

POIENCIAS del

SIMPOSIO  
INTERNACIONAL  
7 ENSAYOS:  
90 AÑOS

CÁTEDRA  
JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Web

*José Carlos Mariátegui*





1928 - 2018  
PONENCIAS DEL SIMPOSIO INTERNACIONAL  
7 ENSAYOS | 90 AÑOS

**Sara Beatriz Guardia**  
Edición y compilación



1928 - 2018

PONENCIAS DEL SIMPOSIO INTERNACIONAL

7 ENSAYOS | 90 AÑOS

Primera edición, mayo 2019

**Edición y compilación:**

© Sara Beatriz Guardia

Malecón Castilla N° 106, Barranco Lima - Perú

**Diagramación:** Carlos Yépez

Libro digital

**ISBN:** 978-612-46498-6-8

Queda totalmente prohibida la reproducción y/o transmisión parcial o total de este libro, por procedimientos mecánicos o electrónicos incluyendo fotocopia, grabación magnética, óptica o cualesquiera otros procedimientos, quedando protegidos los derechos de propiedad intelectual y de autoría por la Legislación Peruana, que sanciona penalmente la violación de los mismos.

## PONENCIAS DEL SIMPOSIO INTERNACIONAL

# 7 ENSAYOS | 90 AÑOS

## ÍNDICE

<b>Presentación</b> .....	9
Sara Beatriz Guardia. Directora de la Cátedra Mariátegui.	
<b>Carta de Roberto Fernández Retamar</b> .....	13
Presidente de Casa de las Américas.	
I. PENSAMIENTO Y OBRA DE MARIÁTEGUI (1928-2018)	
<b>Identidad, humanismo y universalismo en José Carlos Mariátegui</b> .....	21
Saúl Peña K. Instituto de Psicoanálisis de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis. Perú.	
<b>Mariátegui como inspiración frente a los desafíos de América Latina en el Siglo XXI:</b>	
<b>Actualidad del planteo mariateguista sobre el problema del indio</b> .....	29
Carmen Susana Tornquist. Universidad del Estado de Santa Catarina. UDESC, Brasil.	
<b>Mariátegui en la órbita decolonial</b> .....	49
Víctor Hugo Pacheco Chávez. Doctorante del Posgrado en Estudios Latinoamericanos. UNAM. México.	
<b>La dialéctica en Mariátegui: la heterodoxia de la tradición como clave de interpretación</b> .....	65
Larry Delao Lizardo. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima-Perú.	
<b>El Tahuantinsuyo, José Carlos Mariátegui y la historiografía peruana</b> .....	85
Poll Gallegos Heredia. Instituto Seminario de Historia Rural Andina. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima-Perú.	

<b>Mariátegui, del evangelio cristiano a la religiosidad indoamericana</b> .....	91
Edmundo Murrugarra. Perú.	
<b>Vigencia del Pensamiento de José Carlos Mariátegui en el Siglo XXI</b> .....	111
Hugo F. Ordóñez Salazar. Perú.	
 II. SIETE ENSAYOS 90 AÑOS	
<b>La configuración epistemológica de los 7 Ensayos</b> .....	121
César Germaná. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima-Perú.	
<b>Tradición histórica y hegemonía política. Mariátegui en la perspectiva del historicismo crítico nuestroamericano</b> .....	131
Alberto Filippi. Justicia y Derechos Humanos. Universidad Nacional de Lanús. Argentina.	
<b>El método marxista en los 7 Ensayos de Mariátegui</b> .....	163
Claudio Andrés Berríos Cavieres. Universidad de Valparaíso, Chile.	
<b>Os Sete ensaios e a trajetória do intelectual brasileiro Mário Pedrosa</b> .....	177
Everaldo de Oliveira Andrade. Universidade de São Paulo, Brasil.	
<b>Reflexiones sobre el tercer ensayo de José Carlos Mariátegui y el artificio del pensamiento moderno</b> .....	189
Marlene Montes de Sommer. Universidad Kassel, Alemania.	
 <b>Evolución económica. El problema del indio. El problema de la tierra</b>	
<b>A Crítica da Economia Política nos <i>Sete ensaios</i></b> .....	217
Renata Bastos. Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Brasil.	
<b>El problema indígena: biografía de una tesis de Mariátegui</b> .....	241
Wilfredo Kapsoli. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima-Perú.	
<b>Colonialidad, Imperialismo e Dependência: o problema da terra na América Latina</b> .....	249
Guilherme Basto Lima. UFMG / Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Brasil.	
<b>José Carlos Mariátegui y Caio Prado Júnior: el problema agrario como tema central de las interpretaciones de Perú y Brasil</b> .....	259
José Marcio Figueira Junior. UFRRJ / Universidade do Grande, Brasil.	

**El proceso de la instrucción pública. El factor religioso. El proceso de la Literatura**

**Mariátegui: el proceso de instrucción pública y la reforma universitaria** ..... 271

Rafael Ojeda. Escritor e investigador en Ciencias Sociales. Perú.

**Os atuais desa os da gestão democrática da educação no cotidiano de escolas públicas do Estado do Rio de Janeiro (Brasil), à luz de José Carlos Mariátegui** ..... 281

Cleber Ribeiro de Souza. Universidade Federal Fluminense. Brasil.

**Religião e política nos 7 ensaios de interpretação da realidade peruana** ..... 307

Ricardo José de Azevedo Marinho. Universidade do Grande Rio (UNIGRANRIO), Brasil.

**Un concepto por crear: cuestión nacional y proceso de la literatura en José Carlos Mariátegui** ..... 323

María Fernanda Vassallo. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

**La literatura entre la demagogia y la revolución** ..... 343

Viviana Gelado. Universidad Federal Fluminense. Brasil.

III. MARIÁTEGUI Y EL MARXISMO

**Walter Benjamin y José Carlos Mariátegui: los marxistas disidentes contra la ideología del "Progreso"** ..... 361

Michael Löwy. Francia.

**El marxismo de José Carlos Mariátegui** ..... 373

Sara Beatriz Guardia. Directora de la Cátedra Mariátegui.

**Fausto Reinaga lector de José Carlos Mariátegui: Marxismo, indianismo y vitalismo** ..... 393

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

**Las fuentes filosóficas italianas del marxismo abierto de José Carlos Mariátegui** ..... 403

Joel Rojas Huaynates. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima-Perú.

**El Marxismo en disputa: El itinerario del pensamiento de José Carlos Mariátegui en Chile, intelectuales y debates en la revista Babel 1939-1951** ..... 409

Patricio Gutiérrez. Universidad de Valparaíso Chile. Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano CEPIB.

**Aportes y vigencia del marxismo de Mariátegui en el análisis de la actual crisis mundial, la cultura e identidad indígenas, el marxismo de matriz eurocéntrica y construcción de un pensamiento desde y para Nuestra América** ..... 443

Samuel Sosa Fuentes. Universidad Nacional Autónoma de México. UNAM.





## PRESENTACIÓN

En octubre del 2018, se cumplieron 90 años de la publicación de la obra de José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, el más lúcido y esclarecedor análisis de la realidad social del Perú. El pensamiento de Mariátegui mantiene una extraordinaria vigencia y sus obras significan una acuciosa mirada en relación a temas fundamentales de América Latina, como cuestiones relativas al proceso histórico que hemos seguido, nuestra identidad cultural, la cuestión indígena y el paradigma cultural eurocéntrico dominante.

La originalidad de su interpretación refleja la influencia de la vanguardia intelectual y artística de entonces: Gramsci, Croce, Sorel, Gobetti, Unamuno (sobre todo de su libro *La agonía del cristianismo*), Freud, Bergson, y de manera singular, Nietzsche. “Se puede sentir la reverberación nietzscheana en la tesitura personal mariáteguiana sobre la relación entre ética y conocimiento”, afirma Aníbal Quijano. No en vano, los *Siete Ensayos de Interpretación de la realidad peruana*, publicada en 1928, está precedida por un epígrafe del filósofo alemán: “Yo no deseo leer más a un autor del cual se advierte que ha querido hacer un libro. Leeré solamente aquellos cuyas ideas se convierte inesperadamente en un libro”.

Para conmemorar este acontecimiento, la Cátedra José Carlos Mariátegui organizó el Simposio Internacional *7 ensayos 90 años* que se realizó el 18 y 19 de octubre 2018, en el Instituto Raúl Porras Barrenechea de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, con el objetivo de reflexionar y debatir la validez de los *7 ensayos*, y su potencial teórico-práctico después de 90 años de publicado. Esfuerzo que se inscribe en el contexto de veinticinco años de intenso y fructífero trabajo por difundir la obra de Mariátegui a través de los siguientes eventos: A finales de 1992 se conformó la Comisión Nacional de Centenario de José Carlos Mariátegui, presidida por Alberto Tauro del Pino, y un Comité Ejecutivo integrado por Sandro, José Carlos y Javier Mariátegui Chiappe, Estuardo Núñez, César Miró, y Sara Beatriz Guardia en la Coordinación General.

Durante un año y medio la Comisión Nacional, se abocó a la tarea de organizar Comités en Arequipa, Trujillo, Tacna, Moquegua, Cusco, y en otros países como

México y Francia. Publicamos el boletín, "Mariátegui Cien Años", y se convocó un Concurso Nacional de Ensayo por el Centenario de Mariátegui que ganó César Germaná con el ensayo titulado: *El socialismo Indoamericano de José Carlos Mariátegui: proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, publicado en 1995.

Posteriormente del 3 al 6 de setiembre de 1997, organizamos el Simposio Internacional Amauta y su época, con un Comité Consultivo estuvo integrado por: Estuardo Núñez, Sandro Mariátegui, José Carlos Mariátegui, Sara Beatriz Guardia, Marco Martos, Roland Forgues. Y, el 17 y 18 de agosto del 2006, el Segundo Simposio Internacional Amauta y su Época. 80 Aniversario de la histórica Revista. Así mismo, del 2 al 4 de octubre del 2008, realizamos el Simposio Internacional 80 aniversario de la publicación de los *7 ensayos*. El Comité Consultivo conformado por Sandro Mariátegui Chiappe, Estuardo Núñez, Aníbal Quijano, Antonio Melis, Ádám Anderle, Michael Löwy, Alberto Filippi, Sara Beatriz Guardia, Saúl Peña, Marco Martos, Héctor Alimonda, Arturo Corcuera, Roland Forgues, Samuel Sosa, Miguel Mazzeo, Renata Bastos da Silva, y Alberto Aggio.

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

En el 2012, publicamos una antología conformada por artículos sobre el pensamiento de Mariátegui, expresión de la producción intelectual que a lo largo de los últimos veinte años mariateguistas peruanos y de otros países hemos promovido a través de libros, debates y simposios. Su título: *Mariátegui en el Siglo XXI. Texto críticos*.

Un año después, en setiembre del 2013, murió Sandro Mariátegui, promotor fundamental de este trabajo. Continuando con los objetivos trazados, en setiembre del 2016 realizamos el Tercer Simposio Internacional Amauta y su Época. 90 Aniversario de la Histórica Revista, y en octubre del 2018 el Simposio Internacional *7 ensayos* 90 años. También en esa fecha se realizó un seminario de debate sobre los *7 Ensayos*, organizado por NEHAL, Núcleo de Estudios de Historia de América Latina de la Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil; y el

26 de octubre el Coloquio 90 años de la publicación de los *7 ensayos*, organizado por el Centro de Estudios del pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso, Chile, el Instituto de Ciencias Alejandro Lipschutz, y la Cátedra Mariátegui.

Sin contar con apoyo económico, este trabajo ha sido posible gracias a la voluntad, a la convicción, a la presencia de todos ustedes. A la colaboración de Gladys Aragón viuda de Mariátegui, y de sus hijos, Carlos y Sandro Mariátegui Aragón. Nuestro agradecimiento al Embajador Harry Belevan, Director del Instituto Porras Barrenechea, y a la solidaridad de la Universidad de Ciencias y Humanidades.

Es con esta voluntad, con este aliento, que declaro inaugurado el Simposio Internacional *7 ensayos* 90 años

Sara Beatriz Guardia  
**Directora de la Cátedra José Carlos Mariátegui**

### **Consejo Consultivo**

Michael Löwy (Francia), Roberto Fernández Retamar (Cuba), César Germaná (Perú), Alberto Filippi (Italia), Patricio Gutiérrez (Chile), Saúl Peña (Perú), Segundo Montoya (Perú), Claudio Berríos (Chile), Viviana Gelado (Brasil), Joel Rojas (Perú), Gonzalo Jara Townsend (Chile), Víctor Hugo Pacheco (México), Renata Bastos da Silva (Brasil), Marlene Montes de Sommer (Alemania), Rafael Ojeda (Perú), Carmen Susana Tornquist (Brasil), Elvis Poletto (Brasil), Samuel Sosa (México), Pierina Ferreti (Chile), Edmundo Murrugarra (Perú), Miguel Mazzeo (Argentina), Hugo Ordoñez (Perú), Larry Delao (Perú), Ricardo Marinho (Brasil), Jancso Katalin (Hungría), Beatriz Bissio (Brasil), Vicente Otta (Perú).



ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR  
A PROPÓSITO DE 7 ENSAYOS DE MARIÁTEGUI



José Carlos Mariátegui (Moquegua, 1894-Lima, 1930)

**Compañera Sara Beatriz Guardia**  
**Directora de la Cátedra Mariátegui**

**Estimada compañera:**

En atención a su honrosa solicitud, le envío esta carta para ser leída al inicio del Simposio Internacional en Conmemoración del 90° Aniversario de *7 ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, de José Carlos Mariátegui.

Aunque el hecho es infrecuente, voy a dedicar esta carta a la memoria de Antonio Melis, quien de estar vivo hubiera participado brillantemente en este Simposio. Él era muy joven, y yo no lo conocía aún personalmente, cuando leí su excelente ensayo «Mariátegui, primer marxista de América», que incluí en el número 48 (mayo-junio de 1968) de la revista *Casa de las Américas*: un número destacado

también porque en él apareció el primer texto literario que, después de publicada la trepidante novela *Cien años de soledad*, su autor, Gabriel García Márquez escribiera y me enviara, siendo su colaboración inicial en la revista. Melis, uno de los mejores estudiosos de Mariátegui, llegó, como se sabe, a dirigir el notable *Anuario Mariateguiano*. Además integró el jurado del Premio Literario Casa de las Américas y, hecho ya un amigo fraterno, prologó un libro mío aparecido en Italia que fue traducido por su compañera.

He dicho en otras ocasiones, y me complace reiterar, que creo firmemente que la Revolución Cubana no solo es, como se proclama, martiana, marxista, leninista y fidelista, sino también mariateguiana. Asimismo he dicho y repito que nuestro socialismo ha sido y es, como Mariátegui quiso que fuera en nuestra América, creación heroica, aunque en raros momentos, infelices, incurriera en calco y copia.

No puedo imaginar siquiera que lectores tan voraces y omnívoros como Fidel y el Che no hayan leído a Mariátegui, al menos sus imperecederos *7 ensayos*, que por cierto la Casa de las Américas publicó, como segundo título de su Colección Literatura Latinoamericana, en 1963, es decir, cuando el Che se encontraba aún en Cuba, y reeditó después en varias ocasiones. Luego publicó, en la Colección Pensamiento de nuestra América (que se inició con una vasta antología de textos del Che que compilé), una selección en dos tomos de *Obras* (1982) de Mariátegui, escogidas por Francisco Baeza y prologadas por Enrique de la Osa. Mariátegui es presencia constante en la Casa de las Américas, como lo ratifican no pocos textos relativos a él que ha editado. Y en la conmemoración de su centenario, la Casa realizó el *Coloquio Internacional Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América*, que tuvo lugar en la sala Che Guevara de la institución, del 18 al 21 de julio de 1994. En él participó el doctor Javier Mariátegui Chiappe, el más joven de los hijos del Amauta, quien ya había estado antes en Cuba, ocasión en que, a solitud suya, nos reunimos en vísperas de su muerte con el destacado intelectual cubano Juan Marinello, quien se había carteadado con su padre. Dicho Coloquio se realizó cuando Cuba vivía la durísima experiencia del llamado Periodo Especial en Tiempo de Paz, lo que implicaba una gran escasez material. Por ello no pudimos costear la publicación de los materiales presentados en el Coloquio, y la Empresa Editora Amauta S.A. lo hizo en Lima, indicando que era una coedición con la Casa de las Américas; ni pudimos costear el pasaje de los invitados, a lo que el doctor Javier Mariátegui aludió con delicadeza pero con claridad en sus palabras de clausura al decir, refiriéndose a nuestra institución, que «[c]on escasos recursos, tuvo su invitación tal fuerza de convocatoria que fue generosamente acatada por los participantes, principalmente por los venidos de fuera». En aquel Coloquio intervinieron, entre otros, Antonio Melis, Antonio Cornejo Polar, Mabel Moraña, Jorge Ruffinelli, Edgar Montiel, Roberto Armijo, Guillermo Mariaca Iturri, Tomás.

Escajadillo, Neil Larsen, Harry E. Vanden, Javier Bernal Vence y un grupo de pensadores cubanos, jóvenes la mayoría. Yo leí las palabras inaugurales.

Es imprescindible que mencione lo mucho que mi modesta tarea intelectual debe a Mariátegui: no solo a sus *7 ensayos*, sino también a otras de sus obras. Lo proclaman mi texto más conocido, «Calibán», y al menos dos de mis libros: *Para una teoría de la literatura hispanoamericana* y *Algunos usos de civilización y barbarie*, que han conocido varias ediciones.

El notable estudioso Michael Löwy, en su valiosa antología del marxismo en la América Latina (1980), señaló en él tres períodos durante el siglo XX. Al primero lo llamó «período revolucionario», y lo consideró desde los años veinte hasta mediados de los años treinta. Cuba estuvo presente, en la ocasión, gracias a figuras como Julio Antonio Mella y Rubén Martínez Villena. Pero sin duda la criatura solar de ese momento fue José Carlos Mariátegui, de pensamiento pasmosamente amplio y audaz, acompañado de una praxis formidable. Para Löwy, el segundo período del marxismo latinoamericano del siglo XX, comprendido entre mediados de los años treinta y 1959, fue el «período estalinista». Significativamente, se discutió entonces el valor de los extraordinarios aportes de Mariátegui, como se vio en artículos aparecidos en varios números de la revista cubana *Dialéctica*. Y un tercer y «nuevo período revolucionario» del marxismo latinoamericano, según Löwy, se abrió con la victoria en 1959 de la Revolución cubana. De manera significativa, Mariátegui volvió a ser figura estelar. Melis, entrados los años sesenta del siglo pasado, lo comentó así: «El pensamiento de Mariátegui ha conocido en los últimos años una fortuna renovada, sobre todo a raíz del despertar político de la América Latina. Es significativo que la Cuba socialista haya promovido una edición popular de los *Siete ensayos*, y que el debate sobre la experiencia de Mariátegui se desenvuelva con más intensidad donde más viva es la lucha política.»

Pero la Revolución cubana está a punto de cumplir sesenta años, y es explicable que Marco Álvarez, en reciente entrevista a Löwy, le preguntara cómo denominaría él la etapa del marxismo en la América Latina durante los últimos veinticinco años, y cuáles serían sus principales características. Löwy le respondió sin sugerir nombre para la etapa y aduciendo distintas conjeturas. Por otra parte, se trata de una interrogación ante la cual no es posible ignorar la violenta derechización actual del mundo, con un capitalismo particularmente depredador, renacidas guerras coloniales, brutal xenofobia e incluso amagos fascistas. Al frente del imperio se halla quien he llamado Calígula atómico, mientras el politólogo John Saxe-Fernández se ha referido al nacionaltrumpismo. Y en estas condiciones, indudablemente, el pensamiento y la acción de Mariátegui son tan necesarios como siempre: y quizá mucho más aún. De ahí que tengan tanta importancia

reuniones como el Simposio presente. No se trata de salvar a Mariátegui, sino de que sus lecciones y sus batallas contribuyan a salvar la humanidad. Se sabe bien que la gran Rosa Luxemburgo consideró que si el capitalismo no era sucedido por el socialismo, podía serlo por la barbarie. Tal es la dramática opción en todo el planeta.

Así como inicié esta carta de modo no convencional, voy a concluirla de manera similar, que creo que no hubiera disgustado a quien, como el peruano universal, evocó tan conmovedoramente su amor con Ana Chiappe, la preciosa muchacha que conoció en Italia cuando ella tenía diecisiete años. Terminaré citando versos del último poema que escribí a mi inolvidable compañera, Adelaida de Juan, desaparecida hace pocos meses tras más de sesenta y cinco años de matrimonio, de unión que solo la muerte, como preví en otros poemas, pudo romper:

Casi imposible recordar algo  
Sin recordarte a ti también.  
Al principio, tenías diecisiete años,  
Un traje sastre color arena,  
Un foulard verde,  
La sonrisa, los ojos tristes.  
Luego, un pañuelo en la cabeza,  
Sandalias,  
Caminando por la carretera bajo el sol. [...]

Han pasado los años como olas  
Del mar sobre la orilla,  
Tranquilas o encrespadas.  
Ya lo dijo Mariátegui:  
La vida  
Que te falta  
Es la vida  
Que me diste.

Fraternalmente,  
**Roberto Fernández Retamar**  
Lima, 20 de octubre de 2018



**Estimado compañero Roberto Fernández Retamar:**

Ayer concluyó el Simposio Internacional *7 ensayos* noventa años. Treinta ponencias estudiadas, analizadas, bien documentadas. Dos intensos días de análisis, propuestas, ideas, voluntad de luchar y pensar. Todo lo cual empezó con la lectura de su carta, escuchada con atención y respeto. Pero no sé qué ocurrió. Cuando llegué al final se me quebró la voz:

Han pasado los años como olas  
Del mar sobre la orilla,  
Tranquilas o encrespadas  
*Ya lo dijo Mariátegui:*  
La vida  
Que te falta  
Es la vida  
Que me diste.

Apenas musité: Fraternalmente, Roberto Fernández Retamar. Y un estruendoso aplauso expresó nuestro inmenso afecto por usted.

Fraternalmente,  
**Sara Beatriz Guardia**



# I

## PENSAMIENTO Y OBRA DE MARIÁTEGUI (1928-2018)



IDENTIDAD, HUMANISMO Y UNIVERSALISMO  
EN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

**Dr. Saúl Peña K.**

Instituto del Psicoanálisis de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis

Agradezco al Consejo Consultivo del Simposio Internacional 90 Aniversario de la publicación de los *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* de José Carlos Mariátegui, en las personas de Sandro Mariátegui –quien fue propulsor permanente de la obra de su padre– y de Sara Beatriz Guardia –gracias a cuyo compromiso podemos estar reunidos–, por la distinguida invitación que me ha hecho. Representa para mí un honor y un privilegio que valoro y aprecio profundamente. Igualmente a Mabel Sarco por su lúcida colaboración.

Asimismo quiero expresar un sentimiento de cálida acogida a las distinguidas personalidades del ámbito académico, cultural, ideológico, filosófico y político mundial aquí presentes, así como a todas las personas congregadas que valoran la dimensión de Mariátegui. Me siento muy conmovido por la oportunidad de estar pronunciando estas palabras en homenaje a un peruano tan entrañable de nuestra historia. Me ha movido a aceptar esta honrosa invitación la legítima admiración y orgullo hacia este ser humano trascendente.

He incorporado en este trabajo sustentos y sentimientos expresados previamente por mí en escritos anteriores sobre nuestro Amauta José Carlos Mariátegui.

Los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* es el más lúcido y penetrante análisis de la realidad del país. Una vez más me he sentido identificado con la calidad de peruano paradigmático y de ser humano universal de José Carlos Mariátegui.

Voy a intentar transmitirles aspectos que en mi sentir son esenciales respecto al humanismo y al universalismo de nuestro querido Amauta. Quien habla es un psicoanalista freudiano, dialéctico, existencial, heterodoxo y anti dogmático. En lo político, un humanista independiente.

Mariátegui entendió cabalmente que era importante consolidar nuestra identidad de origen con una identidad universal, pues los valores de la humanidad, en conjunción con los propios, son los que representan más plenamente al hombre.

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

Su sustento ideológico, filosófico y político se mantiene vigente y sus aspectos personales y axiológicos son insustituibles en su creatividad y constituyen las fuentes de la consistencia, la sensibilidad y el amor por nuestro país.

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

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

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

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

en defensa de la libertad, de la intuición, del arte y de la revolución socialista. Es el ideólogo más significativo y trascendente del Perú, un humanista auténtico, interesado en lo social y en el conocimiento del hombre.

El socialismo, para Mariátegui, no significaba la solución de todos los problemas ni la anulación de los conflictos, era más bien una meta para cohesionar a los individuos, otorgarse una identidad individual y colectiva por la que valía la pena vivir: una moral y una práctica natural. El derrotero se forjaba en el camino. La heterodoxia de la tradición histórica peruana, la amalgama entre mundo andino y occidente, hacen que el socialismo no pudiera ser calco ni copia, sino una identidad original.

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

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

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

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

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

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

Se trata de mirar el fondo, reconociendo los prejuicios, que el enemigo está dentro de uno mismo, que el problema no es exclusivamente racial, fenomenológicamente hablando, el problema es de la raza del espíritu, es diferenciar a la persona en su profundidad.

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

El trauma de la conquista ha continuado debido a sistemas injustos, utilitarios, perversos, deformantes y a la desnaturalización claudicante, demagógica y falsa. Mariátegui no toma en cuenta a los fluctuantes ni a los desgastados que son como gérmenes infectantes, debilitantes y deteriorantes que por prevención es preferible excluirlos o permitir que se vayan.

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

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

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



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

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

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

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

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

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

Las flores y los frutos son resultantes de la raíz y del tallo existencial que adquieren una identidad propia y autónoma. Es cuando ya se puede hablar del hombre ético, axiológico, ideológico, político, libre que asume una identidad, un

compromiso, una filosofía, una elección, una responsabilidad y una trascendencia dialéctica. Tanto el marxismo como el psicoanálisis tienen indudablemente fuentes instintivas y primitivas, pero también experiencias sustentadas en prioridades existenciales, discriminando su verdadera esencia revolucionaria que no puede reducirse a una simple neurosis social.

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

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

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

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

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

Es sorprendente que un hombre de la capacidad de abstracción conceptual de Mariátegui en su búsqueda de la voluntad colectiva elija lo empírico no lo teórico sino lo experimentador. La naturaleza asistemática y viva de su obra, su forma dramática y mitológica plantean una tarea imprevisible. No basta con hacer explícita su sustancia singular, ya que esta no depende de la objetividad en la representación sino de su participación íntima, subjetiva y personal, eliminando toda media-

ción que comunica directamente su espíritu, que lo repite, pero que conserva su diferencia. Él dice otra vez: “Repito que no soy un crítico imparcial y objetivo, mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones”, es decir de lo que yo llamo la integración de su ideología inconsciente con su ideología consciente, su pasión lúcida, *contratransferencia creativa y subjetividad objetiva*.

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

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

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

Al mito lo busca dentro “por los caminos universales que tanto se nos reprochan nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos” en el significativo final de los *7 Ensayos*.

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

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

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

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

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

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

MARIÁTEGUI COMO INSPIRACIÓN FRENTE A LOS  
DESAFÍOS DE AMÉRICA LATINA EN EL SIGLO XXI:  
ACTUALIDAD DEL PLANTEO MARIATEGUISTA  
SOBRE EL PROBLEMA DEL INDIO

**Carmen Susana Tornquist**

Universidad do Estado de Santa Catarina  
Casa de América Latina, Brasil

En esta ponencia, intentaré argumentar sobre la actualidad del “problema del indio” presentado por Mariátegui a inicios del siglo XX, teniendo como eje el Brasil. Considero, más allá de las obvias diferencias entre el contexto histórico y nacional que nos separa, que el tema analizado en 1928 en los *Siete Ensayos* está profundamente involucrado con su tesis “El problema de las razas”, presentada en la Conferencia Comunista de 1929, y en la revista *Amauta*, por el lugar que ocupó el indigenismo en ese período. En los años de apogeo de la producción de Mariátegui, la temática indígena fue el principal planteamiento alrededor del cual Mariátegui puso “lo mejor de su sangre”, como señala Antonio Melis:

Sin embargo, lo que caracteriza sus últimos años de su elaboración son justamente el compromiso con la cuestión indígena. A partir de septiembre de 1924, en las páginas de la revista *Mundial*, lleva una sección titulada *Peruanicemos el Perú*. Los escritos que en ella aparecen señalan los inicios de una reflexión orgánica sobre la realidad nacional, que confluirá en gran parte en su obra mayor. Las contribuciones al problema indígena son re-propuestas a menudo también en la revista *Amauta*, la cual, desde el primer número, aparecido en septiembre de 1926, se presenta además como un momento de síntesis de la batalla indigenista (Melis, 1998:238)

Las reflexiones que se suceden están ancladas en el movimiento indígena protagonizado por indígenas de la etnia *Mbya-Guarani*, en el litoral de Santa Catarina, en Brasil. A pesar correr el riesgo de generalizar una situación que es muy

particular teniendo en cuenta las heterogeneidades que forman lo que llamamos “pueblos indígenas en Brasil”, pienso que sirven como punto de partida para pensar la realidad de todo el país, en sus lineamientos generales. No quiero desconsiderar las diferencias culturales, cosmológicas y sociales entre los pueblos indígenas de las tierras bajas sudamericanas, sino remarcar que esas están sometidas a un mismo sistema económico, en el cual el Estado ocupa un lugar clave en la expansión del capital, garantizando la acumulación de los sectores dominantes del capitalismo dependiente que caracteriza las naciones latino americanas.

Así, caracterizaré brevemente los *Mbya Guarani* para argumentar que, a pesar de notables diferencias entre los pueblos indígenas considerados por Mariátegui en los años de 1920 y los pueblos indígenas de Brasil, en inicios de siglo XXI, hay varios puntos en común, entre los cuales la intrínseca relación entre su modo de vivir (el Tekoh) y el territorio o la tierra (el Tekoha). Utilizo la categoría territorio para nombrar las tierras indígenas, desde el entendimiento de que la tierra contiene otros recursos naturales y está revestida de significados. Utilizaré como sinónimos las dos categorías, pues cuando Mariátegui planteó el tema en los Siete Ensayos, ya tenía en cuenta la dimensión simbólica involucrada en el término tierra.

Diferentemente del caso del Perú, desde los años de 1928 hasta hoy la población indígena en Brasil es minoritaria. Su historia está fuertemente marcada por el *otrocidio*, como dice Galeano, que más allá del genocidio, se expresó en las políticas integracionistas y asimilacionistas que formaran parte de las políticas de Estado destinadas a mitigar la presencia indígena en el país. Este proceso ocurrió en el siglo XX, a través del indigenismo estatal, a través de un sector administrativo específico destinado a “pacificar” dos indígenas – el SPILTIN o SPI (*Serviço de Proteção ao Índio e de localização dos Trabalhadores Nacionais*), creado en 1910, que paso a denominar FUNAI (*Fundação Nacional de Apoio ao Índio*) en 1967. El indigenismo surgió como política del estado en la Revolución Mexicana y se extendió por todo el continente alejándose de sus orígenes (en particular de su relación con la reforma agraria), pero manteniendo el cariz evolucionista y el reto de “mestizaje”, que denominamos integracionismo o asimilación.

La trayectoria del indigenismo estatal en Brasil es muy larga, llena de episodios siniestros, denunciados en informes referentes al periodo militar. Por eso, sin tratar de manera liviana ese tema, aquí, quiero remarcar que el indigenismo estatal de Brasil está imbricado con la modificación del régimen de la tierras - típico de los gobiernos demo-burgueses, y, al mismo tiempo, señalar el nombre que expresa bien el interés por las áreas indígenas como manera de toma de tierras y, de par a eso, promover la integración de sus miembros en tanto que trabajadores en los marcos del estado nacional.

Utilizo el término indigenismo estatal para indicar las políticas estatales en el ámbito de los regímenes demo burgueses, en busca de integración en proyectos nacionales, e indigenismo para remarcar los sujetos que actúan junto a los indígenas en sus movimientos organizados o comunidades, de manera general, con el reto de garantizar la mejora de sus condiciones de vida (Báez-Jorge, 2002) Utilizo el término movimiento indígena para indicar las organizaciones indígenas, como consejos y entidades cuyos miembros son indígenas, independiente de su reconocimiento oficial. De esa manera, pretendo aislar los grupos y ONGs que actúan junto a los indígenas, y que se mezclan (y, a veces, se confunden) con los movimientos sociales, en una relación compleja y no exenta de críticas, las cuales no podré hacer en ese artículo.

Después de la invasión del territorio por los conquistadores, que fue, tal cual en Perú, una *tremenda carnicería*, como lo dice Mariátegui, ocurrió un largo periodo de *despoblación*, tras los procesos de colonización y “pacificación” que enmarcaran en particular las políticas del Estado a lo largo del siglo XX.

En ese largo proceso, es relevante el análisis de Mariátegui sobre cómo los regímenes republicanos golpearon a las poblaciones indígenas, golpeo directamente relacionado con la apropiación de las tierras indígenas:

La república ha significado para los indígenas la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras. En una raza de costumbre y alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral(Mariátegui, 2007: [1928])

A lo largo del siglo XX e inicio del XXI ocurrió un cierto viraje en la manera de concebir las poblaciones indígenas en el ámbito formal y, en alguna medida, en la vida social cotidiana. Desde los años más recientes, pudimos enumerar los movimientos ecológicos críticos del crecimiento del capital sin límites, por lo menos desde el Club de Roma, hasta la Eco 92, los movimientos alter mundialistas alrededor de las Cumbres de la OMC, de Davos, de las Conferencias del Cambio Climático, etc. El “indígena” aparece como un sujeto político, simbolizando la posibilidad de un “otro mundo posible”, involucrado con ideales de preservación de los recursos naturales y de la biodiversidad Estos procesos políticos llevarán a una suerte de “matrimonio conveniente” entre ecología y poblaciones indígenas, aunque sus raíces remonten a la década de 1940, cuando los indigenistas empezaron a articularse en Latinoamérica echando las semillas de las actuales declaraciones y acuerdos internacionales sobre los pueblos tribales. En ese entonces, destacaban los rasgos campesinos de los pueblos andinos, cuyos indígenas eran agricultores. Esta característica, sin embargo, no servía para todas las regiones: los pueblos de

las tierras bajas y llanos de la cuenca amazónica tenían otros rasgos, derivados de economías nómades, recolectores y cazadores/pescadores (Gros, 2013), aunque los cientos de años de colonialidad haya cambiado muchas cosas. No nos vamos a detener en este tema, pero recordemos que Mariátegui convivió con los inicios de la constitución del indigenismo, relacionado con la Revolución Mexicana, pero aclimatadas y resignificadas por peruanos como Gonzales Prada, Dora y Pedro Zullen, Luis Valcárcel, entre otros. En ese sentido, Mariátegui representa una de las más intrigantes versiones del indigenismo, resultado de su interlocución con indigenistas de su tiempo, con los indígenas y con el marxismo. De ese dialogo logró alzar, sino las bases de un indigenismo autónomo, por lo menos, la proposición de un socialismo con bases indígenas.

Do ponto de vista socialista estudamos e definimos o problema do índio, começamos por declarar absolutamente superados os pontos de vista humanitários ou filantrópicos, nos quais, como um prolongamento da *batalha apostólica do padre de Las Casas* se apoiava a *antiga campanha pró-indígena*. Nosso primeiro esforço tende a estabelecer seu caráter de problema fundamentalmente econômico (...) *não nos contentamos em reivindicar o direito à educação, à cultura, ao progresso, ao amor e ao céu. Começamos por reivindicar, categoricamente, seu direito à terra*. Esta reivindicação perfeitamente materialista deveria bastar para que não nos confundissem com os herdeiros ou repetidores do verbo evangélico do grande frade espanhol, a quem, no entanto, tanto materialismo não nos impede de admirar e estimar fervorosamente. (Mariátegui, 2010: 67[1928])

## Indígenas en Brasil

En el Brasil actual, según el censo oficial del estado brasileño, de 2010, los indígenas corresponden a 0,47 % de la población total del país. Esta población se distribuye entre rural y urbana, siendo cada vez más visible lo que podemos llamar de presencia indígena en las ciudades – incluso las grandes metrópolis como San Pablo e Rio de Janeiro. Es interesante subrayar que, en los últimos años, la presencia indígena en las grandes ciudades viene adquiriendo visibilidad, bajo el signo de conflictos de distintas dimensiones, entre las cuales las que involucran la dimensión territorial. Por ejemplo, en San Pablo, entre 2016 y 2017, ocurrieran conflictos alrededor de la disminución del Parque de Jaraguá, donde vive una comunidad guaraní, tras la represión contra las personas de diferentes etnias que vivían en el *Museo del Indio*, en Rio de Janeiro, por la ocasión de los preparativos de Mundial, en el año de 2014. No voy a profundizar la cuestión sobre estos dos eventos aquí, sino recurrir a ellos como manera de enmarcar la importancia que estos dos casos tienen en relación con un fenómeno importante de recreación de



los pueblos indígenas brasileños como sujetos políticos – lo que les garantiza esa visibilidad, aunque demográficamente sean minoritarios respecto la población total – proceso que tiene que ver con una serie de alianzas políticas y con la emergencia de nuevos contextos que recolocaran el “problema del indio” en el centro de los debates políticos de escala nacional y regional.

En los mapas producidos por la agencia indigenista estatal (Funai) y otras instituciones indigenistas, como el ISA (Instituto Socio ambiental) o el CIMI (*Conselho Indigenista Missionário*, referido a la Iglesia Católica) podemos percibir, al revés, que la mayoría de las poblaciones indígenas están viviendo en áreas indígenas en el interior del país, sobre todo en la Amazonia – la región donde hay más tierras indígenas reconocidas o formalizadas – y otras provincias del norte y centro oeste del país. Mi inserción con el tema indígena se da en una provincia del Sur, cerca de Uruguay, donde hay pocas áreas indígenas, situadas en áreas aparentemente discontinuas. Es cierto que – como en otras partes- las estadísticas no corresponden a la totalidad de los individuos que pudieran ser considerados indígenas, pero, así como Mariátegui recurrió a los censos de su época, vamos a considerar estos datos como puntos de referencia. La población auto declarada indígena es, según el IBGE, de 896.917 personas, correspondiendo a 0,47 % de la población total. Es importante subrayar que en el censo de 2010 se consideró la auto declaración de los individuos respecto su etnia/ “color”, y, todavía así se observa el proceso de la emergencia étnica, o de la antogênese, proceso similar a lo que pasa con los negros o afrodescendientes. Se trata de individuos en larga medida articulados con sus comunidades y redes de parentesco, formando 255 pueblos distintos, hablantes de 154 lenguas. Según datos actuales, estos ocupan cerca de 13% del total del territorio del país, que es de 8.514.215 km<sup>2</sup>. Los territorios indígenas reconocidos legalmente son actualmente 718, pero solo un poco más de la mitad están en una etapa en tesis definitiva del *proceso demarcatorio*, lo que corresponde a la denominación formal de Tierra Indígena (TI) - homologada<sup>1</sup>. La homologación y registro de la Tierra Indígena significa, en la práctica, que sus miembros tienen la posibilidad de reproducción de la vida y de la cultura – una de las causas probables del incremento demográfico. Los procesos de reconocimiento en los últimos años están involucrados en conflictos más o menos violentos, a depender del valor de la tierra en donde se sitúan.

---

1 El proceso demarcador de las tierras en Brasil envuelve una serie de etapas (identificación, delimitación, demarcación, homologación y registro); La realización de un laudo antropológico que determine la tradicionalidad del uso del territorio reclamado por los indígenas debe ocurrir después de la delimitación, siendo un periodo que suele ser conflictivo pues incluye cuestionamientos jurídicos relativos a los títulos de propiedad.

Como veremos después, las condiciones de vida de los indígenas brasileños son todavía precarias, lo que los mantienen con gran grado de dependencia de las políticas estatales, vía acciones filantrópicas y “proyectos” sociales de diferente cariz, en los cuales se destaca la presencia de ONGs.

La población indígena aumentó 205% entre los años de 1991 y 2010, lo que permite hablar de un proceso de antogênese, relacionado a diversos factores, entre ellos el reconocimiento oficial, desde la Constitución de 1988, que permitió una serie de políticas en el ámbito de los derechos sociales. Conviene subrayar este aspecto, pues es notable, entre indigenistas y antropólogos, una idealización del Estado nacional, muy lejana de la comprensión de Mariátegui sobre los límites del estado demo-burgués en América Latina.

### **Los Mbya Guaraní del Sur de Brasil**

Como ya dicho anteriormente, las reflexiones a continuación están ancladas en el movimiento indígena protagonizado pelos mbya-Guarani, en el litoral de Santa Catarina. Considero este movimiento el punto etnográfico de la investigación, pero pienso que las reflexiones sirven para pensar otras regiones del Brasil o de los pueblos indígenas que tienen en Brasil parte de sus territorios tradicionales.

Los guaraníes actuales son parte del tronco lingüístico tupí-guaraní, y se subdividen en tres grupos: los Guaraní ñandeva, los Guaraní Kaiowa y los Guaraní Mbya. Según Brighentti, los guaraníes hoy son descendientes de los primeros tupíes, su origen remonta hasta cerca de cinco mil años, en la cuenca amazónica, siguiéndose de un proceso de dispersión de hace más de dos mil años, que llevó a los tupíes a dividirse entre tupinambás y los guaraníes, que se dispersaron por el cono sur y se adaptaron al clima temperado de las áreas subtropicales (Brighenti, 2010:34). Son denominados horticultores de florestas tropicales, conocedores de los climas húmedos cercanos de grandes ríos. Los guaraníes ocupan un vasto territorio entre sudeste boliviano, nordeste de Argentina, casi todo el territorio de Paraguay y áreas el sur y sudeste de Brasil (Bioma Mata Atlántica). Una de las características de los guaraníes es la movilidad, históricamente reconocida y actualmente vivenciada de manera muy distinta, entre sus territorios (Tekoha). Los territorios guaraníes comprenden, por lo tanto, áreas fronterizas, y muchos individuos o familias tienen trayectorias de larga movilidad entre esos países. Por esa razón, son muchas veces acusados por sus detractores como extranjeros. Las naciones indígenas no comparten en su imaginario con la concepción oficial sobre los límites cartográficos y políticos que correspondería a nuestros estados nacionales actuales. Los guaraníes se consideran, sobre todo, guaraníes, lo que suele decir, comparten un modo de vida (Tekoh). El caso de los guaraníes es

emblemático de esa situación compartida en el Brasil por otras etnias, como los *yanomamis*, los *macuxi* y los *ashaninka*, entre otros.

En la larga trayectoria de los guaraníes por las tierras bajas del cono sur, es importante subrayar las siguientes características: depreciación del belicismo, adaptabilidad a situaciones adversas, preservación de la lengua materna, cosmología fuertemente centrada en el chamanismo. La valoración de lo que nombramos *naturaleza*, en particular, la tierra, y el agua son aspectos que los acercan de las perspectivas ecologistas, de ciertos sectores sociales actualmente organizados en el complejo campo de “movimientos sociales”, con los cuales establecen importantes alianzas políticas, especialmente, en situaciones de conflicto, como la vivida en la actualidad. El modo de ser guaraní se parece con las comunidades indígenas mencionadas por Mariátegui, a su tiempo, en por lo menos dos aspectos: el colectivismo y la espiritualidad.<sup>2</sup>

Como sabemos, el comunismo “espontáneo” de los indígenas, expresados en particular en los ayllus, es algo compartido por varios otros pueblos indígenas – eso con mucha cautela, y no generalizando algo que no sería equivocado hasta hoy día, si consideramos, por supuesto, los pueblos que lograron mantener su Tekoh – (modo de vida), a pesar de tantos siglos de dominación. La preservación de la lengua es un hecho notable: a excepción obvia de los que fueron desplazados y adoptados por familias no indígenas (*djuruá*), los guaraníes que viven en sus comunidades mantuvieron viva y dinámica su lengua, siendo común hoy día encontrar individuos que no comprenden el portugués, sobre todo entre los más grandes y, además, entre las mujeres. En ese sentido, los guaraníes son paradigmáticos: mantuvieron el espíritu colectivista, aunque entrecortado por las costumbres y la moral individualista tan propia de la sociedad burguesa. Cuanto más resistentes en sus costumbres y tradiciones, y teniendo sus Tekoha garantizados, más lejos se encuentran los guaraníes del individualismo y materialismo burgués. Mantuvieron, a par con su lengua y cosmología, un espíritu colectivista, que se hace presente aunque en condiciones adversas: la construcción de las casas, de Casa de oración o “reza” (OPY), los cultivos en el campo, entre otras costumbres, han sobrevivido, así como en otros pueblos indígenas de Brasil, en una lógica de reciprocidad que

---

2 Como sabemos, Mariátegui se refirió algunas veces al ejemplo de los jesuitas, que supieron aprovechar el impulso colectivista de los guaraníes para crear proyectos de vocación comunal de significativa importancia en su época. El tema de los “experimentos” de las misiones jesuíticas en el Brasil es complejo, pero la proposición de Mariátegui anticipa una de las vertientes presentes en el mundo indígena en Brasil, enmarcado por la presencia de sectores izquierdistas de la Iglesia Católica, en particular la Teología de la Liberación y sus herederos actuales.

envuelve varias dimensiones más allá de la materialidad propiamente. Mariátegui observó, en su época, la persistencia del *ayllu*, expresión del espíritu comunal que se mantuvo en los Andes a pesar de la Conquista y del régimen de los gamonales:

As comunidades baseiam-se na propriedade comum das terras em que vivem e cultivam e preservam, por pactos e os laços de consanguinidade que unem entre si as diversas famílias que formam o ayllu. As terras cultiváveis e pastos que pertencem a todo o ayllu, ou seja, o conjunto das famílias que formam a comunidade. (...) cada família possui um pedaço de terra que cultiva, mas que não pode vender porque não lhe pertence: é da comunidade" (Mariátegui, Lowy, 1999: p.111)

Es cierto que hay diferencias grandes entre los pueblos indígenas de Perú y los de Brasil: en gran medida, las etnias brasileñas son de pueblos cazadores-colectores, distinto de los quechuas, que se dedicaban a la agricultura y al pastoreo, cerca de los campesinos. Los Mbya Guaraní son pueblos de marcada movilidad, alimentada por el mito de la *Tierra sin Males (Yvy Marãey)*, que estaría cerca del litoral atlántico. El desarrollo de sus técnicas agrícolas estuvo siempre sometido a una dinámica de desplazamientos, diferentemente de otros grupos étnicos del tronco tupí-guaraní, que tuvieron en su trayectoria reciente la experiencia de las reducciones jesuíticas. La migración y la movilidad son rasgos típicos de los Mbya Guaraní, e eso, en los contextos actuales, incluye permanentes intercambios entre las comunidades. Las constantes visitas entre las "aldeas" refuerza los lazos de reciprocidad, con intercambios de semillas, plantas, conocimientos adquiridos, artefactos, que circulan y son compartidos. (Darella e Litaiff, 2000)

Los guaraníes son un pueblo extremadamente religioso, siendo impensable pensar en su organización social y política de una manera aislada de sus creencias religiosas. La jefatura de las comunidades está escindida, en general, entre el *cacique* (jefe político, obligatoriamente hablante del portugués) y el del *paje-rezador* (xeramoi)- anciano con poderes chamánicos. La política y la espiritualidad son muy cercanas: los caciques difícilmente toman una decisión sin antes consultar los xeramoi; estos, a su vez, buscan la orientación de la deidad, Nhanderu, en rituales específicos. Así que es normal que decisiones políticas requieran un tiempo poco conocido de los djuara: la temporalidad de consultación a Nhanderu y a los demás ancianos es fundamental. Otro aspecto presente es la manera "ecológica" de concebir la relación entre "naturaleza" y "cultura", algo que entre los guaraníes tradicionales es resignificada en el contexto de las relaciones con sus aliados, indigenistas y ecologistas. La noción andina de la Pachamama, recientemente difundida entre los guaraníes, hace todo sentido, una vez que no comprende los "recursos naturales" como objetos

à disposición de los humanos, sino que todo el contrario. Plantas, piedras, agua, animales son expresiones de la presencia de Nhanderu. Desde una perspectiva todavía inconclusa, Mariátegui observó eso entre los indígenas de su época, como lo dice Héctor Alimonda, en sus reflexiones acerca de la ecología política intrínseca a las reflexiones de su época (Alimonda, 2006).

Cuanto mayor es la capacidad productiva de la familia, menor es el tiempo dedicado al trabajo, o sea, no existe la práctica del almacenaje de los excedentes, estando articulada con la noción de reciprocidad, observada por Meliá (1987), presente en costumbres colectivos respecto a la construcción de viviendas, coleta de plantas, plantío de vegetales, problemas de salud y otros, en el cotidiano. Aunque insertos en la sociedad de las mercancías, los guaraníes atribuyen sentidos diversificados a esas, y siempre que posible, prefieren la calidad, y no la cantidad. Prefieren pocas cosas, pero de buena calidad y relativas a su noción de *bien vivir*.

Un aspecto fundamental del modo de ser guaraní es la relación con la tierra: esta no es un simple espacio de vivir y cultivar, es también es espacio de producción mítica, el lugar de vivencia cultural y religiosa. Algo que netamente se relaciona con los quechuas, referidos por Mariátegui. La cuestión de la tierra perfecta, la tierra sin males, la tierra ideal o el ideal de la tierra forman para los guaraníes el modo de ser, o *Penderecó* (Brighentti, 2010).

La noción misma de *territorio* está involucrada con la noción “religiosa” de la tierra, siendo notable que el calendario laboral respecto a la plantación y cosecha de los principales alimentos está totalmente articulado con los mitos y narrativas transmitidos por los *Xeramoí* (ancianos). Y hoy, en muchas aldeas, por las escuelas interculturales que trabajan con contenidos nativos.

El Tekoha es el lugar donde es posible realizar el modo de ser Guaraní, Teko, la manera de ser, envuelve la cultura, las normativas, el comportamiento, los costumbres. El Tekoha con su materialidad terrena, es sobre todo una interrelación de espacios culturales, económicos, sociales religiosos y políticos. (Ladeira, 2007: p.93)

En este sentido, queda clara la actualidad de lo que decía Mariátegui, sobre la relación de los indígenas con la tierra:

La tierra siempre fue la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra; siente que “la vida viene de la tierra”, y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y aliento labran y fecundan religiosamente. (Mariátegui, 1980, p.47)

## Movimiento indígena en los años 1980

El periodo llamado de redemocratización brasileña empieza con la amnistía concedida a los presos políticos, luego el retorno de la elección en las provincias y las elecciones nacionales. Este periodo es marcado por una democratización restringida de los aparatos demoburgueses, entre los cuales se debe considerar la Asamblea Nacional Constituyente, en el final de la década de 1980. De ella emergió el texto final, aprobado en 1988, en el cual encontramos, de hecho, algunas de las grandes conquistas de los movimientos populares brasileiros, entre los cuales, el movimiento indígena. Pero esa Asamblea no observó los ritos clásicos, digamos: no hubo una elección para representantes, sino que se pasó a los diputados elegidos para los trámites ordinarios de la casa legislativa la tarea de proponer el texto. Como manera de contraponerse a ese trazo del régimen autoritario que solo daba permisión para ciertas proposiciones, los movimientos populares y algunos partidos progresistas decidieron participar a través de *enmiendas populares*, es decir, iniciaron un proceso de plebiscito (consulta popular) sobre las más diversas cuestiones de los movimientos populares. La cuestión indígena ganó la simpatía de diversos sectores poco afectos al tema indígena, teniendo el protagonismo de la UNI (União Nacional Indígena), y de los indigenistas agrupados en la ANAI (*Associação Nacional de Apoio ao indio*) y CIMI (*Conselho Indigenista Missionario*). El tema del protagonismo indígena, blanco de debates intensos entre indigenistas y antropólogos desde los años de 1940, se hizo presente en el proceso mismo de las enmiendas populares y su presentación a los diputados, teniendo fuerte repercusión en la prensa internacional, como algunos de ustedes quizás lo recuerden (pienso en el discurso de Ailton Krenak, pintando su rostro con urucun,<sup>3</sup> en el Pulpito de la Asamblea, tras la entrega de la enmienda popular con 45 mil firmas. En este escenario, la aprobación de los artículos 231 y 232 fue considerada una gran conquista. Lo principal ganó de estos artículos es que rompen en definitiva con la tutela de los indígenas, transformados en ciudadanos plenos: gozando de derechos de organización, representación y acceso a todos los demás derechos sociales previstos para toda la población. Además, y es eso lo que nos interesa aquí, pasaron a tener el derecho a territorios que tradicionalmente ocuparon. Si no, veamos:

Son reconocidos a los indios su organización social, sus costumbres, su lengua y tradiciones, bien que los derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, compitiendo al estado federativo demarcar arlas, protegerlas y garantizar todos sus bienes

---

3 Planta de la cual se extrae una tintura para pinturas e insignias corporales.

Y, más adelante: La tierra tradicionalmente ocupada pelos indígenas se destina a su posesión permanente, cabiéndoles el usufructo exclusivo de las riquezas del suelo, de los ríos y de las lagunas ahí existentes.

La aprobación de estos artículos no se dio sin polémica: los puntos de mayor embate fueron las demarcaciones, la cuestión de la minería y el tema de los indígenas *aculturados*. La garantía formal del derecho al territorio y a sus recursos es lo que quiero remarcar, a la luz del planteo mariateguista. En las conquistas formales de gran importancia está el derecho a organización propias, rompiendo con el estatuto de la tutela, lo que remite a la noción de protagonismo indígena, muy netamente anunciado por Mariátegui, en 1928: “La solución del problema indígena tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios. Ese concepto conduce a ver en la reunión de los congresos indígenas un hecho histórico” (Mariátegui, 1980:49).

Es importante subrayar que, a pesar de poseedores de las tierras reconocidas, los indígenas no tienen la propiedad de las tierras, lo que es prerrogativa del Estado nacional. A partir de este artículo surgieran una serie de ordenamientos posteriores, referentes al proceso de reconocimiento (“proceso demarcatorio”), que establecen los detalles del proceso político-administrativo, siendo el Poder Ejecutivo (es decir, los que estén en comando de la nación) lo responsable. En ese proceso toman parte antropólogos, una vez que se exige un laudo técnico, y los indígenas, que deben participar de los trabajos de reconocimiento y concordar con el texto final. Hay otros puntos que inciden directamente sobre los pueblos indígenas que derivan de la Constitución que no discutiré aquí, y que envuelve la articulación entre derechos universales y derechos diferenciados, ambos incidiendo sobre los indígenas, y, muchas veces, generando una división entre movimientos de la clase trabajadora y movimientos étnicos.

Entre los años de 1992 y 2000 fue *demarcada* una gran parte de las tierras indígenas actualmente existentes, justamente en la región amazónica. Durante la corta duración del gobierno neoliberal de Collor de Mello, se hizo el reconocimiento de mayor número de territorios bajo el liderazgo de su ministro de medio ambiente, José Lutzemberger, ecologista que estuvo delante de ese proceso y consagró el Parque Nacional del Xingú, donde residen cerca de 888 indígenas en TIs legalizadas, así como en la Amazonia, donde están cerca de 98% de las TIs. Su sucesor, el ultra liberal Fernando Henrique Cardoso, mantuvo una política de demarcaciones que, si bien disminuyó en ritmo, permitió un cierto optimismo alimentado por posibilidades de trabajo profesionalizado, en varios ámbitos. En ese periodo, ocurrieron reformas administrativas que limitaron la acción del Estado, bajo modificaciones administrativas y reducción de fondos

públicos. Las tierras indígenas fueron, sin embargo, demarcadas, pero eso ocurrió bajo presión internacional y de recursos externos para pagar los servicios de equipos o expertos. En ese sentido, se entiende por qué la mayoría de las tierras homologadas están situadas en la Amazonia legal, área prioritaria para apoyos de las agencias multilaterales de cooperación, responsables por aportes financieros.

Desde el punto de vista de la comunidad de antropólogos, en particular, se abrió una especie de *campo de trabajo* asociado con el "activismo", tanto en el mercado de proyectos a través de fondos públicos cuanto de cooperación internacional, que ayuda a comprender un poco el proceso de despolitización de la época anterior. La fragmentación típica de ese proceso de *onguización* de los movimientos se articuló bien con la característica de los pueblos indígenas, si bien consideramos la existencia de docenas de etnias y lenguas, dispersas en el vasto territorio, y tuvo como problema mayor, en mi visión, la retomada de las pautas políticas del tema de la tierra.

Esta es una observación muy importante, que se relaciona con varios factores políticos y teóricos y no solo con los movimientos indígenas, ni exclusivamente con el indigenismo situado a su alrededor. Retornaré a este tema más adelante.

## **Los inicios del siglo XXI**

La elección de Luis Ignacio Lula da Silva en Brasil, en 2002, fue un acontecimiento muy festejado por la mayoría de los movimientos populares, desde el MST hasta el sindicalismo combatiente y autónomo de aquel entonces. La trayectoria de su principal líder, candidato a la presidencia desde los años de la apertura democrática y en la campaña por las elecciones directas, en 1984, estuvo visceralmente articulada con la historia del *Partido dos Trabalhadores (PT)* y de la CUT. Su llegada al poder fue, sin embargo, posibilitada por una alianza con el Partido Liberal, y una modificación significativa en el proyecto propuesto para aquel entonces, expresado en un documento titulado *Carta a los brasileños*, de junio de 2002. De hecho, es importante considerar que, en aquel entonces, el PT y la CUT hegemonizaban el campo de los movimientos sociales de cariz popular (sindicatos, campesinos, movimientos de mujeres y feministas, afrodescendientes e indígenas, pacifista y ecológico, entre otros). Se crearon secretarías especiales para tratar temas populares, como es el caso de la Secretaría de las Mujeres, la Secretaría de políticas para la inclusión racial y el Ministerio de las Ciudades. Y, de una manera general, en los primeros meses estos órganos fueron espacios creativos y promisoros de ejecución de los derechos constitucionales progresistas: reforma urbana, derechos de las mujeres, control de transgénicos y pesticidas, demarcación de tierras indígenas y cimarrones, reforma agraria, con la participación de los movimientos en las decisiones. Sin embargo, rápidamente las propuestas



progresistas fueron dando lugar a acuerdos económicos igualmente manifestados en la “Carta a los brasileños”: el gobierno no quería/no iba a promover “ninguna ruptura con los contratos”, ni tampoco “amedrentar a los inversores”. La promesa de crecimiento económico en los marcos del capitalismo dependiente alzó Brasil en el campo de la reprivatización de la economía, y “el agro negocio” se tornó uno de los principales actores de la política económica, junto con el capital financiero, cuyos representantes estaban presentes en el equipo económico del Gobierno.

En los inicios del siglo XXI, el ritmo de las demarcaciones sufrió una caída significativa: los dos gobiernos de Lula da Silva y los dos (j) de Dilma Rousseff fueron muy reticentes en lo que se refiere a las demarcaciones. En ese periodo, crecieron los conflictos en torno de áreas donde vivían indígenas, y los procesos de reconocimiento fueron siendo objeto de estancamientos jurídicos y políticos, retardando el encadenamiento previsto por las normativas jurídico-administrativas. El resultado de esa política en términos cuantitativos es que ambos gobiernos democrático-populares demarcaron la mitad de los territorios en comparación a sus antecesores. Los indígenas tuvieron, en ese período, grandes enfrentamientos con los gobiernos federales, en lo que atañe a los grandes proyectos de infraestructura, en particular, las hidroeléctricas de Belo Monte, Tapajós y Rio Negro. En esos años también tuvo inicio el proceso de merma de tierras ya validadas e intentos de alteración en los marcos legales en el sentido de modificar el artículo 231, cuya mayor parte vino de políticos de partidos de oposición al gobierno, sin menospreciar algunas iniciativas desde el Ejecutivo en el mismo sentido, que, en nombre de la gobernabilidad, quiso evitar conflictos con la burguesía agraria financiera. Esta siguió sus proyectos de avance en acumulación sin frenos. En las áreas urbanas, donde, como vimos, viven muchos indígenas – sea de manera permanente o transitoria – hubo eventos relacionados a las Obras de la Copa Mundial (entre 2011-2013), como el Museo del Indio, en Rio de Janeiro. Articulado a estos procesos, creció la violencia en el campo: en las áreas donde reina absoluto el agro negocio- como en el centro oeste y el sur del país. En estas regiones se observa el aumento del número de muertes violentas, distribuidas entre accidentes, asesinatos y suicidios, como lo demuestran los informes de los organismos de Derechos Humanos.

No es posible hacer un balance de todas las políticas sociales recientes que inciden sobre los pueblos y los movimientos indígenas. Vasta tarea, para la cual necesitamos tiempo, gente y capacidad de reflexión distanciada. Intentaré listar, sin embargo, algunos programas y acciones que son considerados avances en el ámbito de la cuestión indígena. Luego, presentaré muy brevemente datos referentes a la política de combate a la pobreza extrema y la política de demarcaciones de tierras en los últimos años.

Las principales acciones de los gobiernos democrático-populares de Lula-Dilma para los indígenas fueron las siguientes: política de cupos para indígenas y negros en las universidades, creación de *Licenciaturas interculturales indígenas* con becas para los estudiantes, enseñanza obligatoria de historia y cultura indígenas y negra en los currículos escolares, edictos de apoyo para la producción cultural indígena, promoción de encuentros de estudiantes indígenas y realización de la I Conferencia Nacional Indígena.<sup>4</sup>

Dieron continuidad a los programas de salud diferenciada para los indígenas, en el Sistema Único de Salud (SUS) y programas puntuales de apoyo a la agroecología y el desarrollo sostenible en zonas indígenas (PNGATI, entre otros). Durante este periodo, más allá de las iniciativas gubernamentales *stricto sensu*, continuaron proyectos de las ONG y proyectos sociales, de manera fragmentaria, con apoyos eventuales y discontinuos del Estado.

De todos estos proyectos, hubo claros avances en relación con los años anteriores a la Constitución de 1988: la visibilidad de los indígenas en el ámbito de los servicios públicos, ampliación de las políticas de formación intercultural para profesionales, mejoría del acceso a la salud y a la educación, inserción de los indígenas en la “sociedad nacional” en cuanto indígenas, etc. También se destaca la posibilidad de profesionalización de indígenas en las áreas de asistencia a la salud y como docentes en sus propias comunidades, de forma remunerada, algo muy significativo, al contrario de los trabajos eventuales en la agricultura (al igual que trabajadores temporarios o campesinos “*boias-frias*”), en la construcción civil, en agroindustrias y servicios. Todas estas políticas, sin embargo, están relacionadas con el hecho de que la gran mayoría de los indígenas en Brasil son pobres, supervivientes de un largo proceso *de subalternización*, el que contribuye – pero no explica – el perjuicio y el racismo. Como lo dice Mariátegui en su análisis sobre la mentalidad colonial de la casta de los propietarios: “la orgullosa y arraigada convicción del blanco, de la inferioridad de los hombres de color” (Mariátegui, 1980, p.89).

En este sentido, el programa central de los gobiernos de la era Lula no debe ser menospreciado. Según las propias palabras de Lula, se trataba de implementar el combate a la miseria y al hambre:

---

4 Desde 2003, el Gobierno promovió las Conferencias nacionales: de mujeres, de la Salud, de las Comunicaciones, de la Ciudad, de la educación. La última fue la Conferencia Nacional indígena, en 2015.

He definido entre las prioridades de mi gobierno el Programa de Seguridad alimentaria, llamado *Hambre Cero*. Si, al final de mi mandato, todos los brasileños tienen la posibilidad de desayunar, almorzar y cenar, habré cumplido la misión de mi vida<sup>5</sup>

El Programa fue implantado en los primeros días y fue el buque insignia del gobierno. Se trataba de un programa de transferencia de ingresos que intentó articular iniciativas ya existentes en el país, con vistas a efectivamente alcanzar los Objetivos del Milenio. Actualmente se lo considera como totalmente exitoso, ya que ha habido una caída en los índices de miseria en el país, además de requerir bajos costos (1% del PIB). Según datos oficiales, entre 1990 y 2010, el 25,5 % de personas en situación de pobreza extrema bajaron al 3,5%. El Programa *Bolsa Familia* reconoció el rol de las madres en como cabezas de las familias pobres, y les asignó a las mujeres prioridad para obtener el beneficio, algo importante y reconocido como adecuado para la realidad de los pueblos indígenas, inclusive por los propios indígenas considerados en la investigación (Verdún, 2016).

No existen aún datos oficiales que indiquen cómo el programa impactó sobre los indígenas. Un estudio importante, cualitativo y parcial fue desarrollado por antropólogos reconocidos por su seriedad y compromiso, titulado "Estudio etnográfico sobre el Programa Bolsa Familia". Los "consultores"<sup>6</sup> siguieron familias de 7 Tierras indígenas, de distintas etnias y regiones, durante 80 días. Registraron, en casi todos los casos, un bajo grado de información sobre el programa, y notaron que una gran parte de los indígenas de estas Tierras Indígenas no recibían el beneficio. Sin embargo, como suele ocurrir en muchas zonas indígenas, la pobreza era compartida por todos los miembros, pero el *beneficio* – expresado en ser dueño de la tarjeta bancaria – no lograba alcanzar un 50% de las familias. Y, a veces, el tener la tarjeta no aseguraba el acceso al monto mensual.<sup>7</sup> Las razones para ello eran varias: muchos indígenas reciben la tarjeta bancaria, pero no disponen de recursos para acceder a ella: los bancos o cajeros automáticos están muy lejos de sus casas. En los casos de las tierras ubicadas en la Amazonia, eso adquiere proporciones irreales en términos

---

5 Esta prioridad se originó de la propia figura del presidente: hijo de una familia de migrantes, nacido en una de las regiones más pobres de Brasil, trabajador en la mayor ciudad del país, Lula vivió en carne propia la miseria. Perdió su dedo meñique trabajando en una fábrica, como tantos obreros en el capitalismo industrial, y también perdió a su primera esposa embarazada esperando atención en un hospital público en los años 60.

6 Término usado en informes para los antropólogos, que expresa una forma muy particular de relación laboral que se instituyó entre los antropólogos, en particular, como dicho antes, en los años ultraliberales: contrato de profesionales con alta calificación por tiempo determinado.

7 R\$180,00 (U\$45 en promedio) mensuales.

de tiempo y gastos con transporte, pero incluso en zonas cercanas a las ciudades se desestimula la búsqueda del beneficio. Un hito más dramático y común es la retención de las tarjetas por comerciantes locales, que toman las tarjetas para acceder a los valores, causando el endeudamiento de los indígenas, algo muy común en zonas rurales de nuestro continente y a los que Mariátegui menciona en su caracterización del sistema de yanacozgo. Sin hablar de dificultades de comprensión lingüística presentes en varios casos, una vez que las mujeres son priorizadas para el retiro de los pagos, y, en general, manejan precariamente el portugués.

Es cierto que este estudio es muy puntual, pero no encontramos otras referencias al tema de la pobreza entre las poblaciones indígenas que pueda indicar si, a pesar de la baja incidencia de demarcaciones de tierras, hubo un crecimiento de las condiciones de supervivencia mínimas de los pueblos. Yo diría - corriendo el riesgo de equivocarme - que la ausencia de estudios de mayor amplitud expresan la probabilidad de que la situación de pobreza de los indígenas en Brasil no haya cambiado significativamente, por lo menos no a través de este Programa. Los datos recabados también revelan eso.

### **El problema de la tierra**

Es necesario considerar otros elementos de la totalidad social para comprender mejor lo que pasó. En el caso del “boom” de tierras demarcadas en las épocas de los gobiernos declaradamente neoliberales, la presión internacional es una de las explicaciones, articulada con la operacionalización del nuevo marco legal que exigió, por las malas o por las buenas, un crecimiento líquido en el número de las tierras demarcadas.

Pero ¿qué paso con la entrada en escena de los gobiernos demo-populares? Si uno mira los datos “brutos”, nota que, paradójicamente, el gobierno cuya relación con los sectores populares era obvia fue justo aquel que demarcó menos tierras.

En el litoral sur, donde viven los Mbyá Guaraní, la violencia creció, instigada por sectores vinculados al capital inmobiliario, que ve esa región como su “gallina de los huevos de oro”.

### **Volver a Mariátegui**

En estos 90 años que nos separan de Mariátegui y de su obra prima, y considerando además las tantas millas que nos separan – brasileños y peruanos, indígenas y djurua, ¿qué decir de los planteamientos de Mariátegui? Observo lo siguiente:

Do ponto de vista socialista estudamos e definimos o problema do índio, começamos por declarar absolutamente superados os pontos de vista humanitários ou filantrópicos, nos quais, como um prolongamento da *batalha apostólica do padre de Las Casas* se apoiava a *antiga campanha pró-indígena*. Nosso primeiro esforço tende a estabelecer seu caráter de problema fundamentalmente econômico (...) *não nos contentamos em reivindicar o direito à educação, à cultura, ao progresso, ao amor e ao céu. Começamos por reivindicar, categoricamente, seu direito à terra*. Esta reivindicação perfeitamente materialista deveria bastar para que não nos confundissem com os herdeiros ou repetidores do verbo evangélico do grande frade espanhol, a quem, no entanto, tanto materialismo não nos impede de admirar e estimar fervorosamente. (Mariátegui, 2010: 67[1928])

Creo que destacué, aunque tímidamente, las diferencias entre los indígenas de aquí y los de las tierras bajas. Sin embargo, considero que estamos otra vez en una época de rescatar lo que tenemos en común, nuestra historia, nuestra dependencia, nuestras fragilidades y nuestras fuerzas. Tenemos gentes, agua, tierras, riquezas naturales que podrían garantizar nuestra soberanía alimentaria, nuestras singularidades étnicas y culturales. Tenemos experiencias históricas importantes, anticoloniales y anticapitalistas, a partir de la cuales podemos integrar – no sin tensiones – los planteos del feminismo, de la negritud, de la naturaleza, de los pueblos indígenas actuales. En este contexto, recuperar los Siete Ensayos significa, a mi juicio, reinterpretar la realidad latinoamericana a la luz de esos retos actuales y urgentes. En el inicio del siglo XX, en el que vivió El Amauta, la revolución era todavía un horizonte cercano - la Rusia soviética pulsaba de un lado del globo, mientras que en el otro, se escuchaban los ecos de la Revolución Mexicana. Hoy, al mirarnos, la barbarie se presenta más cercana a nosotros que el socialismo. No obstante, desde una perspectiva dialéctica, quizás estamos en un momento singular, en el que el “topo” está por salir de los subterráneos de la tierra convocándonos a “poner toda nuestra sangre en nuestras palabras y acciones”.

Para Mariátegui, revolucionario convencido de que la realidad se transforma desde dentro de sí misma, un proyecto socialista y revolucionario debía desarrollar, ampliar y sistematizar elementos que ya se encuentran en la sociedad y que son parte de la identidad, las prácticas, las tradiciones, la cultura (la cotidianidad, finalmente) de las clases subalternas (Mazzeo, 2008: 177).

En ese sentido, yo diría con seguridad que los Guaraní y, quizás, los pueblos indígenas de Brasil de una manera general, viven un proceso muy particular hoy en día, en el sentido de pérdida de ilusiones: con gobiernos que no lograron enfrentar el capital, con el Estado que no logró cumplir la Constitución y quizás,

con los aportes teóricos y políticos que insistan en mantener esa visión, demasiado lejana de las raíces del problema indígena en Nuestra América y, por lo tanto, de lo que planteaba nuestro querido Amauta hace 90 años.

### **Referencias Bibliográficas**

ALIMONDA, Héctor. La ecología política de Mariátegui: buscando una herencia en Lima. *Tareas*, CELA, Panamá, 2006.

BAEZ-JORGE, Félix. Antropología e indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad. In: PORTILLA, Miguel León. *Motivos de antropología americanista*. FEC, México, 2002.

BARTOLOME, Miguel. *As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político*, Rio, UFRJ, *Revista Mana*, n12, abril de 2006.

BRIGHENTTI, Clovis. *Estrangeiros em sua própria terra*. Chapecó: Editora Argos e UFSC, 2010.

CIMI. *Relatório Violência contra os povos indígenas*. Brasília, CIMI, 2016.

GALEANO, Eduardo. *Ser como Ellos*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

GROS, Christian. Indígenas os campesinos? ¿Pueblos de la selva o pueblos de la montaña? Viejas cuestiones, nuevos debates. In: *Revista colombiana de Antropología*, n 49(1), 2013, p.45-65.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar pela luz: território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: Editora da Unesp, 2007.

LOWY, Michael. *O marxismo na América Latina*. São Paulo: Perseu Abramo, 2001.

MATOS, Maria Helena Ortolan. *Rumos do movimento indígena brasileiro contemporâneo*. Tese de Doutorado em Ciências sociais. Campinas, UNICAMP, 2006.

MELIS, Antonio. *Leyendo Mariátegui*. Lima: Biblioteca Amauta, 1999.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1980.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação sobre a realidade Peruana*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010.

MAZZEO, Miguel. Los elementos del socialismo práctico: un concepto productivo y necesario para pensar el socialismo del siglo XXI. In: *Ponencias Simposio Internacional "Siete Ensayos 80 años"*. Librería Editorial Minerva, Lima 2009.

VERDUN, Ricardo. *Estudo etnográfico sobre o Programa Bolsa Família*. Brasília, MDA/ UNESCO, 2016, 150p.





## MARIÁTEGUI EN LA ÓRBITA DECOLONIAL

**Víctor Hugo Pacheco Chávez<sup>1</sup>**

Doctorante del Posgrado en Estudios Latinoamericanos.  
UNAM. México.

*Mariátegui: desde el principio es el combate*

En una divagación de Luis Bello encuentro esta frase: “Conviene corregir a Descartes: combato, luego existo”. La corrección resulta verdaderamente oportuna. La formulación filosófica de una edad racionalista tenía que ser: “Pienso, luego existo”. Pero a esta edad romántica, revolucionaria y quijotesca, no le sirve ya la misma fórmula. La vida, más que pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es combate. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe. Y la única fe que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa.

José Carlos Mariátegui, *El alma matinal*

Sin lugar a dudas esta fe combativa puede ser una de las características de la vida y obra de José Carlos Mariátegui. En esta corrección que el Amauta hace a Descartes, a través de Luis Bello, podemos ver el despliegue de una subjetividad que hace de la combatividad un programa bajo el cual se deben de mirar todas las dimensiones de lo social. Mariátegui pensó que era el ensayo la mejor manera en que se podían encarar las posturas de su tiempo. Y es que desde sus inicios el ensayo postuló, de alguna manera, la fusión de la vida y el texto, de la carne que se vuelve verbo. Esta característica ya la encontramos en ese gran ensayista del siglo XVI, Michel de Montaigne, quien en la “Advertencia” de sus *Ensayos*, nos decía: “Así, lector, sabe que yo mismo soy el contenido de mi libro, lo cual no es

---

1 Candidato a doctor del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos-UNAM. Correo electrónico victor29hugo29@gmail.com

razón para que emplees tu ocio en un asunto tan frívolo y tan baladí”.<sup>22</sup> Conocerse para conocer el mundo es quizá el punto de Arquímedes desde donde se pretende mover al mundo.

Esta manera de concebir la vida y la obra como una misma cuestión Mariátegui la va a tomar de un autor más beligerante que Montaigne, de Friedrich Nietzsche. Vale la pena señalar que no hay que tomarse lo dicho por Montaigne al pie de la letra pues como bien señala Juan José Arreola, la exaltación del yo en Montaigne tiene es una necesidad pues a través de un “yo auténtico, suele abrirse paso la humanidad”.<sup>33</sup> Como sabemos esta búsqueda de lo auténtico esta potenciada en Nietzsche como voluntad de poder, pero más allá de las lejanías y cercanías, Mariátegui no oculta su intención, sino que la pone por delante:

Muchos proyectos de libro visitan mi vigilia; pero sé por anticipado que sólo realizaré los que un imperioso mandato vital me ordene. Mi pensamiento y mi vida constituyen una sola cosa, un único proceso. Y si algún mérito espero y reclamo que me sea reconocido es el de –también conforme un principio de Nietzsche— meter toda mi sangre en mis ideas [... y más adelante] Otra vez repito que no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones. Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano. Estoy lo más lejos posible de la técnica profesional y del espíritu universitario.<sup>44</sup>

Desde este despliegue de la subjetividad combatiente se puede ver que el discurso de Mariátegui es un discurso de intervención –de intervención política para ser más precisos. Así, esto que Mariátegui reclamaba que se le leyera con fe combativa, ha dado como resultado que su recuperación sea igualmente una recuperación siempre intervenida por una determinada postura teórica y/o política. Incluso en su tardía difusión podemos ver esa omisión como parte de un debate con las tradiciones teórico-políticas de su tiempo como el comunismo y el civilismo. Podríamos decir que después de la década de los sesenta, que se va a generalizar su difusión, siempre hubo la necesidad de ubicar a Mariátegui con la tradición política revolucionaria de ese tiempo y con su figura histórica como movimiento obrero, es pues ese el sentido de un texto como el que elaborará Aníbal Quijano en 1979 con el sugerente título de “Encuentro y debate”. ¿Encuentro

---

2 Michel de Montaigne, *Ensayos escogidos*, México, UNAM, 2018, p. 31.

3 Juan José Arreola, “Prólogo”, en Michel de Montaigne, *Ibid.*, p. 16.

4 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, ERA, 1979, p. 13 y 14.

y debate con quién? ¿O entre quiénes? Entre Mariátegui, la tradición marxista y el movimiento obrero peruano.

### *Pensar desde la derrota*

Sin embargo, ya para la década de los 80 esa pregunta estaba en plena crisis pues la derrota política del movimiento obrero y el estancamiento económico y político de la región, hicieron que el interés por la figura de Mariátegui cambiará. El Amauta sirve en esta década para pensar más allá de la "crisis del marxismo" porque justamente su reflexión nunca estuvo atada al canon, sea este el desarrollo de las fuerzas productivas (en el marxismo fordista), el marxismo como método para cualquier objeto (en la herencia lukacsiana), ni mucho menos como ciencia de lo histórico (su diálogo con la cultura no marxista: psicoanálisis, cine, literatura). Es como si Mariátegui hubiera tomado el transporte al futuro y el conjunto de sus intervenciones anunciara, de hecho, la necesidad de despejar a la teoría de su determinismo, su inspiración totalizante, amén de practicar un diálogo fecundo con la así llamada "cultura burguesa". El de Mariátegui como señaló en su momento Alberto Flores Galindo Flores Galindo, fue un marxismo que "nunca aspiró a constituirse en una 'marxología', ni le interesó la fidelidad a la cita o a la rigurosidad en la interpretación. Utilizó a Marx, en el sentido más egoísta de la palabra, lo empleó como un instrumento, sin temer nunca derivar en una herejía o infringir alguna regla".<sup>55</sup> Pero lo utilizó en un contexto determinado, en una coyuntura siempre precisa, en un espacio que rompe con todo eurocentrismo, como podemos ver ya claramente en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

Agotado el horizonte de sentido del siglo XX, esa no correspondencia entre un movimiento obrero y su tradición política, se comenzó a abrir lentamente otro horizonte de sentido que tiene como correlato el ascenso del movimiento indígena en la zona andina (en Ecuador primero y luego en Bolivia, principalmente), aunado al impacto del surgimiento del zapatismo en México, abrió una etapa de lucha por el reconocimiento de los pueblos y las comunidades originarias. El ascenso de los llamados gobiernos progresistas y la llegada de Evo Morales al poder, podrán una nueva manera de enfocar la lucha política en la región. Aquí, permítase un paréntesis esta etapa que se ha dado en llamar de transición epistemológica, es decir, como un periodo en el cual simplemente se pasó de un esquema interpretativo de la realidad a otros varios fragmentados y relativos, fue más bien toda una etapa sistemática de represión del pensar.

---

5 Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima, DESC, 1980, p. 53.

Ya habíamos apuntado que parte de la derrota política de los sesenta y ochenta del siglo XX obligó a un cuestionamiento del pensamiento social latinoamericano, pero decir esto es sólo una parte de la cuestión. La otra parte tiene que ver con que la derrota estuvo acompañada o propiciada por las dictaduras que se instalaron en América latina y el Caribe. Este proceso de gobiernos dictatoriales y militares representó la persecución, exilio y asesinato de muchas de las mentes pensantes de la región. La represión también alcanzó a las Universidades y a los centros de investigación críticos. El cierre de estos centros de conocimiento, la quema de libros, la intervención directa del gobierno en los asuntos del saber, es algo que no se debe de olvidar. Así, esto no solo fue una evolución pasiva en las estructuras, esquemas y modelos de entender la realidad, sino una franca ofensiva y en varios países la eliminación del pensamiento crítico. La década de los noventa mientras en varios países fue el restablecimiento de las academias como centros autónomos del gobierno, en países como Perú o Haití envueltos en las lógicas de violencia de fines del siglo XX, el golpe fue más duro con la intelectualidad crítica.

En términos de las ciencias sociales, la derrota en que se sumergió el pensamiento crítico, a decir, de una joven académica mexicana, Verónica R. López Nájera, los años noventa significaron una reoccidentalización de las ciencias sociales. Es decir, si ya en la década de los ochenta se había comenzado a criticar el eurocentrismo de las ciencias sociales, una década después con el discurso de la globalización y del fin de la historia se vuelve nuevamente en muchos casos a posiciones eurocéntricas para explicar la historia y el desarrollo de nuestros países.<sup>66</sup> Sin embargo, a la par de esta reoccidentalización hay movimientos diversos que tratan de mantenerse como contrarios a esta lógica celebratoria del capital. Quizá dentro de las vertientes que desde América Latina podemos ubicar como discusiones que tienen en el fondo esa matriz cuestionadora del eurocentrismo, del colonialismo y del capitalismo están los estudios de la subalternidad, los estudios pos/des/decoloniales, los estudios de la comunalización o autonómicos.

---

6 Verónica Renata López Nájera, *Derrota política, crisis teórica y transición política. Los estudios pos/de/decoloniales en América Latina*, México, FCPyS-UNAM, 2018, p. 51-105.

*La órbita decolonial*

En este largo trazo que hemos presentado la obra de Mariátegui vuelve a estar presente. Tanto en los discursos celebratorios como en los críticos. Por ello no sorprende si uno mira que en los trabajos sobre Mariátegui que se realizaron en las décadas de los noventa del siglo XX y principios del siglo XXI, varios hayan caído en el canto de las sirenas de la posmodernidad y hayan ubicado a Mariátegui como un cuestionador radical del proyecto moderno. Entre aquellos que han tratado de situar el trabajo de Mariátegui en el horizonte posmodernos tenemos a Jeffrey Klaiber quien en un breve ensayo, bastante cuestionable, ofreció una reflexión en la cual Francis Fukuyama y Mariátegui tenían puntos en común, a saber la cuestión de que lo que prima en su pensamiento no es una visión economicista sino que ponderan la cuestión del espíritu humano como elemento que prefigura los cambios en la sociedad. Además de que habría cierto acercamiento en el sentido de que en Fukuyama el hombre libre sería aquel que lucha por la democracia, sin dejar de observar que advierte el peligro que conquistada esta al momento en el que escribe, quizá la sociedad deje de ser una sociedad de libertad al poder caer en cierto conformismo, mientras que para Mariátegui precisamente está expuesta una idea en la cual el capitalismo europeo agota el espíritu de cambio y transformación, el cual va a estar representado por el capitalismo norteamericano, el autor advierte que para Mariátegui el espíritu de cambio no estaba solo en Rusia sino también en Nueva York y que este último tendría la decisión final.<sup>77</sup> José Ignacio López Soria me parece ha llevado más lejos esta relación con la lectura posmoderna pues en su *Adiós a Mariátegui*, efectúa una lectura en la cual Mariátegui es ya un pensador del cual hay que despedirse porque con la crisis de la modernidad no sólo entró en crisis la civilización sino también las coordenadas bajo las cuales había que leer la historia. Así pues, en López Soria tenemos que aferrarnos a Mariátegui es aferrarnos a las premisas de un pensamiento que ya no puede explicar la realidad.<sup>8</sup>

Todo este rodeo por la manera en que se ha desplegado la ciencia social latinoamericana nos lleva al punto central de la ponencia. Como la recuperación teórica de Mariátegui no está exenta del debate en torno a su figura y su pensamiento cual es la recuperación que se hace desde el debate de la colonialidad. Me parece que hay algunos puntos que si bien están presentes en la obra de Mariá-

7 Jeffrey Klaiber, "Mariátegui, Fukuyama y el fin de la historia", en Gonzalo Portocarrero, Eduardo Cáceres y Rafael Tapia (eds.), *La aventura de Mariátegui. Nuevas Perspectivas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

8 José Ignacio López Soria, *Adiós a Mariátegui: pensar el Perú en perspectiva posmoderna*, Lima, Fondo Editorial del Congreso, 2007.

tegui se han tomado como vetas por las cuales el pensamiento decolonial puede ir avanzando a partir de una recuperación crítica de lo esbozado por el Amauta.

### *Algunos puntos de la recuperación de Mariátegui en la órbita decolonial*

I

Un primer tema me parece el asunto de la racionalidad otra, que va en sintonía con la crítica al eurocentrismo. Aunque el debate sobre la racionalidad en Mariátegui ya comenzaba a prefigurarse en los trabajos de los años setenta, como se puede ver en los textos de Robert Paris.<sup>9</sup> Desde la óptica decolonial no es sólo asumir una crítica al cientificismo sino cuestionar de una manera radical el eurocentrismo. Uno de los autores que puso a Mariátegui en esta perspectiva fue Aníbal Quijano. Para quien desde inicios de los noventa pensar junto a Mariátegui sería pensar las condiciones de posibilidad de una racionalidad alternativa. Me parece que en este sentido hay dos textos que son claves para este movimiento en Quijano, uno es el prólogo que realiza a la compilación que realizó FCE sobre el Amauta, en donde postula de manera breve que uno de los problemas fundamentales de su pensamiento es la crítica que hace a la herencia occidental de pensar el logos y el mito de manera separada, contrario a ello nos dice que en Mariátegui podemos encontrar una racionalidad que trata de integrar el mito como elemento fundamental.<sup>10</sup> Este punto es interesante ya que desde aquí, y de manera más precisa en su texto de 1995: "El marxismo de Mariátegui"; podemos ver que la manera en la cual Quijano ve la articulación de logos y mito, no le confiere a este último únicamente el sentido soreliano que muchos han debatido, como movilizador de las fuerzas humanas, sino que lo pone en el estatus de ser un elemento configurador de sentidos, en el cual si hay una posibilidad de plantear una racionalidad alternativa esta se encuentra en que de suyo el *mundo* aparece ya como en conflicto por la hegemonía de algunas de ellas. Así más que inventar una racionalidad alternativa el asunto está en cómo integrar o vincular otros modos configurar sentidos. Hablar del mito del socialismo implica no sólo quedarse en la parte de asumir el socialismo como movilizador político sino que al hacer la unión del socialismo y del elemento incaico de lo que se habla es de la configuración de un nuevo sentido que no apunte solamente la validación de los aspectos positivos de la modernidad, sino la incorporación de los elementos fundamentales de la comunidad.<sup>11</sup>

---

9 Véanse los dos textos de Paris "El marxismo de Mariátegui" y "Mariátegui: un 'sorelismo' ambiguo", ambos publicados en *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, selección y prólogo de José Arico, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980.

10 Aníbal Quijano, "Prólogo", en José Carlos Mariátegui, *Textos básicos*, México, FCE, 1991.

11 Aníbal Quijano, "El marxismo de Mariátegui", en David Sobrevilla Alcázar, *El marxismo de José*

Por su parte Cesar Germana seguirá la línea ya trazada por Quijano para pensar la cuestión del socialismo indoamericano en Mariátegui el cual sería fundamental para ubicar la racionalidad otra. Germana verá que esta racionalidad otra tendrá como fundamento el legado de las culturas indígenas que se puede ver en la comunidad, la solidaridad y la reciprocidad. Pero también señala que hay que poner énfasis en el lugar que la “imaginación” ocupa en la obra de Mariátegui pues, nos dice que esta es otra manera de conocimiento. El papel de la comunidad como elemento prefigurador de esta racionalidad otra, nos dice Germaná, se puede observar como un proyecto socio-cultural que iniciaría con Mariátegui pero que de algún modo se expresa también en la obra literaria de José María Arguedas:

Lo que José María Arguedas expresaba en su obra era una tendencia profunda de la realidad peruana donde convergían dos tradiciones culturales: la andina y la occidental. En ella se fundaba una nueva racionalidad. Como A. Quijano ha señalado, esta integra la “reciprocidad y la solidaridad” andinas y la “libertad y la democracia” occidentales. En la sociedad peruana por las particulares condiciones de su formación, esta tendencia ha estado actuando permanentemente. En los momentos de crisis, cuando los patrones del conjunto social no han sido capaces de mantener la estabilidad de la sociedad, emergen esas formas diferentes de vida social. La década del veinte fue un periodo fue un periodo de esas características y José Carlos Mariátegui fue capaz de aprehender esa racionalidad alternativa. En los años sesenta en una coyuntura parecida; José María Arguedas la expresó en la obra literaria de ese momento.<sup>12</sup>

## II

Este punto de la comunidad hay que poner mucha atención. ¿Cómo entender la comunidad? ¿Cómo una esencia que ha estado ahí inmutable? ¿Cómo una organización social que ha sobrevivido sin modificaciones a lo largo del tiempo? Este ciertamente es un debate que hoy en día debe de ponerse en múltiples dimensiones. Me parece que esta apuesta por la comunidad. En un congreso organizado en México en 2015, donde se debatió sobre el concepto de *comunalidad*, John Holloway llamaba la atención sobre la recuperación tan entusiasta y poco crítica de esta categoría, en general él más bien hablaba de la comunidad:

---

*Carlos Mariátegui*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1995.

12 César Germaná, *El “Socialismo indo-americano” de José Carlos Mariátegui: proyecto de reconstrucción del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Amauta, 1995, p. 248.

¡No! ¡No! ¡No! Siento que es algo que alguien tiene que decir y voy a aprovechar mi posición aquí para decir no. Cuando veo lo que aquí estamos haciendo, digo ¡wow! Y felicitaciones a los y las organizadoras de este evento. Y al mismo tiempo siento que hay algo que falta. Y lo que falta, tal vez, es el NO [...] veo en el evento un consenso masivo y cuando eso pasa me da miedo. Obvio no es así, hay diferencias y se van a desarrollar en estos días [...] Lo común, un concepto necesario, tal vez, para pensar la lucha, pero vago [...] Lo más importante que hay que decir de lo común es que no existe. No existe porque vivimos en una sociedad basada en la destrucción de la comunalidad. El capitalismo, donde desafortunadamente estamos viviendo es un movimiento de destrucción de la comunidad y de recomponerla sobre la base del dinero y de la mercancía. La mercancía y el dinero, relación central de las relaciones de las personas en la sociedad actual, es un movimiento que destruye las relaciones de lo común todo el tiempo. O, en otras palabras, lo común si existe, pero sólo existe negativamente. Solamente existe como movimiento contra su propia destrucción, como comunizar [...]<sup>13</sup>

Este llamado de Holloway a no romantizar la comunidad y a no darla como algo totalmente presente es algo que se debe tener en cuenta. Para empezar hay que apuntar, que ciertamente el debate sobre la comunidad es un debate abierto. Un debate en el cual se juegan varias posturas, desde un romanticismo revolucionario, hasta un romanticismo fascista. En el panorama actual de las luchas latinoamericanas efectivamente hay una *apuesta por la comunidad*. Se trata de colocar a “la comunidad” como el eje central a partir del cual se articulan múltiples veredas, que sin renunciar a la experiencia acumulada, permite ser bisagra entre los movimientos, tendencias y organizaciones con las experiencias de construcción de la estatalidad<sup>14</sup>. Comparte además la potencia de encontrarse en un pie en el marxismo, es decir, insistir en la crítica de la forma mercantil de la vida, sin renunciar a la gestión de la vida cotidiana. A partir de la “comuna de Oaxaca” o la “comuna venezolana”<sup>15</sup> se ha venido perfilando la construcción de los instrumentos necesarios para movilizar las preguntas y las respuestas necesarias ante un tiempo que indicar un giro hacia posiciones más conservadoras.

---

13 John Holloway, “Intervención en el 1er. Encuentro sobre la comunalidad”, visto 11/09/2018, <https://comunitariapress.wordpress.com/2015/10/27/puebla-1er-congreso-internacional-de-comunalidad/>

14 Para la diferencia entre Estado y estatalidad, ver: Gerardo Avalos Tenorio, *La estatalidad en transformación*, México, Ítaca-UAM-X, 2015.

15 George. Ciccariello-Maher, *Building the commune: radical democracy in Venezuela*, London, Verso, 2016.



La apuesta por la comunidad en América Latina la comunidad no sólo es algo contrario al contractualismo (como en los liberales radicales o en las versiones de izquierda como la de Peter Linebaugh),<sup>16</sup> ni tampoco solo una forma social de producción (como en Álvaro García Linera),<sup>17</sup> ni un reducto donde podamos escapar del Estado (como en aquellos que plantean la cuestión del comunalidad, otra variante del autonomismo), ni un horizonte regulativo (como en Badiou y su idea del comunismo),<sup>18</sup> es ante todo un modo de vida, que no deja de parecerse muy cercano a lo que José Carlos Mariátegui establecía, y ya señalábamos en la lectura que hace Germaná, como lo esencia de la comunidad: la cooperación, la solidaridad y la reciprocidad.

Pero, atendiendo a lo que apuntábamos sobre la intervención de Holloway, quizá habría que matizar un poco. No es que ya de suyo todo el ámbito comunitario efectivamente no exista. Sin embargo, aún en esos núcleos comunitarios hoy todavía existentes en las comunidades indígenas habrá que pensarlos en su complejidad, no como espacios puros y alejados del capital. Sino como ámbitos comunitarios que constantemente están asediados por el capital. Y no sólo eso sino que han introducido distintas maneras de relaciones jurídicas, económicas y sociales.<sup>19</sup> Aun así, esta comunidad asediada, maltrecha, devastada, no hay que dejarla de lado, sino hay que procurarla, hay que fortalecerla, más allá de su propia energía que le ha impedido la atomización. Esta comunidad que un autor como Armando Bartra ha llamado la terca comunidad y que está relacionada con las estructuras agrarias y con la forma de reproducción de la vida de los campesinos. Esta terca comunidad no ha dependido de la tecnología, ni del Estado ni de su lugar en la política. La comunidad más que una subclase se ha convertido en una clase aparte, en la segunda clase explotada por el capitalismo.

Es en los espacios plenamente urbanos donde Holloway tiene mucha razón. Ahí la comunidad solo existe como negación. Pero esto más que verlo como algo negativo, habrá que valorarlo en toda su potencialidad política. Así la comunidad

---

16 Peter Linebaugh, *El Manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*, España, Traficantes de sueños, 2013.

17 Álvaro García Linera, *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*, Argentina, Prometeo/CLACSO, 2010.

18 Alain Badiou, "La idea del comunismo", en Analia Hounie (Comp.), *Sobre la idea del Comunismo*, Argentina, Paidós, 2010.

19 Me parece que un buen ejemplo de esto se puede ver en los trabajos de Xavier Albo sobre la comunidad aymara en Bolivia. Véase Xavier Albo, *Desafíos de la solidaridad aymara*, La Paz, Bolivia, La mirada salvaje, 2010; del mismo autor *Pueblos indios en la política*, La Paz, Bolivia, Plural/CIPCA, 2003.

como proyecto político no necesita de su afirmación como forma económica para presentarse, sino que aparece en esos estallidos donde la lucha por lo comunitario se hace presente:

Pero la comunidad no está sólo en el pasado que imaginamos y quizá en el futuro que soñamos. Las comunidades existen y resisten en el presente. Y no sólo las de base agrícola sino también todo tipo de colectivos. Entonces, más que una labor científica sobre las premisas inmutables de lo que algún día fue y algún día será. Avocarse al estudio de la forma comunidad es emprender una reflexión sesgada sobre lo que hoy día es y lucha denodadamente por seguir siendo.

Y para estos colectivos en resistencia ciertamente la comunidad es pasado y es futuro. Pero lo es bajo la forma del mito y la utopía. Imagen ésta de la que no me desmarco sino que por el contrario me afilío.<sup>20</sup>

Esto que señalamos con Bartra, me parece que tiene amplias resonancias con la manera en que Mariátegui establece el problema de la comunidad. Para el Amauta la comunidad vigorosa es aquella que ha podido sobrevivir no sólo a la etapa del imperio incaico, sin aquella que ha permanecido a pesar de los embates de la conquista y de la república, es una comunidad que quizá reducida mantiene ese espíritu colectivista que le dota de un "cuerpo joven y vigoroso". Por supuesto, para Mariátegui eso es el *ayllu*:

Del ayllu antiguo no queda sino uno que otro rasgo fisonómico, étnico, costumbres, prácticas religiosas y sociales, que con algunas pequeñas variaciones, se le encuentran en un sin número de comunidades que anteriormente constituyeron el pequeño reino o "curacazgo". Pero si de esta organización, que entre nosotros ha sido la institución política intermediaria entre el ayllu y el imperio, han desaparecido todos sus elementos coactivos y de solidaridad, el ayllu o comunidad, en cambio, en algunas zonas poco desarrolladas, ha conservado su natural idiosincrasia, su carácter de institución casi familiar en cuyo seno continuaron subsistiendo después de la Conquista los principales factores constitutivos.<sup>21</sup>

Mariátegui lo que está observando es la fortaleza de la comunidad para mantenerse. No piensa que la comunidad sea la misma; ahí tampoco ve ninguna lineali-

---

20 Armando Bartra, *Hacia un marxismo mundano. La clave está en los bordes*, México, Ítaca/UAM, 2016, p. 124-125.

21 José Carlos Mariátegui, *Mariátegui Total*, T. I., Lima, Empresa Editorial Amauta, 1994, p. 187.

dad, lo que sí percibe es que hay cierto “espíritu” que no sólo se ha podido mantener sino que sería también lo que permite una confluencia entre la comunidad y el socialismo. E, incluso va todavía más allá, como señala Miguel Mazzeo, si es posible enraizar el socialismo es porque hay elementos pre figurativos que ya operan en la realidad latinoamericana.<sup>22</sup> Constantemente en el texto “El problema de las razas en América Latina”, y a lo largo de su obra, Mariátegui va a apelar, volvemos a insistir, a la cuestión de la solidaridad y de la cooperación como elementos característicos de ese espíritu de la comunidad. Toda esta discusión me parece que esta sintetizada en la siguiente cita del texto de *Ideología y política* de Mariátegui:

Las comunidades, que han mostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y presencia realmente asombrosas, representan en el Perú un factor natural de la socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación. Aun cuando la propiedad comunitaria pasa a la propiedad individual (...), la cooperación se mantiene; las labores pesadas se hacen en común.<sup>23</sup>

### III

El debate en torno a la obra de Mariátegui como ya mencionamos ha estado ganado por el lugar que esta ha ocupado dentro de la tradición político-cultural del marxismo. Sin embargo, sin sacar al Amauta de dicho posicionamiento, se puede considerar que varios de los debates que propuso en su momento pueden dotarnos de herramientas para pensar la crítica al despliegue de la modernidad/racionalidad, quizá de una manera conflictiva, pero necesaria. La cuestión de la identidad es el referente al que se desprende de la apuesta por el indio impulso dentro de la política peruana. Uno de los modos en los cuales se discutió sobre la identidad fue en la perspectiva de la literatura. La cuestión de la literatura como proyecto político no implicaba sólo una idea de la nacionalidad sino una manera de asumir directamente las posibilidades de la configuración de la civilización. Es decir ¿si el proyecto es una modernidad que se fundamente en lo indígena, no se tendría que escribir también su literatura en lengua indígena? Este problema que es también parte de los debates actuales sobre la identidad heterogénea, abigarrada, híbrida, transcultural.

22 Miguel Mazzeo, *Invitación al descubrimiento de Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*. Lima: Minerva, 2009, p. 165 y 166

23 José Carlos Mariátegui, *Política e Ideología*, Apúd., Armando Bartra, “Pensar la comunidad. Navegaciones en torno al marxismo indianismo de García Linera”, en Álvaro García Linera, *Hacia el gran Ayllu universal. Antología*, Compilación de Wilka Álvaro Zarate, México, Altepétl Editores/ Universidad ARCIS/Biblioteca indígena, 2015, p. 17.

Cuando Mariátegui pone en el centro de la discusión la cuestión del indio, pone el acento en que la gran masa de la población denominada india está excluida de todas las esferas sociales y políticas. Por ello, la reflexión que entable sobre el indio, muestra en el discurso de Mariátegui el doble fracaso del Perú como formación social capitalista y como nación. La relación del problema de la lengua y la nación se vuelve indispensable para encarar la crítica al proyecto civilizatorio de la modernidad. Lo que un autor como Frantz Fanon apuntaba como una lógica del colonialismo, es algo que podemos ver que opera a través de todo el índice de la colonialidad el cual no se establece únicamente en el despliegue de la mundialización como un efecto macro, sino también en los aspectos micros de las relaciones entre los individuos. Así el despliegue de la colonialidad que implicó la aceptación de los valores culturales de la cultura colonialista tendrá en la lengua su punto de apoyo. Fanon decía:

El problema que nos planteamos [...] es el siguiente: el negro antillano no será más blanco, es decir, se aproximará más al verdadero hombre, cuanto más suya haga la lengua francesa. No ignoramos que esta es una de las actitudes del hombre frente al Ser. Un hombre que posee el lenguaje por consecuencia el mundo que expresa ese lenguaje [...]

Todo pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local, se posiciona frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli. Será más blanco en la medida en que haya rechazado su negrura, su sabana.<sup>24</sup>

María Pía Lia ha señalado como el dualismo lingüístico que plantea Mariátegui entre la sierra donde predomina el quechua y la costa donde predomina el castellano, refleja para el marxista peruano un aspecto definitorio del Perú donde "lejos de haber una nación habría dos territorios".<sup>25</sup> Mariátegui habla de una dualidad, la del quechua y la del español aún está por resolverse. Esta es todo una discusión en la cual para muchos habrá que afianzarse a las lenguas originarias, para otros hacer un uso del bilingüismo. Sin embargo, ¿qué significa hacer uso del bilingüismo? No se trata de pertrecharse en una lengua y mantener las asimetrías entre una y otra. Tampoco me parece se trata de purismos. Quizá se trata de infectarla de una manera distinta, aún más radical. Hasta nuestros días el español ha recuperado y

---

24 Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, España, Akal, 2009, p. 49 y 50.

25 María Pía López, "Izquierdas: la lengua como legado y crítica", en Oscar Ariel Cabezas (Comp.), *Gramsci en las orillas*, Chile, La Cebra, 2015.

seguirá recuperando varios vocablos y expresiones indígenas pero no ha hecho de lo indígena su razón de ser. Me parece que Mariátegui veía en el vanguardismo de su tiempo esta intencionalidad, pero que era algo que apenas estaba iniciando, en el debate, pero aun no confirmándose. La unidad que para Mariátegui estaba aún por hacerse y que se expresaría en una nueva manera de entender lo nacional. No cómo aquello donde lo nacional solo representaba lo criollo o lo mestizo que sólo reivindicaba lo hispánico está en el fondo de su preocupación:

La literatura nacional en el Perú, como la nacionalidad misma, de irrenunciable filiación española. Es una literatura escrita, pensada y sentida en español, aunque en los tonos, y aun en la sintaxis y prosodia del idioma, la influencia indígena sea en algunos casos más o menos palmaria e intensa. La civilización autóctona no llegó a la escritura y, por ende, no llegó propia y estrictamente a la literatura, o más bien, ésta se detuvo en la etapa de las aeda, de las leyendas y de las representaciones coreográfico-teatrales. La escritura y la gramática quechuas son en su origen obra española y los escritos quechuas pertenecen totalmente a la literatos bilingües como El Lunarejo, hasta la aparición de Inocencio Mamani, el joven autor de *Tucuipac Manashcan*. La lengua castellana, más o menos americanizada, es el lenguaje literario y el instrumento intelectual de esa nacionalidad cuyo trabajo en definición aún no ha concluido.<sup>26</sup>

Este conflicto de contaminación, de intervención, de una visión integral, que Mariátegui ponía como agenda para la creación de una nueva nacionalidad. Ese proceso que él veía como un primer avance no ha sido resultado ni en Perú, ni en los demás países de América Latina y el Caribe. La solución para Mariátegui no era tampoco la simple postulación del mestizaje como fusión de dos elementos, al contrario él nos dirá: "El mestizaje es un fenómeno que ha producido una variedad compleja, en vez de resolver una dualidad, la del español y el indio".<sup>27</sup> Así, una autora como Mabel Moraña, señalará:

El indigenismo es, así, una "literatura mestiza" transicional, que supera al indianismo sin lograr vencer la ajenidad al universo que opera como referente de las formas simbólicas elaboradas para representarlo desde la perspectiva criolla. El gran desafío entonces, para el artista criollo, acotar la distancia que lo separa del mundo representado, entender su estatus, en gran medida irreductible, de la cultura indígena, respetar los términos, reclamos y especi-

26 José Carlos, Mariátegui, *Siete... Op. Cit.*, p. 209-210.

27 *Ibíd.*, p. 310.

ficidad de esa otredad que está aún luchando por hacer escuchar su propia voz en la sociedad criolla y por reivindicar sus valores, principios y modelos de conocimiento en el contexto de la modernidad eurocéntrica que fuera impuesta con la colonización y rearticulada con las sucesivas modernidades.<sup>28</sup>

Cómo podemos ver de alguna manera el proceder deba ser algo canibalezco, de incorporación de los distintos universos culturales por un lado, pero dejando paso a la interculturalidad también. Desde esta lógica calibanezca, quizá uno de los escritores que asumió es desafío, que Moraña señala que se puede detectar en la obra de Mariátegui, fue José María Arguedas, quién trato de resolver no solo en su escritura sino en su biografía ese conflicto. Vale recordar, y con esto finalizamos, lo escrito en su texto "No soy un aculturado":

Contagiado para siempre de los cantos y los mitos, llevado por la fortuna hasta la Universidad de San Marcos, hablando por vida el quechua, bien incorporado al mundo de los creadores, visitante feliz de grandes ciudades extranjeras, intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la gran nación cercada y la parte generosa, humana, de los opresores. El vínculo podía universalizarse, extenderse; se mostraba un ejemplo concreto, actuante. El cerco podía y debía ser destruido; el caudal de las dos naciones se podía y debía unir. Y el camino no tenía por qué ser, ni era posible que fuera, únicamente el que se exigía con imperio de vencedores expoliadores, o sea: que la nación vencida renuncia a su alma, aunque no sea sino la apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir que se aculture.<sup>29</sup>

Estos son algunos de los temas sobre los cuales Mariátegui aún tiene mucho que decir en el contexto de la órbita decolonial en la cual se ha recuperado su legado y su actualidad. Sin duda, habrá otros tópicos sobre los que hay que volver como la cuestión de la modernidad, el mito, la heterogeneidad, etc., pero este me parece que es un avance para poner un par de temas a discusión.

## Bibliografía

ALBO, Xavier. *Pueblos indios en la política*, La Paz, Bolivia, Plural/CIPCA, 2003.  
\_\_\_\_\_. *Desafíos de la solidaridad aymara*, La Paz, Bolivia, La mirada salvaje, 2010.

---

28 Mabel Moraña, *La escritura del límite*, España, Iberoamericana/Vervuert, 2010, p. 135.

29 José María Arguedas, "No soy un aculturado", en José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Santiago de Chile, LOM, 2015, p. 8.

ARGUEDAS, José María. "No soy un aculturado", en José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Santiago de Chile, LOM, 2015.

ARREOLA, Juan José. "Prólogo", en Michel de Montaigne, *Ensayos escogidos*, México, UNAM, 2018.

AVALOS Tenorio, Gerardo. *La estatalidad en transformación*, México, Ítaca-UAM-X, 2015.

BARTRA, Armando. "Pensar la comunidad. Navegaciones en torno al marxismo indianismo de García Linera", en Álvaro García Linera, *Hacia el gran Ayllu universal. Antología*, Compilación de Wilka Álvaro Zarate, México, Altepelt Editores/Universidad ARCIS/Biblioteca indígena, 2015.

\_\_\_\_\_. *Hacia un marxismo mundano. La clave está en los bordes*, México, Ítaca/UAM, 2016

BAUDIOU, Alain. "La idea del comunismo", en Analia Hounie (Comp.), *Sobre la idea del Comunismo*, Argentina, Paidós, 2010.

CICCARIELLO-MAHER, George. *Building the commune: radical democracia in Venezuela*, London, Verso, 2016.

FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*, España, Akal, 2009.

FLORES GALINDO, Alberto. *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima, DESCO, 1980.

GARCÍA LINERA, Álvaro. *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*, Argentina, Prometeo/CLACSO, 2010.

GERMANÁ, César. *El "Socialismo indo-americano" de José Carlos Mariátegui: proyecto de reconstrucción del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Amauta, 1995.

HOLLOWAY, John. "Intervención en el 1er. Encuentro sobre la comunalidad", visto 11/09/2018, <https://comunitariapress.wordpress.com/2015/10/27/puebla-1er-congreso-internacional-de-comunalidad/>

KLAIBER, Jeffrey. "Mariátegui, Fukuyama y el fin de la historia", en Gonzalo Portocarrero, Eduardo Caceres y Rafael Tapia (eds.), *La aventura de Mariátegui. Nuevas Perspectivas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

LINEBAUGH, Peter. *El Manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*, España, Traficantes de sueños, 2013.

LÓPEZ NÁJERA, Verónica Renata. *Derrota política, crisis teórica y transición política. Los estudios pos/de/descoloniales en América Latina*, México, FCPyS-UNAM, 2018.

LÓPEZ SORIA, José Ignacio. *Adiós a Mariátegui: pensar el Perú en perspectiva pos-moderna*, Lima, Fondo Editorial del Congreso, 2007.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, ERA, 1979.

\_\_\_\_\_. *Mariátegui Total*, T. I., Lima, Empresa Editorial Amauta, 1994.

MAZZEO, Miguel. *Invitación al descubrimiento de Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*. Lima: Minerva, 2009.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensayos escogidos*, México, UNAM, 2018.

MORAÑA, Mabel. *La escritura del límite*, España, Iberoamericana/Vervuert, 2010.

PÍA LÓPEZ, María. "Izquierdas: la lengua como legado y crítica", en Oscar Ariel Cabezas (Comp.), *Gramsci en las orillas*, Chile, La Cebra, 2015.

QUIJANO, Aníbal. "Prólogo", en José Carlos Mariátegui, *Textos básicos*, México, FCE, 1991.

\_\_\_\_\_. "El marxismo de Mariátegui", en David Sobrevilla Alcázar, *El marxismo de José Carlos Mariátegui*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1995.



# LA DIALÉCTICA EN MARIÁTEGUI LA HETERODOXIA DE LA TRADICIÓN COMO CLAVE DE INTERPRETACIÓN

**Larry Delao Lizardo**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima - Perú

## **Resumen**

En un breve ensayo titulado “Heterodoxia de la tradición”, José Carlos Mariátegui realiza la discusión del concepto de tradición como parte del debate con los denominados “pasadistas”. El enfoque revolucionario de la tradición, en palabras del propio Mariátegui, trasciende la idea normal que hasta entonces se manejaba de dicho concepto. La clave de este enfoque reside en el abordaje dialéctico de la tradición, entendida como “patrimonio y continuidad histórica”. Este enfoque permite entender, a la vez, el tratamiento y la relación entre otros conceptos utilizados por el Amauta, como ortodoxia, heterodoxia, dogma y herejía.

En el presente trabajo buscamos analizar la concepción mariateguiana de la tradición buscando desentrañar su fundamento dialéctico. En segundo lugar, identificaremos la relación entre la tradición, el dogma y la herejía, según el abordaje hecho por el Amauta. Finalmente, explicaremos cómo la propuesta mariateguiana de “heterodoxia de la tradición” sirve como herramienta de interpretación no solo de la realidad peruana, sino también de la historia del propio pensamiento marxista.

**Palabras clave:** Mariátegui, tradición, dogma, herejía, dialéctica

*La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla, se identifican”.*

José Carlos Mariátegui

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

Miguel de Unamuno

José Carlos Mariátegui “advierte” al inicio de sus *Siete ensayos* que volverá sobre el análisis de los temas de la realidad peruana cuantas veces se lo indiquen su investigación y su polémica. Con esto indicaba su intención de “repensar” constantemente los problemas de la realidad. En ese sentido, aquellos que de alguna manera pretendemos dedicarnos al estudio de su pensamiento, no podemos hacer más que volver una y otra vez sobre sus obras para tratar de comprender sus ideas en todas sus “cristalizaciones”.

La beta de la obra mariateguiana tiene tanto potencial que podemos hallar nuevas riquezas cada vez que emprendemos la aventura de ir tras ella. Más aún, quienes se aventuran por los osados caminos de la interpretación de su obra, podrán hallar más de una novedad. Quizá por eso decía Roland Forgues que la obra de Mariátegui es “una verdad siempre renovada”.

En el presente trabajo abordaremos la dialéctica en Mariátegui. Nos motiva el todavía limitado estudio de este aspecto en la obra del Amauta. No obstante, no vamos a presentar la definición de dialéctica ofrecida por nuestro autor ni su explicación de los elementos o componentes de la dialéctica. En resumen, no queremos realizar una exégesis de sus afirmaciones sobre la dialéctica. Nos interesa, principalmente, el uso de la misma y su tratamiento en el análisis de temas y problemas concretos. Es por ese motivo que nuestro estudio de la dialéctica en Mariátegui se centrará en el estudio de la tradición y su relación con la “heterodoxia”.

Si bien Mariátegui aborda explícitamente el problema de la tradición en tan solo algunos artículos, podemos hallar su trasfondo dialéctico en muchos de los problemas abordados por él. El estudio de la tradición en Mariátegui nos permite comprender su noción de “heterodoxia de la tradición”. Esta idea no solo resume conceptualmente la relación tradición/renovación, sino también las relaciones ortodoxia/heterodoxia y dogma/herejía, ambas analizadas también en el presente trabajo.

El análisis de la noción de “heterodoxia de la tradición” nos da la posibilidad de comprender mejor la interpretación de la realidad peruana hecha por Mariátegui. Asimismo, ofrece también la posibilidad de comprender el propio desarrollo del pensamiento marxista, es decir, sus vicisitudes históricas. En ese sentido, podemos afirmar que la noción de “heterodoxia de la tradición” funciona como una clave para interpretar la historia, ya sea de las sociedades o de las ideas.

### **Un enfoque revolucionario de la tradición**

Mariátegui realiza explícitamente el análisis de la tradición en dos artículos. El primero de ellos, publicado en la revista *Mundial* el 25 de noviembre de 1927, se titula “Heterodoxia de la tradición”. El segundo artículo, publicado en la misma revista una semana después, lleva por título “La tradición nacional”<sup>1</sup>. El primer artículo fue escrito como continuación de uno aparecido una semana anterior: “Reivindicación de Jorge Manrique”<sup>2</sup>, donde Mariátegui ensaya la defensa del autor de las coplas frente a los tradicionalistas. El segundo artículo, “La tradición nacional”, fue redactado como continuación temática del primero.

Ya en la “Reivindicación de Jorge Manrique”, Mariátegui sugiere conceptualizar la tradición desde un enfoque completamente distinto a los “tradicionalistas”.

...la tradición es, contra lo que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija, prolongación de un pasado en un presente sin fuerzas, para incorporar en ella su espíritu y para meter en ella su sangre<sup>3</sup>.

Podemos observar en este primer acercamiento a la tradición la idea de que se caracteriza por ser “viva y móvil”. Una errónea percepción de la tradición la concebiría como “muerta y fija”. Percibir la tradición en su movimiento nos ofrecería de ella una imagen más completa y abarcadora.

En el artículo “Heterodoxia de la tradición”, escrito una semana después del anterior, Mariátegui estrena ya una “tesis revolucionaria de la tradición”. En

---

1 Para ambos casos, las ediciones que usamos son las que están compiladas en Mariátegui, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta, 1981, pp. 117-120 y 121-123, respectivamente.

2 Publicado inicialmente en la revista *Mundial* el 18 de noviembre de 1927, compilado en Mariátegui, José Carlos. *El artista y la época*. Lima: Amauta, 1980, pp. 126-130.

3 Mariátegui, José Carlos. *El artista y la época*, ed. cit., pp. 129-130.

dicho texto define la tradición como “patrimonio y continuidad histórica”<sup>4</sup>. Esta definición es la que desarrollaremos en el presente trabajo, la misma que nos permitirá hilvanar la tesis indicada en la introducción.

Sin embargo, más adelante, Mariátegui afirmará la dificultad de resumir el significado de la tradición en una única fórmula conceptual.

La tradición, en tanto, se caracteriza precisamente por su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética. Como resultado de una serie de experiencias (...) la tradición es heterogénea y contradictoria en sus componentes. Para reducirla a un concepto único, es preciso contentarse con su esencia, renunciando a sus diversas cristalizaciones<sup>5</sup>.

La observación de Mariátegui nos advierte de la imposibilidad de captar todo el fenómeno de la tradición en un solo concepto. No solo señala que está compuesto por elementos heterogéneos sino, incluso, contradictorios. ¿Cómo poder asumir una definición de la tradición en estas circunstancias? Consideramos que para lograrlo, debemos optar por una definición “viva y móvil”, es decir, tratar de aprehender conceptualmente la mayor cantidad de expresiones o “cristalizaciones” de la tradición.

Por otra parte, en el artículo “La tradición nacional”, Mariátegui afirma que “la tradición tiene siempre un aspecto ideal –que es el fecundo como fermento o impulso de progreso o superación– y un aspecto empírico, que la refleja sin contenerla esencialmente”<sup>6</sup>. Aquí precisa un doble aspecto de la tradición: uno ideal y otro empírico. El aspecto ideal de la tradición es el elemento que motiva el progreso o la superación. El aspecto empírico, es decir, la expresión concreta y determinada, refleja la forma del ideal sin poder llegar a manifestar su esencia.

Hasta aquí, podemos señalar los siguientes elementos en la concepción mariáteguiana de la tradición. La tradición es definida como patrimonio y continuidad histórica en constante movimiento y cambio. Esta definición trata de abarcar el fenómeno de la tradición en sus diversos matices o cristalizaciones, pero no llega a contemplar todo el fenómeno. Es, sin embargo, el mejor intento.

---

4 Mariátegui, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., p. 117.

5 Mariátegui, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., p. 118.

6 Mariátegui, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., p. 123. A continuación, reitera el carácter dinámico de la tradición al señalar que “está siempre en crecimiento bajo nuestro ojos, que tan frecuentemente se empeñan en quererla inmóvil y acabada”.

Finalmente, la tradición es abordada en sus dos aspectos: como idea motora y como manifestación concreta.

Al definir la tradición como “patrimonio y continuidad histórica”, Mariátegui ofrece la posibilidad de conceptualizarla de manera dinámica, en movimiento. Esta definición condensa dos momentos o procesos que pueden darse o no simultáneamente. En primer lugar, la apropiación de una determinada realidad (material o ideal), lo que nos permitirá constituir un patrimonio. Y en segundo lugar, la conservación o supervivencia del objeto apropiado en el tiempo, hecho que se constituirá en una continuidad en la historia.

La apropiación no solo debe entenderse como “posesión”<sup>7</sup>, sino principalmente como “hacer propio”, es decir, hacer que algo sea parte de nosotros. Podríamos identificar esta idea de apropiación –aunque con ciertas reservas– con la de “asimilación”<sup>8</sup>. Al “hacer propio” un conjunto de elementos, los asumimos como parte de nosotros, pero también nosotros pasamos a ser parte de ellos. Es decir, nosotros asumimos la pertenencia a aquel conjunto de elementos. En ese sentido, podemos hablar de “tradición revolucionaria” o “tradición marxista”<sup>9</sup>.

7 Al respecto, son acertadas las palabras de Marx: “la apropiación *sensible* por y para el hombre de la esencia y de la vida humanas, de las obras humanas, no ha de ser concebida sólo en el sentido del *goce inmediato*, exclusivo, en el sentido de la *posesión*, del *tener*... La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto es *nuestro* cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, *utilizado* para nosotros”. Cf. Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1972, pp. 147-148. Cursivas en el original.

8 Jorge Falcón, por ejemplo, define la “asimilación” en Mariátegui como la “asunción de la teoría y de la praxis del motor de la historia”. Cf. Falcón, Jorge. *Educación y cultura en Lenin – Mariátegui*. Lima: Amauta, 1981, p. 60. Más adelante, Falcón señala que la asimilación hace referencia a la “captación” del proceso de un estadio histórico a otro y se ubica como opuesto al “estatismo” (p. 62), es decir, a lo inmutable y fijo. Para un mayor desarrollo de la idea de “asimilación” en Mariátegui, se puede revisar el capítulo “Asimilación e internacionalismo” del libro ya citado de Jorge Falcón. La idea de “apropiación” como “asimilación” en Mariátegui la encontramos, entre otros lugares, por ejemplo en su noción de apropiación cultural: “Hace tiempo que la experiencia japonesa demostró la facilidad con que los pueblos de raza y tradición distintas de las europeas, se *apropian* de la ciencia occidental y de adaptan al uso de su técnica y producción”. Cf. “El problema de las razas en América Latina”. En Mariátegui, José Carlos. *Ideología y política*. Lima: Amauta, 1979, p. 29. Cursivas nuestras.

9 A diferencia de autores como Jean-Marie Vincent, nosotros abordaremos la “tradición marxista” en sentido positivo. No obstante, consideramos sumamente acertada su siguiente afirmación: “La teoría que pierde la memoria es una teoría que se debilita porque ella ignora sus propios presupuestos y lo que ella misma debe sobrepasar para poder progresar”. Citado en Moreno, Hugo. “Mariátegui: Pensar por cuenta propia. A propósito del centenario (1894-1930)”. En *Anuario Mariateguiano*, Vol. VIII, N° 8, 1996, p. 247.

La continuidad histórica, entendida como permanencia en el tiempo, señala el desarrollo en la historia de los elementos que conforman la teoría y la práctica. No debe entenderse la permanencia como inmutabilidad o estancamiento. La continuidad hace referencia a la presencia de determinados elementos teóricos o prácticos en un individuo o en una comunidad a lo largo de un tiempo específico. Esto no niega en ningún momento la posibilidad de que dichos elementos puedan ir cambiando en el tiempo. Esta noción de continuidad abre las posibilidades para abordar la tradición de forma dinámica, vale decir, dialéctica. ¿Cómo mantener una continuidad, una permanencia, en elementos que cambian? Es lo que Mariátegui tratará de responder con la noción de “heterodoxia de la tradición”.

### **La noción de “heterodoxia de la tradición”**

Uno de los planteamientos en los que podemos identificar el tratamiento de la dialéctica en José Carlos Mariátegui es su propuesta de “heterodoxia de la tradición”<sup>10</sup>. Este planteamiento condensa el abordaje dialéctico de dos elementos en constante oposición: ortodoxia y heterodoxia, tradición y renovación, dogma y herejía.

Al plantear la “heterodoxia de la tradición”, Mariátegui relaciona conceptualmente dos momentos en el desarrollo de la teoría y la práctica: a) el afianzamiento de sus bases, principios o, como denomina el Amauta, “premisas”<sup>11</sup>; y b) la búsqueda de nuevas formas o desarrollos<sup>12</sup>. Estos dos momentos interactúan constantemente. El lograr captarlos dependerá de nuestra capacidad de “apropiación conceptual”<sup>13</sup>. Por lo general, acostumbrados a pensar desde

---

10 Según Antonio Melis, esta tesis sería “el aspecto tal vez más original de la elaboración mariáteguiana”. Cf. Prólogo a Oshiro, Jorge. *Razón y mito en Mariátegui. Siete ensayos de interpretación del pensamiento filosófico de José Carlos Mariátegui*. Lima: Congreso de la República del Perú, 2013, p. 19. Asimismo, según Alberto Flores Galindo, en la “heterodoxia de la tradición” podemos encontrar la posibilidad de construir un camino propio: “esa explosiva aleación entre lo nuevo y lo viejo que Mariátegui resumió al hablar de ‘heterodoxia de la tradición’”. Cf. Flores Galindo, Alberto. “Al rescate de la tradición”. En *Márgenes. Encuentro y debate*, Año IV, N° 8, diciembre de 1991, p. 13.

11 Cf. “El proceso de la literatura francesa contemporánea”. En Mariátegui, José Carlos. *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*. Lima: Amauta, 1976, p. 126.

12 Raimundo Prado utiliza la expresión “expansión necesaria” para referirse a la búsqueda de nuevos caminos y formas en el marxismo. Podemos extrapolar esta “expansión” al desarrollo de toda teoría. Cf. Prado, Raimundo. *El concepto de ideología en Marx*. Lima: Mantaro, 2008, p. 17.

13 Esta es una idea que el filósofo peruano Raimundo Prado nos ha transmitido en sucesivas conversaciones y que pretende desarrollar en un futuro trabajo sobre el concepto de ciencia en Marx.

enfoques unilaterales<sup>14</sup>, ponemos énfasis solamente en uno de los momentos. Eso es lo que da lugar a la formulación de planteamientos que distinguen y separan la ortodoxia de la heterodoxia, lo “tradicional” de lo “nuevo”<sup>15</sup>.

Nosotros concebimos, con Mariátegui, que las nuevas búsquedas teóricas y prácticas y el afianzamiento de los principios vendrían a ser dos momentos de un mismo fenómeno: la construcción de la teoría y la práctica. La “heterodoxia de la tradición” permitiría la captación conceptual de ambos momentos de este fenómeno como un todo dialéctico.

La noción de “heterodoxia de la tradición” también permite abordar la relación entre dos conceptos usados por Mariátegui: dogma y herejía. En el artículo “Henri de Man y la ‘crisis’ del marxismo”, publicado el 7 de julio de 1928 en la revista *Variedades*, Mariátegui realiza una sugerente afirmación: “La herejía es indispensable para comprobar la salud del dogma”<sup>16</sup>. El contexto de la publicación de este artículo no es menos importante. 1928 es el año en el que Mariátegui rompe definitivamente con Haya de la Torre (abril), define la resuelta posición socialista de *Amauta* (setiembre), funda del Partido Socialista del Perú (octubre) y publica sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* y el periódico obrero *Labor* (noviembre)<sup>17</sup>. Eso quiere decir que en aquel año su posición socialista ya estaba más que definida<sup>18</sup>.

14 Según Mariátegui, nuestros ojos –es decir, nuestra captación conceptual– se empeñan en querer ver la realidad de manera “inmóvil y acabada” y no “siempre en crecimiento”. Cf. Mariátegui, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., p. 123

15 Esta distinción puede percibirse en el discurso de cierta izquierda que distingue entre la “izquierda tradicional” y la “nueva izquierda”. En un siguiente trabajo, abordaremos el tratamiento mariateguiano de la tradición y su relación con la izquierda.

16 Mariátegui, José Carlos. *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 20.

17 Para una cronología general de la vida y obra de Mariátegui, se puede consultar la selección hecha por Alberto Flores Galindo y Ricardo Portocarrero, aunque insuficiente pero de mucha utilidad: Mariátegui, José Carlos. *Invitación a la vida heroica. Antología*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989. Asimismo, también se puede consultar Rouillón, Guillermo. *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.

18 Escribe Jorge Oshiro: “Los artículos que constituyen el núcleo del libro *Defensa del marxismo* coinciden cronológicamente con la segunda fase de la revista *Amauta* en la cual Mariátegui definió su vocación socialista. Este periodo, posterior a los *7 ensayos*, se caracterizó por la multiplicación de las actividades del revolucionario peruano. Fueron los años de su polémica con Haya de la Torre y la fundación del Partido Socialista, como de la aparición de la revista *Labor* dirigida al proletariado. En esa época también se fundó la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP)”. Y a continuación agrega: “El contenido teórico de estos artículos debe entenderse, por esto, dentro de este contexto histórico de la actividad de Mariátegui. Después de haber definido a grandes trazos los rasgos fundamentales de la realidad nacional, Mariátegui se consagró a esclarecer lo

Por ejemplo, en la carta enviada a la Célula Aprista de México (16 de abril de 1928), Mariátegui critica severamente el viraje reformista de la Alianza fundada por Haya de la Torre, la misma que pasaba a convertirse en partido. Como parte de esta polémica, Mariátegui reafirma su posición socialista.

He leído un *manifiesto del comité central del Partido Nacionalista Peruano, residente en Abancay*. Y su lectura me ha contristado profundamente; 1° porque, como pieza política, pertenece a la más detestable literatura eleccionaria del viejo régimen; y 2° porque acusa la tendencia a cimentar un movimiento –cuya mayor fuerza era hasta ahora su verdad– en el bluff y la mentira. Si ese papel fuese atribuido a un grupo irresponsable, no me importaría su demagogia, porque sé que en toda campaña un poco o un mucho de demagogia son inevitables y aún necesarios. Pero al pie de ese documento está la firma de un comité central que no existe, pero que el pueblo ingenuo creerá existente y verdadero. ¿Y es en esos términos de grosera y ramplona demagogia criolla, como debemos expresarnos al país? No hay ahí una sola vez la palabra socialismo. Todo es declamación estrepitosa y hueca de liberaloides de antiguo estilo<sup>19</sup>.

Además de su afirmada posición socialista, Mariátegui también comenzó a relacionarse políticamente con la III Internacional desde fines de 1927. En marzo del año siguiente, 1928, dos delegados peruanos propuestos por Mariátegui

---

que él llamó a lo largo de los 7 *ensayos* ‘el punto de vista socialista’. En buena cuenta, se ocupó en desarrollar su propia visión del marxismo”. Cf. Oshiro, Jorge. *Razón y mito en Mariátegui*, ed. cit., p. 449. (Oshiro señala erróneamente –en la nota a pie de página 310– que el primer artículo de *Defensa del marxismo* fue “La filosofía moderna y el marxismo” y apareció en setiembre de 1928, cuando fue “Henri de Man y la ‘crisis’ del marxismo” y se publicó el 7 de julio de 1928. Al respecto, consúltese la obra ya citada *Invitación a la vida heroica* y la nota de los editores de *Defensa del marxismo*, también señalada en las notas anteriores.) En ese mismo sentido, Osvaldo Fernández señala: “La ruptura con Haya de la Torre, las dificultades que provienen de la creación del Partido socialista del Perú, la creciente presión de la III Internacional comunista, el hostigamiento que sobre la persona y actividad de Mariátegui ejerce el gobierno de Leguía, son algunos de los acontecimientos que se suceden en los años en que redacta *Defensa del marxismo*. Estas urgencias políticas no solo forzaron la creación del Partido socialista del Perú, sino que dejaban planteada la pregunta por el socialismo”. Cf. Fernández, Osvaldo. *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago de Chile: Quimantú, 2010, p. 156.

19 Cf. “De José Carlos Mariátegui a la Célula Aprista de México”. En Mariátegui, José Carlos. *Invitación a la vida heroica*, ed. cit., p. 336. Las últimas palabras de fragmento citado guardan una gran similitud con una afirmación del “Mensaje al Congreso Obrero”, publicado en enero de 1927, un poco más de un año antes: “La conciencia de clase no se traduce en declamaciones huecas y estrepitosas”. Cf. Mariátegui, José Carlos. *Ideología y política*, ed. cit., p. 115.



participaron en el IV Congreso de la Internacional Sindical Roja (Profintern) en Moscú: Julio Portocarrero y Armando Bazán<sup>20</sup>. De manera que Mariátegui ya comenzaba a participar de las actividades de la III Internacional, si bien –como afirma Alberto Flores Galindo– su relación se tornó polémica y conflictiva<sup>21</sup>.

Habiendo señalado el momento histórico en el que Mariátegui escribe “Henri de Man y la ‘crisis’ del marxismo”, ¿cómo entender su afirmación acerca de la herejía? Jorge Oshiro, por ejemplo, ensaya la siguiente interpretación:

Aludir a “la salud” está ligado a la vitalidad, la juventud de la doctrina. A Mariátegui no le interesaba solamente la “verdad en sí” de una doctrina, más aún si implicaba una verdad “acabada”, “perfecta”, sino y sobre todo su capacidad de influenciar sustancialmente en la multitud y promover el entusiasmo renovador. La doctrina debía ser abierta en el tiempo y susceptible de polémicas enriquecedoras. Resultaba un imperativo a la vista que la realidad está en constante cambio y nuestra relación con la verdad es siempre aproximativa y fragmentaria. El pensamiento dialéctico implicaba para él la relación de una tesis (aquí, el dogma) y un antítesis (herejía). En esa tensión dialéctica podía medirse la salud del credo. La tríada “herejía-dogma-salud” testimonia el espíritu de esta forma de pensar<sup>22</sup>.

Nuestra interpretación de la relación entre dogma y herejía dista ligeramente de la de Oshiro, aunque se aproxima en algunos puntos. Podemos responder la pregunta antes planteada de la siguiente manera.

Por lo general, se entiende el dogma como un conjunto de ideas herméticas, cerradas y fijas. Esto quiere decir que el dogma no solo expresaría una especie de “resistencia al cambio” en las ideas, sino que también presentaría un sentido negativo. De ahí que se utilice el adjetivo “dogmático” como mecanismo de descalificación. Las ideas de “dogma” y “dogmático” tal y como se ha señalado se condensan en la categorización de lo que se denomina “marxismo dogmático”<sup>23</sup>.

---

20 Cf. Portocarrero, Julio. *Sindicalismo peruano. Primera etapa. 1911-1930*. Lima: Edición del autor, 1987, p. 137 y ss.

21 Para un análisis mayor de la relación de Mariátegui con la III Internacional, se puede consultar Flores Galindo, Alberto. *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima: Desco, 1982.

22 Oshiro, Jorge. *Razón y mito en Mariátegui*, ed. cit., p. 452.

23 En una entrevista, Adolfo Sánchez Vázquez declara: “Al someter a crítica el marxismo de Althusser, no he hecho más que poner en obra lo que entre los marxistas ha sido durante largo tiempo, y debe seguir siendo, una práctica habitual, aunque esta práctica haya sido proscrita por un marxismo dogmático”. Cf. Lima, Bernardo. “Crítica a Althusser”. En Álvarez, Federico.

La herejía, por su parte, ha sido concebida como una forma de romper ese conjunto de ideas cerradas o herméticas<sup>24</sup>.

Mariátegui rompe esta concepción al relacionar dialécticamente ambos términos. Dogma y herejía no son ya opuestos excluyentes, sino contrarios dialécticos. Mariátegui relaciona ambos términos al colocar a la herejía como una revitalizadora del dogma; asimismo, la herejía se convierte, deriva, en un dogma. No solo se trata solo de comprobar la "vitalidad" del dogma, como señala Oshiro, sino de comprender que la vida está en la interacción entre el dogma y la herejía. Asimismo, más que la "apertura" del dogma, la herejía representa su desarrollo, su "expansión". Es en ese sentido que puede entenderse el dogma y la herejía como expresiones de la tesis y la antítesis.

En un artículo titulado "El proceso a la literatura francesa contemporánea", Mariátegui realiza una extensa reflexión sobre la relación entre el dogma y la herejía. Vamos a reproducirla *in extenso* para que se pueda comprender sus alcances e interpretar sus significaciones.

En general, la fortuna de la herejía depende de sus elementos o de sus posibilidades de devenir un dogma o de incorporarse en un dogma. El dogma es entendido aquí como la doctrina de un cambio histórico. Y, como tal, mientras el cambio se opere, esto es, mientras el dogma no se transforma en un archivo o en un código de una ideología del pasado, nada garantiza como el dogma la libertad creadora, la función germinal del pensamiento. El intelectual necesita apoyarse, en su especulación, en una creencia, en un principio, que haga de él un factor de la historia y del progreso. Es entonces cuando su potencia de creación puede trabajar con la máxima libertad consentida por su tiempo [...] El dogma tiene la utilidad de un derrotero, de una carta geográfica: es la sola garantía de no repetir dos veces, con la ilusión de avanzar, el mismo recorrido

---

Adolfo Sánchez Vázquez: *los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*. México D.F.: Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1995, p. 131.

24 En la introducción de su libro *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*, Osvaldo Fernández señala que su abordaje de la obra del Amauta pasó por romper con la interpretación o "lectura" ortodoxa: "Pronto nos dimos cuenta que era preciso romper con este orden de argumentación, porque, al fin y al cabo, iba contra lo que el propio autor se había propuesto, y lo que nos parecía anómalo, o incómodo, eran justamente los signos de un esfuerzo por encontrar otra manera de decir, que anunciara la nueva manera de pensar". Cf. ed. cit., p. 9. Más adelante agrega: "Mariátegui se encontró siempre frente a alguna ortodoxia que se alzaba como un obstáculo que había que traspasar para comenzar a pensar" (p.13). Fernández nos muestra la "herejía" a dos niveles: la suya, al interpretar al Amauta, y la de Mariátegui, al interpretar la realidad.

y de no encerrarse, por mala información, en ningún impase. El libre pensador a ultranza se condena generalmente a la más estrecha de las servidumbres: su especulación volteja a una velocidad loca pero inútil en tono a un punto fijo. El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje<sup>25</sup>.

La relación dialéctica entre el dogma y la herejía queda más clara en las palabras anteriores. El afianzamiento de los principios es un requisito necesario para emprender nuevas búsquedas; asimismo, las nuevas exploraciones son condición de posibilidad del dominio o posicionamiento de los principios. El dogma, entonces, no es una carga negativa o una limitante; es la base sobre la que uno se para para impulsarse hacia adelante. La herejía, por su parte, no es la búsqueda incesante de lo indefinido, sino el alimento constante que hace crecer el dogma.

Mariátegui va más allá todavía en la conceptualización del dogma y señala que es la mayor garantía de libertad creadora y, como tal, cumple la función de hacer germinar el pensamiento. En ese sentido, el dogma adquiere también el carácter de ser condición de posibilidad de la creación de lo nuevo y, por lo mismo, de la herejía. Esta propuesta, aparentemente contradictoria, se comprende a partir de concebir el dogma como patrimonio. Las nuevas búsquedas, la creación y la renovación, se dan a partir de una materia prima. Esa materia prima es el conjunto de elementos que tenemos a nuestra disposición, en nuestra potestad. Esos elementos vienen a ser el dogma. Resulta decisiva la reivindicación del dogma de parte de Mariátegui, tratándose de uno de los marxistas más “heréticos” y creativos.

Sin embargo, pueden haber situaciones en las que el dogma –y también a herejía– se torna negativo o limitante. Cuando el dogma se vuelve un archivo o un código de una ideología del pasado, afirma Mariátegui, pierde su función de ser base de la creación. Al “normalizarse”<sup>26</sup> el dogma, se vuelve “una forma rígida, decrepita, caduca”<sup>27</sup>. Según Mariátegui, tanto la izquierda como la derecha, los revolucionarios como las reacciones, pueden derivar en la “normalización”. De esa manera, podemos hablar negativamente del dogma en tanto se trate de un dogma “normalizado”.

25 Mariátegui, José Carlos. *Ideología y política*, ed. cit., pp. 125-126.

26 “La normalización sería la vuelta a la vida tranquila, al desahucio o el sepelio de todo romanticismo, de todo heroísmo, de todo quijotismo de derecha o de izquierda”. Cf. Mariátegui, José Carlos. “Dos concepciones de la vida”. En *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Amauta, 1988, p. 20. La idea de “normalización” en Mariátegui debe entenderse junto a la concepción de los “ciclos clásicos” y los “ciclos románticos”. Cf. “La lucha final”, también en *El alma matinal...*

27 Cf. Mariátegui, José Carlos. “La lucha final”. En *El alma matinal...*, ed. cit., p. 31.

Por último, Mariátegui señala que el dogma sirve como una brújula, no como un itinerario de viaje. Muestra las coordenadas, pero no el recorrido<sup>28</sup>. Las palabras de Mariátegui sobre el dogma se asemejan demasiado a la concepción engelsiana del marxismo como una “guía para la acción”: una orientación, más no un conjunto de conocimientos acabados. Asimismo, se acercan también a las afirmaciones de Lenin:

Nuestra doctrina –dijo Engels en su nombre y en el de su ilustre amigo– no es un dogma sino una guía para la acción. Esta tesis clásica subraya con notable vigor y fuerza de expresión un aspecto del marxismo que se pierde de vista con mucha frecuencia. Y al perderlo de vista, hacemos del marxismo una cosa unilateral, deforme, muerta, le arrancamos su alma viva, socavamos sus bases teóricas más hondas: la dialéctica<sup>29</sup>.

Así como la noción dialéctica de “heterodoxia de la tradición” nos permite comprender la relación dogma/heresía, nos brinda también la posibilidad de analizar críticamente la relación ortodoxia/heterodoxia.

## La interpretación de la realidad

En la nota autobiográfica escrita por Mariátegui para la Conferencia Sindical Latinoamericana (Montevideo, mayo de 1929) y la Conferencia Comunista Latinoamericana (Buenos Aires, junio de 1929) se refiere a los *Siete de ensayos de interpretación de la realidad peruana* de la siguiente manera:

Los 7 Ensayos no son sino la aplicación de un método marxista para los ortodoxos del marxismo insuficientemente rígido en cuanto reconoce singular importancia al aporte soreliano, pero que en concepto del autor corresponde al verdadero moderno marxismo, que no puede dejar de basarse en ninguna de las grandes adquisiciones del 900 en filosofía, psicología, etc.<sup>30</sup>

---

28 Al respecto, señala Miguel Mazzeo: “Negar el dogma como itinerario es negarlo como decreto u ordenanza. El dogma-brújula se limita a señalar el norte pero no nos dice cómo llegar, tampoco nos dice nada respecto de los obstáculos y peligros del trayecto. El camino lo elegimos nosotros. Esa condición de brújula hace compatible al dogma con las herejías. De este modo propone una resignificación positiva del mismo”. Cf. Mazzeo, Miguel. *José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*. Santiago de Chile: Quimantú/Tiempo Robado, 2017, p. 118.

29 Cf. “Acerca de algunas particularidades en el desarrollo histórico del marxismo”. En Lenin, V. I. *Marx – Engels – marxismo*. Moscú: Progreso, s. f., p. 68.

30 En Mariátegui, José Carlos. *Ideología y política*, ed. cit., p. 16.

Resulta llamativa la afirmación del Amauta sobre su obra. En primer lugar, habla de los *Siete ensayos* como producto de la “aplicación” de un método marxista, aplicación que no tiene como objeto otra cosa que no sea la realidad peruana. En segundo lugar, señala que el método aplicado es muy poco “rígido” para la ortodoxia marxista; su falta de rigidez reside en el uso del pensamiento soreliano. Finalmente, ensaya una justificación para su falta de rigidez: la apropiación o asimilación de las “grandes adquisiciones” de la época como expresión del “verdadero moderno marxismo”.

La referencia de Mariátegui a sus ensayos de interpretación de la realidad peruana como aplicación de un método marxista, nos lleva a preguntarnos – más allá de la clásica discusión sobre la “aplicación” del marxismo o la “creación heroica” – por el significado de la interpretación.

Es sabido que los *Siete ensayos* no fueron bien recibidos por los representantes de la III Internacional en América Latina. Conocida es la insinuación de Vittorio Codovilla acerca del escaso valor de la obra de Mariátegui<sup>31</sup>. Según Alberto Flores Galindo, las reservas de Codovilla se centraban en las ideas de “ensayo” y “realidad peruana”<sup>32</sup>. No obstante, nosotros debemos prestar atención al significado de la interpretación, pues nos permitirá hilvanar las ideas con respecto a la relación dialéctica entre ortodoxia y heterodoxia.

En un artículo acerca de la “teoría de la práctica teórica” de Mariátegui, Gavin Arnall ensaya –a partir de una evidente lectura althusseriana– los significados de la traducción en la obra del Amauta. Arnall identifica tres modos de la traducción: “la traducción puede nombrar a la expresión el reflejo estético de la realidad histórica, a la interpretación profética o creativa de la realidad histórica, y a la explicación racional o científica, es decir, teórica, de la realidad histórica”<sup>33</sup>.

---

31 Cf. Portocarrero, Julio. *Sindicalismo peruano*, ed. cit., p. 185 y ss.

32 “A Codovilla le incomodaba, le resultaba insoportable, un libro en cuyo título se juntaran las palabras ‘ensayo’ y ‘realidad peruana’. Ensayo implicaba asumir un estilo que recordaba a los escritos de autores burgueses y reaccionarios como Rodó o Henríquez Ureña, aparte de implicar un cierto tanteo, un carácter provisional en las afirmaciones, y evidentemente un hombre como Codovilla así como no podía admitir un error, menos toleraba la incertidumbre [...] El otro término insoportable para Codovilla era ‘realidad peruana’, porque para la Komintern sólo existían los países ‘semicoloniales’, definidos por una específica relación de dependencia al capital imperialista [...] No existían las especificidades nacionales”. Cf. Flores Galindo, Alberto. *La agonía de Mariátegui*, ed. cit., pp. 27-28.

33 Arnall, Gavin. “Hacia una teoría de la práctica teórica: Mariátegui, marxismo y traducción”. En *Escrituras Americanas*. Vol. 2, N° 2, primavera 2017, p. 57.

A partir de las reflexiones de Arnall, podemos entender la interpretación como una traducción<sup>34</sup>.

Al parecer, Diego Giller también concibe la interpretación de la misma manera. En un artículo sobre “El Mariátegui de Zavaleta”, a propósito de la *in-corporación* del marxismo a la realidad boliviana llevada a cabo por René Zavaleta, señala lo siguiente:

Lo que se propone aquí es más una puesta en práctica del ejercicio de traducción conceptual, invocada por la propia realidad nacional, que una simple y mecánica aplicación de una teoría. Fue así que a través de sus lecturas de Marx, Lenin y Gramsci, Zavaleta logró componer, entre otras, categorías como ‘formación social abigarrada’, ‘Estado aparente’, ‘momento constitutivo’, ‘ecuación social e irradiación’. ¿Acaso no alude a ello la consigna de ‘peruanizar al Perú’?<sup>35</sup>

La traducción conceptual señalada por Giller encajaría en el modo teórico de la traducción propuesta por Arnall. Además, puede verse también en el texto citado la oposición que construye Giller entre la interpretación (traducción) y la aplicación. La interpretación de una realidad particular consistiría en *incorporar* los principios de los clásicos del marxismo a las condiciones de la propia realidad particular. “Por eso [Zavaleta] se atiene a creación de nuevos conceptos que permiten, sin perder de vista la universalidad, producir conocimiento local”<sup>36</sup>. Aquí podemos observar, como anotación, la similitud entre la propuesta de Zavaleta y el planteamiento mariáteguiano –cronológicamente anterior– de dar vida “en nuestro propio lenguaje” al socialismo indoamericano<sup>37</sup>.

Si tratamos de definir la interpretación a partir de lo que son (o pretender ser) los *Siete ensayos* de Mariátegui, podríamos afirmar que aquella es una forma de análisis de la realidad. Sin embargo, el propio Mariátegui cuestiona

---

34 Páginas más adelante, Arnall llega a señalar que podemos “reconceptualizar la noción del marxismo de Mariátegui como un *método de traducción teórica*. Esto nos permite corregir ligeramente el lugar común del que Mariátegui traduce el marxismo. Resultaría más exacto decir que, para Mariátegui, el marxismo es traducción y que él utiliza este método para traducir y explicar sus propias condiciones históricas particulares” (p. 62). Cursivas en el original.

35 Giller, Diego. “El Mariátegui de Zavaleta. Entre Marx y el nacionalismo revolucionario”. En Giller, Diego y Hernán Oviña (comp.). *René Zavaleta Mercado. Pensamiento crítico y marxismo abigarrado*. Santiago de Chile: Quimantú, 2016, p. 133.

36 Giller, Diego. “El Mariátegui de Zavaleta...”, ed. cit., p. 133.

37 Cf. “Aniversario y balance”. En Mariátegui, José Carlos. *Ideología y política*, ed. cit., p. 249.

dicha definición. Al realizar el balance del proceso de la literatura peruana, el Amauta señala:

No he tenido en esta sumaria revisión de valores-signos el propósito de hacer historia ni crónica. No he tenido siquiera el propósito de hacer crítica, dentro del concepto que limita la crítica al campo de la técnica literaria. Me he propuesto esbozar los lineamientos o los rasgos esenciales de nuestra literatura. He realizado un ensayo de interpretación de su espíritu; no de revisión de sus valores ni de sus episodios. Mi trabajo pretende ser una teoría o una tesis, no un análisis<sup>38</sup>.

La interpretación es concebida por Mariátegui como una "teoría" o "tesis", más no como un análisis. Descartada la definición de interpretación como análisis, podemos optar por otras dos posibilidades: la explicación y la comprensión<sup>39</sup>. En la introducción a *La escena contemporánea*, Mariátegui señala su intención de "componer una explicación de nuestra época". Y a continuación afirma:

Pienso que no es posible aprehender en una teoría el entero panorama del mundo contemporáneo. Que no es posible, sobre todo, fijar en una teoría su movimiento. Tenemos que explorarlo y conocerlo, episodio por episodio, faceta por faceta. Nuestro juicio y nuestra imaginación se sentirán siempre en retardo respecto de la totalidad del fenómeno.

Por consiguiente, el mejor método para explicar y traducir nuestro tiempo es, tal vez, un método un poco periodístico y un poco cinematográfico<sup>40</sup>.

En los párrafos anteriores, las ideas de "aprehensión", "fijación", "exploración", "conocimiento"<sup>41</sup>, "juicio", "imaginación"<sup>42</sup>, "explicación" y "traducción" se condensan

---

38 Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1980, p. 348.

39 Paul Ricoeur señala la relación entre la interpretación y la comprensión como hermenéutica de la realidad, es decir, como "una captura de lo real por medio de expresiones significantes, y no un extracto de supuestas impresiones provenientes de las cosas mismas". Cf. Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 10 y ss.

40 Mariátegui, José Carlos. *La escena contemporánea*. Lima: Amauta, 1972, p. 11.

41 Friedrich Nietzsche, un autor muy valorado por Mariátegui, señala en uno de sus fragmentos póstumos: "¿Qué puede ser únicamente el *conocimiento*? 'interpretación', no 'explicación'". Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. Madrid: Tecnos, 2006, p. 102.

42 Cf. Mariátegui, José Carlos. "La imaginación y el progreso". En *El alma matinal...*, ed. cit., pp. 44-47.

en la noción de interpretación. La “aprehensión” es una manera de coger o fijar algo en la mente, es una “apropiación conceptual”. La “exploración” y el “conocimiento” indican un recorrido general y luego más profundo del terreno de la realidad. El “juicio” nos recuerda que el sujeto no se comporta pasivamente ante la captación de la realidad, sino que toma una posición al respecto. La “imaginación” tiene en Mariátegui características gnoseológicas: representa la proyección de la comprensión de la realidad, es decir, la capacidad de ver más lejos<sup>43</sup>. Por último, la “explicación” y la “traducción” vienen a expresar la comprensión conceptual de la realidad. Es de esa manera que Mariátegui concibe la interpretación.

A partir de estas ideas podemos entender la noción de “heterodoxia de la tradición” como clave de interpretación, es decir, como instrumento para la explicación y comprensión de los fenómenos de la realidad.

Los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* son producto de la “heterodoxia de la tradición”, es decir, de la visión dialéctica de la realidad. Los *Siete ensayos* son heterodoxos y tradicionalistas. Heterodoxos porque exceden, “rompen”, con el esquema de interpretación de la realidad propio de la época, tanto de parte de los civilistas y conservadores criollos<sup>44</sup> como de los comunistas de la III Internacional<sup>45</sup>. Tradicionales porque rescatan la “cuantiosa tradición” indígena, campesina<sup>46</sup>. Heterodoxos porque representan la manifestación concreta del “pensar bien”, del “pensar por cuenta propia”, que marca la autenticidad

---

43 Al analizar la “genialidad” de Mariátegui, Gonzalo Portocarrero señala la capacidad que tuvo el Amauta para combinar su visión proyectiva con su militancia política, el “ver más lejos con la pasión por el proyecto socialista”. Cf. Portocarrero, Gonzalo. “La genialidad de Mariátegui”. En *Anuario Mariateguiano*. Vol. VIII, N° 8, 1996, pp. 68.

44 Cf. “Nacionalismo y vanguardismo”. En Mariátegui, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., p. 72 y ss.

45 Al respecto, por ejemplo, Hugo Moreno menciona: “La ‘cuestión del indio’ en la orientación oficial, tiende a asimilarse a la ‘cuestión nacional’ europea o asiática (con la propuesta de ‘repúblicas indias’ en los países andinos o, aún más extraña, de las repúblicas ‘italiana’ o ‘judía’ en algunas regiones de la Argentina...).” Cf. Moreno, Hugo. “Mariátegui: Pensar por cuenta propia...”, ed. cit., p. 244. Asimismo, se puede consultar el libro de Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern* (ed. cit.). El capítulo “El inicio de una polémica: Buenos Aires, 1929” expone las discusiones entre las tesis de Mariátegui y las de la Internacional sobre las particularidades de las naciones en América Latina, el problema indígena, el carácter de la revolución, etc.

46 Sobre el particular, afirma Raimundo Prado: “Para el Amauta, el indio es el portador de una compleja experiencia milenaria, capaz de enriquecer al peruano moderno de un modo originario. En otras palabras, para Mariátegui, la re-apropiación y asimilación de lo indígena posibilita la constitución vital de nuestra identidad auténtica; lo indígena, por tanto, constituye el ‘cimiento de nuestra nacionalidad en formación’”. Cf. “Lo indígena y lo occidental en el pensamiento de Mariátegui”. Prado, Raimundo. *El marxismo de Mariátegui*. Lima: Mantaro, 2007, p. 123.



del pensamiento de Mariátegui<sup>47</sup>. Tradicionales porque son el desarrollo y la continuidad, la “expansión”, de la tradición marxista heredada de Europa.

Heterodoxia y tradición, asimismo, no solo se condensan dialécticamente en la interpretación de la realidad peruana, sino también en la interpretación del propio pensamiento marxista. Al realizar la defensa de su tradición teórica, Mariátegui señala que “la verdadera revisión del marxismo, en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx, ha sido realizada, en la teoría y en la práctica, por otra categoría de intelectuales revolucionarios”<sup>48</sup>. Y se refiere inmediatamente a Sorel y a Lenin.

Mariátegui transforma completamente el negativo término de “revisión”<sup>49</sup> para darle un sentido positivo: renovación, continuación. Esto implica, en primer lugar, reformular críticamente una categoría con la que el marxismo venía trabajando hasta ese momento. Pero además, al realzar la figura de Sorel –al lado de Lenin– como un continuador “enérgico” de Marx, Mariátegui rescata al “sindicalista revolucionario” excluido hasta ese momento por la “tradición marxista”. El Amauta justifica dicha incorporación a la tradición marxista, como vimos líneas arriba, alegando la necesaria asimilación de las “grandes adquisiciones del 900”<sup>50</sup>.

Además, Mariátegui nos ofrece un principio o precepto para poder comprender dialécticamente el pensamiento marxista a partir de la relación ortodoxia/heterodoxia: “Sorel logró una continuación original del marxismo porque comenzó por aceptar todas las premisas del marxismo, no por repudiarlas a priori”<sup>51</sup>. Las nuevas búsquedas en el pensamiento marxista comenzarán por la aceptación de la tradición marxista, por apropiarse de la ortodoxia marxista<sup>52</sup>.

47 “Pensar bien es, en gran parte, un cuestión de dirección o de órbita”. Cf. Mariátegui, José Carlos. *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 126. Al respecto, es muy interesante el trabajo de Raimundo Prado, “Mariátegui y la cuestión del ‘pensar bien’”. Prado, Raimundo. *El marxismo de Mariátegui*, ed. cit, pp. 129-133. Sobre la autenticidad del pensamiento de Mariátegui, revítese el mismo libro de Prado, p. 122.

48 Cf. “Henri de Man y la ‘crisis’ del marxismo”. Mariátegui, José Carlos. *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 20.

49 Cf. Lenin, V. I. “Marxismo y revisionismo”. *Marx – Engels – marxismo*, ed. cit., pp. 55-63.

50 Curiosamente, de manera muy similar se refiere Lenin cuando se dirige a las juventudes comunistas: “si intentaras deducir de eso [la crítica de la vieja cultura libresca] que se puede ser comunista sin haber asimilado el tesoro de conocimiento acumulado por la humanidad, cometerías un craso error”. Cf. “Tareas de las Juventudes Comunistas”. En *Marx – Engels – marxismo*, ed. cit., p. 109.

51 Cf. “El proceso a la literatura francesa contemporánea”. Mariátegui, José Carlos. *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 126.

52 Sobre la ortodoxia marxista, puede consultarse el ya conocido texto de Lukács, “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”, donde señala la centralidad del método y la totalidad como elementos

No puede haber nuevas exploraciones a partir de la negación absoluta de la tradición. En ese sentido, las “rupturas” solo pueden tener lugar en la medida en que representen el desarrollo o la renovación dialéctica del pensamiento y la obra de Marx.

Finalmente, como una muestra más de la efectividad teórica de la noción de “heterodoxia de la tradición” –y como tarea pendiente–, Mariátegui señala que “Lenin nos prueba, en la política práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx”. La renovación del pensamiento marxista, la búsqueda de nuevas formas y caminos, se puede lograr por la mediación del marxismo, de la tradición. Esta sola afirmación debe servir para superar la concepción de intelectuales y estudiosos que insisten en separar a Marx del marxismo. Dicha distinción solo puede tener, de ser así, pertinencia metodológica, más no teórica ni política. Pero a su vez, la afirmación de Mariátegui –que a estas alturas tiene el carácter de una invocación– reclama a los herederos de la tradición marxista la necesidad de evitar caer en la normalización, en el espíritu inerte y caduco.

## **Bibliografía**

ARICÓ, José. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente, 1980.

ARNALL, Gavin. “Hacia una teoría de la práctica teórica: Mariátegui, marxismo y traducción”. En *Escrituras Americanas*. Vol. 2, N° 2, primavera 2017, pp. 43 -80.

BÉJAR, Héctor. “Vigencia y cambio: ensayando una interpretación de José Carlos Mariátegui”. *Anuario Mariateguiano*, Vol. VII, N° 7, 1995, pp. 51-66.

BOSSI, Alfredo. “La vanguardia enraizada. El marxismo vivo de Mariátegui”. *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, N° 4, 1992, pp. 93-101.

FALCÓN, Jorge. *Educación y cultura en Lenin – Mariátegui*. Lima: Amauta, 1981.

FERNÁNDEZ, Osvaldo. “Una proposición de lectura de *Defensa del marxismo*”. Encuentro Internacional. *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Amauta, 1993, pp. 119-128.

---

definidores del marxismo. Cf. Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo, 1975. Raimundo Prado también aborda el problema de la ortodoxia marxista en su libro ya citado *El marxismo de Mariátegui* (cf. p. 89 y ss.).

\_\_\_\_ *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago de Chile: Quimantú, 2010.

FLORES GALINDO, Alberto. *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima: Desco, 1982.

\_\_\_\_ "Al rescate de la tradición". *Márgenes. Encuentro y debate*, Año IV, N° 8, diciembre de 1991, pp. 7-19.

\_\_\_\_ *Obras completas V*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1997.

FORGUES, Roland. *Mariátegui. Una verdad actual siempre renovada*. Lima: Amauta, 1994.

\_\_\_\_ *Mariátegui. La utopía realizable*. Lima: Amauta, 1995.

GILLER, Diego y Hernán Ouviaña (comp.). *René Zavaleta Mercado. Pensamiento crítico y marxismo abigarrado*. Santiago de Chile: Quimantú, 2016.

GUTIÉRREZ, Gustavo. "La autonomía intelectual de Mariátegui". En *Anuario Mariateguiano*, Vol. VII, N° 7, 1995, pp. 41-50.

LENIN, V. I. *Marx – Engels – marxismo*. Moscú: Progreso, s. f.

LIMA, Bernardo. "Crítica a Althusser". En Álvarez, Federico. *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*. México D.F.: Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1995.

LUKÁCS, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo, 1975.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *La escena contemporánea*. Lima: Amauta, 1972.

\_\_\_\_ *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*. Lima: Amauta, 1976.

\_\_\_\_ *Ideología y política*. Lima: Amauta, 1979

\_\_\_\_ *El artista y la época*. Lima: Amauta, 1980.

\_\_\_\_ *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1980.

\_\_\_\_ *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta, 1981.

\_\_\_\_ *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Amauta, 1988.

\_\_\_\_ *Invitación a la vida heroica*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

MARX, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1972.

MAZZEO, Miguel. *José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*. Santiago de Chile: Quimantú/Tiempo Robado, 2017.

MORENO, Hugo. "Mariátegui: Pensar por cuenta propia. A propósito del centenario (1894-1930)". En *Anuario Mariateguiano*, Vol. VIII, N° 8, 1996, p. 240-247.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. Madrid: Tecnos, 2006.

OSHIRO, Jorge. *Razón y mito en Mariátegui. Siete ensayos de interpretación del pensamiento filosófico de José Carlos Mariátegui*. Lima: Congreso de la República del Perú, 2013.

PORTOCARRERO, Gonzalo. "La genialidad de Mariátegui". En *Anuario Mariateguiano*. Vol. VIII, N° 8, 1996, pp. 66-72.

PORTOCARRERO, Julio. *Sindicalismo peruano. Primera etapa. 1911-1930*. Lima: Edición del autor, 1987.

PRADO, Raimundo. *El marxismo de Mariátegui*. Lima: Mantaro, 2007.

\_\_\_\_\_. *El concepto de ideología en Marx*. Lima: Mantaro, 2008.

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

RICOUER, Paul. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2003.

ROUILLÓN, Guillermo. *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. "El marxismo latinoamericano de Mariátegui. Grandeza y originalidad de un marxista latinoamericano". En *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, N° 4, 1992, pp. 61-68.

EL AMAUTA Y EL TAHUANTINSUYO:  
UN ACERCAMIENTO A LA VISIÓN HISTÓRICA DE  
JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI SOBRE LOS INCAS

**Poll Gallegos Heredia**

Instituto Seminario de Historia Rural Andina.  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

## **Resumen**

José Carlos Mariátegui (1894-1930) es uno de los pensadores peruanos y latinoamericanos más importantes e influyentes del siglo XX. Dentro de sus preocupaciones encontramos un acercamiento a la estructura interna del Tahuantinsuyo como parte del esquema económico e histórico de la situación del indio y la evolución de los problemas presentes en el Perú. Sin embargo, dentro de este trabajo, Mariátegui irá en discusión sobre algunas características internas de la estructura del Tahuantinsuyo que estaban en diálogo con los avances de la literatura histórica del momento y que después serían temas de debate de la historiografía peruana a mediados del siglo XX. En el presente trabajo buscaremos recorrer algunas de las propuestas principales de Mariátegui entorno al Tahuantinsuyo dentro del desarrollo historiográfico del momento.

## **Palabras clave**

Tahuantinsuyo, Historiografía peruana, José Carlos Mariátegui, pensamiento histórico

## **Introducción**

Desde la independencia, un reto constante fue la construcción de una historia que identificase a los suyos con el territorio. Durante el siglo XIX, esta búsqueda incesante por darle un sustento histórico al nombre del Perú se fue convirtiendo desde visiones fragmentarias recogidas desde los cronistas del siglo XVI y XVII hasta la observación de las conocidas “antiguallas peruanas” por viajeros que

describían la peculiaridad y los enigmas de una vasta infraestructura arqueológica que estaba aún por descubrir.

La visión del “Perú” fue evolucionando a la par de la imagen de los Incas siendo uno de los autores de gran influencia inicial el norteamericano William Prescott. Este autor tenía una opinión peculiar sobre la importancia de los incas, por un lado, según Raúl Porras “Prescott consideró el gobierno de los incas como un régimen despótico, absoluto en su forma, pero templado por el carácter benévolo de los peruanos”<sup>1</sup> y por el otro, sus propios orígenes estaban dentro de una especie de “región oscurísima”, cuya exploración estaba más para “anticuarios especulativos” que para verdaderos historiadores<sup>2</sup>.

Distanciándose de esa “región oscurísima”, Sebastián Lorente, educador español afincado en el Perú, dirigirá una serie de estudios históricos que identificarán por primera vez una clasificación de la “historia peruana” donde los Incas, forman parte de la misma y su rescritura de la historia se apoyará en el “alma” y “espíritu comunal” viviente de los indígenas, es decir, del pueblo peruano<sup>3</sup>.

A finales del siglo XIX e inicios del XX, en pleno auge de la llamada República Aristocrática, los debates sobre el problema del indio volverán la atención a observar la organización del Estado Inca para poder hallar parte de la explicación del dilema presente. Los trabajos del sociólogo alemán Heinrich Cunow, en el extranjero y de Víctor Andrés Belaunde estudiaron la organización social interna del Tahuantinsuyo, analizándose nuevamente el tema del Ayllu y su función como célula del funcionamiento del Estado cusqueño<sup>4</sup>. La etnología también se sumará a los estudios históricos donde evaluara las supervivencias históricas en las comunidades andinas.<sup>5</sup> Los avances sobre la visión de los incas en conjunto con la imagen y la revalorización del indio dentro de los debates nacionales, harán que el movimiento indigenista plantee un proyecto intelectual y político

---

1 Raúl Porras. *Fuentes históricas peruanas*. Lima: 1963, p. 164.

2 Las referencias sobre Prescott están citadas en Mark Thurner, *El nombre del abismo, meditaciones sobre la historia de la historia*. Lima: 2014, p. 164.

3 Mark Thurner, *El nombre del abismo, meditaciones sobre la historia de la historia*. Lima: 2014, p. 165.

4 Cunow en su libro *Organización social del Imperio de los Incas* (1896) discute sobre la importancia del Ayllu y la apropiación de los Incas de este sistema existente para el movimiento de su estado. Por su parte Belaunde en *El Perú Antiguo y los modernos sociólogos* (1908), después de hacer una visita por los postulados de los sociólogos contemporáneos, discute sobre los avances de las culturas anteriores a los incas y la estructura política inca.

5 Louis Baudin. *El Imperio Socialista de los Incas*. Santiago de Chile, 1965, p.55.

para la inclusión de las comunidades. Es aquí, dentro de las polémicas sobre la situación real del indio, la supervivencia y la organización de las comunidades y la aparición de los nuevos partidos de masas, que José Carlos Mariátegui publicará sus apreciaciones y visiones entorno a la historia y la organización de los incas del Cusco.

### **Mariátegui y los Incas: Un acercamiento a sus apreciaciones histórico analíticas.**

La historiografía peruana durante los años de intensa actividad escrita y política de Mariátegui, aún no había indagado lo suficiente no solo sobre la historia de los Incas sino sobre las culturas preincas. Los avances de la arqueología eran todavía muy reducidos, los trabajos de Max Uhle y Julio C. Tello aún no se habían incluido dentro de los manuales de historia peruana.

Pese a estos vacíos historiográficos, el ímpetu autodidacta y el ágil estilo de Mariátegui<sup>6</sup> le llevará a cubrir rápidamente este espacio al conocer casi toda la literatura disponible y escribir diversos comentarios y reseñas a la bibliografía contemporánea.

Este vasto conocimiento le acercaría al marxismo y desarrollaría una visión sobre la historia. La interpretación de la realidad presente esta imbuida de una clara reflexión histórica para poder entender el desarrollo de los hechos históricos del capitalismo.

Este análisis histórico de la realidad lo acercará al materialismo histórico, el cual, no considerará una filosofía de la historia<sup>7</sup>, por el rechazo del Amauta a una interpretación ortodoxa del marxismo como leyes universales.

Dentro del examen histórico que Mariátegui realiza sobre los problemas peruanos durante su etapa más productiva (1925-1930), incorpora una visión totalizadora al incorporar a su análisis, diversos recursos de otras disciplinas para acercarse mejor al hecho histórico o político.

Según el historiador Luis Miguel Glave, Mariátegui no pretendía elaborar un trabajo académico sino un trabajo que se iba a publicar en “una revista o

---

6 Javier Mariátegui, hijo del Amauta, lo describe como “un escritor metódico y disciplinado”. Javier Mariátegui. *José Carlos Mariátegui: Formación, contexto e influencia de un pensamiento*. Lima: 2012, p.42.

7 David Sobrevilla. *El Marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos*. Lima; 2012, p.171.

un congreso, hacia una reflexión de mayor trascendencia”<sup>8</sup>. Dicha reflexión se centraba por el hecho económico en la historia del Perú y en esta meditación se encontraba el Tahuantinsuyo.

El acercamiento de Mariátegui a los Incas, se debía a su búsqueda del origen y desarrollo del problema del indio y la tierra, en específico, el surgimiento del socialismo en el Perú. El análisis al que le pone más énfasis es a la organización económica del Estado inca, debido a su cercanía entre el Ayllu y la comunidad como indicio de permanencia para entender el problema de la tierra. Es de aquí, donde Mariátegui busca fundar “una manera peculiar de pensar el marxismo”<sup>9</sup>.

Uno de los conceptos que Mariátegui va defender es el de “comunismo incaico”, en esta idea, resaltaba la identificación del indio con la tierra y la naturaleza como vínculo indestructible, así “El enigma del Tawantinsuyo no hay que buscarlo en el indio. Hay que buscarlo en la piedra. En el Tawantinsuyo la vida brota de los Andes”<sup>10</sup>.

Dentro de la idea de “comunismo incaico”, Mariátegui buscaba la efectividad del sistema económica inca y proyectarlo a la organización de las comunidades andinas, para nuestro autor, el ayllu era un elemento en constante cambio, “gracias a su capacidad de adaptación”<sup>11</sup>.

Al encontrar las permanencias en el presente que se asemejaban al sistema económico de los incas, en el Perú, Mariátegui también se enfrascaba en algunas polémicas como la sostenida con Aguirre Morales, donde consigue llegar a conclusiones importantes sobre la organización incaica, así como muestra su conocimiento crítico de algunas fuentes históricas como el uso de las crónicas como una fuente “con ojos medievales” y la convivencia entre el despotismo y la efectividad de la repartición de los recursos naturales<sup>12</sup>.

---

8 Luis Miguel Glave, “Mariátegui y la historiografía de su época”. En: *La Aventura de Mariátegui: Nuevas perspectivas*, Lima, 1994, p. 369-373.

9 Alberto Flores Galindo. *La agonía de Mariátegui, la polémica con la Komintern*. Lima: 1994, p. 434.

10 José Carlos Mariátegui “El rostro y el alma del Tawantinsuyu”. *Peruanicemos el Perú*, 1972, p. 65.

11 Robert Paris “José Carlos Mariátegui y el modelo del Comunismo inca”. En: *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. Buenos Aires, 1981, p.183.

12 Carlos Arroyo. “ El peso de la historia: : la polémica entre Mariátegui y Aguirre morales sobre el comunismo agrario.” *Anuario Mariateguiano*, 8, 287-192.



## Reflexiones finales

En esta breve ponencia, nos hemos acercado al desarrollo de la historiografía sobre los Incas a la par de los análisis de Mariátegui sobre la efectividad de la organización del Estado Inca. El interés de Mariátegui radicaba en la historia peruana y romper con los esquemas académicos y elaborar una imagen del Tahuantinsuyo que explicase las permanencias y la creación del socialismo peruano.

## Bibliografía

BAUDIN, Louis. *El Imperio Socialista de los Incas*. Santiago: Editorial Zigzag, 1964(1927)

MARIATEGUI, Javier. *José Carlos Mariátegui: Formación, contexto e influencia de su Pensamiento*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2012.

\_\_\_\_\_. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Editorial Minerva, 2008 (1928).

\_\_\_\_\_. *Peruanicemos al Perú*. Lima: Editorial Minerva, 1969.

PARIS, Robert. "José Carlos Mariátegui y el modelo del "Comunismo Inca". *Allpanchis* 16: Cusco, 1980.

PEASE, Franklin. Los estudios incaicos y Riva Agüero. *Boletín del Instituto Riva Agüero*. 143-149, Lima, 1969.

PORRAS, Raúl. *Fuentes históricas peruanas. Apuntes de un curso universitario*. Lima: Instituto Raúl Porras Barrenechea, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.

SOBREVILLA, David. *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos*. Lima: Universidad de Lima, 2012.

\_\_\_\_\_. *Escritos mariateguianos*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 2014.



MARIATEGUI  
DEL EVANGELIO CRISTIANO A LA RELIGIOSIDAD INDOAMERICANA

**Edmundo Murrugarra Florian**  
Para Gonzalo Portocarrero Maisch,  
la grey zorruna y la familia Tapia Rojas  
de la guarida de Castrat

### **1. A los fundamentos, una y otra vez, el Evangelio según Mariátegui**

A poco de retomar el estudio crítico de Marx y las matrices judeocristianas del pensamiento occidental, por un lado, y, por otro, al estudiar la cosmovisión andina<sup>1</sup>, tanto en las crónicas de peninsulares como en los cronistas indios del periodo colonial, y en la cultura de los pueblos indígenas actuales, pronto emergen dos constataciones.

La primera. El fraternal amor entre los humanos que proponen los Evangelios Cristianos en la frase “Amaos los unos a los otros” resume tal vez el más valioso aporte de los conquistadores y colonizadores europeos. Solo que la violenta

---

1 Son muchos los colectivos y académicos que estudian la civilización andina en el todo el mundo. En el área de los pueblos andinos y amazónicos una nueva oleada descolonizadora viene creciendo a medida que tiene lugar la crítica a los impases de la modernidad occidental, y la crítica a los mecanismos colonizadores con los que nutrió su hegemonía sobre los pueblos del planeta. En nuestro país ocurre eso en las principales áreas culturales y algunas universidades. Un par de muestras. En el altiplano peruano y desde hace varios años el colectivo Pluralidades. En Cusco el colectivo Hatun Ayllu koricancha, que mes a mes reitera el ritual de la fraternidad cósmica en la explanada exterior de ese templo y ha solicitado al Papa compartir su cuidado y gestión ecuménicas. En Lima perseveran, entre otros, los colectivos Los Zorros, que anima Gonzalo Portocarrero Maisch y congrega a profesores y egresados de la PUCP, arguedianos lectores de las fuentes y algunos libros de la Biblia. El colectivo Chaupi Atoq, que anima Zenón Depaz y congrega a profesores y egresados de la UNM de San Marcos. Los hay en el área norte Mochica, en Huamanga y múltiples iniciativas en otras ciudades.

voracidad depredadora de esos procesos lo subordinó y redujo a casi una coartada. Por eso, a pesar de que en las instituciones políticas y religiosas que conquistaron y colonizaron América y otros continentes hubo curas y monjas que criticaron esa práctica, los pueblos originarios vivieron la dolorosa experiencia de la violencia sin fin. La hacían soportable, por un lado, el relato de la injusticia representada en la vida y muerte de Jesús Cristo y la metafísica de una vida posterior de premios y castigos eternos. Y, por otro lado, la milenaria y sólida matriz cultural andina que vive la vida celebrándola en cada Raymi del calendario, con alegría y juego gozosos que brotan del esfuerzo compartido. En su condición subordinada, los pueblos originarios resignificaron en alguna medida la simbología impuesta. Desde entonces hasta hoy.<sup>2</sup>

Segunda constatación. La civilización creada por los pueblos andinos y amazónicos se organiza alrededor de una ontología de parentesco cósmico, que fundamenta una moral de convivencia familiar de todos los seres. Sin exclusión de nada y de nadie. A diferencia del mandato cristiano que reduce al ámbito de los humanos la validez del Amas los unos a los otros, el andino amazónico lo fundamenta en el parentesco de todos los seres del cosmos. Es el fundamento de la dignidad de todos los seres. En consecuencia, su crianza o cuidado mutuos es el fundamento de obligaciones recíprocas universales. No solo de los humanos.

En el debate planetario,<sup>3</sup> sobre las ya inocultables consecuencias catastróficas que se derivan del llamado “desarrollo”, y su versión cosmética de “desarrollo sostenible”, un número de líderes políticos y sobre todo de artistas, científicos y líderes espirituales y religiosos en las mismas sociedades hegemónicas muestra interés por la cosmovisión de los pueblos andino amazónicos, común por lo

---

2 Entre los jesuitas que han sobresalido durante el siglo XX en el registro de este sincretismo está el sacerdote Manuel Marzal. Nos ha dejado un vasto mural del catolicismo amerindio. Mencionamos algunos trabajos: *El Sincretismo Iberoamericano*, Fondo Editorial PUCP, Lima 1988. *Tierra Encantada*, tratado de antropología religiosa de América Latina, Trotta 2002. Su ponencia *La Religión Quechua Actual*, en el coloquio *Estudios sobre religión iberoamericana*, Méjico 2004. Un excelente homenaje a Manuel Marzal, S.J. se encuentra en el libro *Los Rostros de la Tierra Encantada, Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo*, editado por José Sánchez Paredes y Marco Curatola Petrocchi, fondo editorial de la PUCP, Lima 2013.

3 Debate que tuvo su primer hito en la década de 1980 cuando la primera ministra de Noruega Gro Harlem Brundtland presidió la comisión de NNUU que en el informe *Nuestro Destino Común* formuló el concepto de “desarrollo sostenible”. Fue la primera expresión crítica al carácter depredador de la práctica del llamado “desarrollo” que como expresión de la hegemonía occidental sobre el planeta había hecho la unanimidad en las elites gobernantes de todo el planeta. Las dimensiones de la destrucción que ocasionaba a las formas de vida existentes amenazaba la viabilidad de la vida de las futuras generaciones humanas.

demás a los pueblos originarios de todo el planeta, para imaginar una propuesta de vida alternativa.

Sin duda, algo de este interés había movido a un enamorado estudioso<sup>4</sup> de la obra de José Carlos Mariátegui que hacía más de medio siglo atrás, y con el título “Amad a los Arboles” había publicado en la revista limeña de actualidad cultural Voces una crónica escrita por el Amauta en la sección Glosario de las Cosas Cotidianas del diario limeño La Prensa. El texto empieza diciendo:

“Yo siento que sería mayor mi devoción por la dulce y cristiana bondad del Evangelio, si al santo precepto de Amaos los Unos a los Otros se juntara otro que dijese así: Amad a los Arboles”<sup>5</sup>

Con sencilla y fresca lozanía, el juvenil periodista reflexiona sobre las cosas cotidianas, entre ellas la tala municipal de árboles, y formula una propuesta que revoluciona la teología cristiana católica y la ontología toda de la civilización occidental. Aparentemente es solo un desarrollo de los Evangelios, pero es un cambio en la matriz ontológica. Se convirtió por esta razón en tema prioritario como proyecto de estudio<sup>6</sup>.

## 2. Un alma agónica salió en busca de Dios

Y puestos a recorrer este camino, lo iniciamos por la afirmación metodológica contenida en la respuesta que en 1926 dió a la periodista Angela Ramos<sup>7</sup>. Ella le preguntó por los cambios de rumbos y aspiraciones literarias en su trayectoria intelectual. Y él le responde: **“He madurado más que he cambiado.** Lo que existe en mí ahora, existía embrionaria y larvadamente cuando yo tenía veinte años y escribía disparates de los cuales no sé porqué la gente se acuerda todavía.

---

4 La revista limeña de actualidad cultural VOCES había publicado la crónica. Su editora Amalia Cornejo Cavero tuvo la amabilidad de facilitarme el número que contiene la crónica y que su padre Edmundo Cornejo Ubilluz había publicado en su libro Páginas Literarias, en 1955.

5 Mariátegui Total, tomo II, pg. 2422.

6 Había yo merodeado el tema en tres ejercicios sobre la obra de Mariátegui: “El Ser y el Conocer en Mariátegui, el Bien, la Verdad y la Belleza nuevamente juntos pero en otra jerarquía”, una relectura de Mariátegui que empieza con El Alma Matinal, presentada al Simposio Internacional “7 Ensayos 80 años”, Editorial Minerva, Miraflores 2009. La ponencia “La Arquitectura de lo humano, ¿Adios a Mariátegui?” en Mariátegui Siglo XXI, textos críticos, Viuda de Mariátegui e hijos y editorial Minerva Miraflores 2012. El artículo “Magisterio y la tarea pendiente”, revista NOS@TROS, N°3, Lima.

7 MT, Una Encuesta a José Carlos Mariátegui, pag. 1395.

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. Soy un alma agónica como diría Unamuno”

He destacado en negrita la frase que nos da la pauta para esta búsqueda. Su propuesta de ampliar y modificar los Evangelios cristianos, así como su crónica de Semana Santa, las dos de la Procesión del Señor de los Milagros y las comunicaciones que publicó con motivo del incidente de un grupo de artistas y una famosa entonces bailarina austriaca en el Cementerio Prebitero Maestro de Lima, contienen los rasgos de su religiosidad o espiritualidad a su salida temprana en búsqueda de Dios. De igual manera, los textos de madurez muestran las características de la fe que había encontrado, o sea, de la religiosidad o espiritualidad que venía construyéndose. Y salta también la pregunta sobre la presencia de la Cosmovisión Andina Amazónica de los pueblos indígenas en sus escritos y práctica intelectual y política desde que sale en busca de dios y en la fe que encuentra.

La breve revisión que sigue busca entonces Identificar las características y cambios en su hechura y dispositivo perceptivo emocional y afectivo, así como espiritual y conceptual. Y rastreamos las huellas de la religiosidad de los pueblos indígenas en su propuesta de Socialismo Indoamericano. Lo que sigue es un inicial y medio caótico avance.

En la crónica que comentamos nos dice que en ocasiones anteriores ha escrito columnas criticando al hacha o más bien la sierra municipal que dejaba los árboles descuartizados y exangües por el suelo. Hace una relación de gente de ocupaciones y estratos diversos y la relación utilitaria que tenían con los árboles. El confiesa tener con ellos una relación de utilidad muy diferente. Contraste de dispositivos de percepción, de afectos y emociones, de espíritu y de concepción del mundo. Y cierra la crónica sobre los árboles informando a sus lectores sobre las circunstancias que originaron su experiencia, sus sensaciones y su reflexión.

Les dice:

“Yo, amigo mío, tengo la religión de estas cosas y nunca me sorprenderá usted en apostasía. Hoy he ido al Convento de los Descalzos, en pos de un instante de apacibilidad, calma, misticismo y dulzura. Y lo he hallado. El sol que en la ciudad es inclemente, ultrajante, riguroso y despiadado encendía en el follaje de una fronda que era mi dosel. Un árbol grande, bueno, amigo, me daba hospitalidad protectora y amante. Y bajo su abrigo me adormía el son de las campanas que jadeaban en la torre mística”.

El nítido contraste puesto en evidencia por la crónica nos habla de los procesos de modernización llamados desacralización y la correspondiente resistencia a ellos<sup>8</sup>. En el curso de los siglos de modernidad occidental los vínculos que los humanos tienen con otros seres terminaron un largo proceso de transformación radical. De interlocutores de los humanos los demás seres fueron convertidos en objetos, sin capacidad de interlocución y sin autonomía volitiva. Por eso sin dignidad ni derechos. Quedaron convertidos en cosas, materias primas, recursos naturales, pasibles de manipulación a voluntad de los humanos. Mas precisamente, de algunos humanos.

Pero la crónica también nos habla de la resistencia a ese proceso. Mariátegui nos da las razones que tiene para militar en esa resistencia.<sup>9</sup> Mientras los árboles son para la mayoría de gentes solo objetos a ser manipulados para satisfacer alguna necesidad de comodidad humana, para Mariátegui conservan su capacidad de interlocución y autonomía volitiva. De la larga relación donde aparecen el literato arribista, el melifluo pintor, el burgués gordo y pagado de su suerte, el industrial que tiene cuenta corriente en el banco, la gran dama elegante, la huachafita que se adereza para los carnavales y hasta Anita España, la linda bailarina de grandes ojos profundos nos dice que no han “presentido aún los secretos del alma misteriosa de los pinos jóvenes, ni la coquetería cimbreada de las palmas reales”.

Mariátegui percibe, valora y atesora los árboles desde otra conciencia. Desde otra dimensión humana, desde otras necesidades. Porque busca “apacibilidad, calma, misticismo y dulzura” las encuentra bajo la fronda y follaje de un árbol grande, bueno y amigo que le ofrece su hospitalidad protectora y amante. Sensibilidades como la suya perciben las “hondas y exquisitas fruiciones espirituales” en esas cosas extrañas y hermosas. Claro que a costa de ser objeto de insolentes sonrisas. Esta sensibilidad, esta conciencia, quedarán arrinconadas por el ímpetu de las sucesivas oleadas de modernización que han multiplicado el consumo al infinito. Multiplicación que impulsa el despliegue capitalista, elevando exponencialmente las consecuencias calamitosas para la vida en el planeta. Estamos aquí con un Mariátegui que percibe en la raíz el peligro de supervivencia de la vida en el planeta, tal como la conocemos.

---

8 Max Weber ha hecho el estudio devenido clásico en la materia, en su *Economía y Sociedad* y en *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. El proceso de cambio cultural que llamamos modernidad occidental tiene su apogeo entre los siglos XVII al XIX, pero hunde sus raíces en los mitos de fundación u origen de las tradiciones sagradas de las tres religiones abrahámicas, judaísmo, cristianismo e islamismo.

9 Romanticismo es el nombre asignado a este movimiento de resistencia a la desacralización o modernización. Michael Lowy, adscribe a Mariátegui a este movimiento. Ver su trabajo *Comunismo Y religión, la mística revolucionaria de José Carlos Mariátegui*.

¿Pura añoranza de algo perdido? Si reparamos en la redacción, no se queda en lamento pasadista. Nos habla de lo que buscan en los árboles los actores sociales que menciona. Y culmina diciendo que “**no han presentido aún** los secretos del alma misteriosa de los pinos...” Es inequívoca la esperanza de que lleguen a presentirlos. Está apostando por el cambio de la naturaleza de las relaciones de esos actores con los árboles, de tal modo que lleguen a percibir los secretos del alma misteriosa, en este caso, de los pinos.

Añado dos comentarios. Primero, la que pone en práctica Mariátegui no es una pura resistencia a la modernidad que despoja de ingredientes afectivos, eróticos y espirituales a los vínculos de los humanos con otros seres. La de él, es una apuesta afirmativa. Es una apuesta por desplegar esas dimensiones en las relaciones que forman el renovado tejido de la vida de los seres<sup>10</sup>. Segundo. Esta apuesta no excluye la aceptación de logros científicos y tecnológicos que la modernidad occidental aporta. Mariátegui no está proponiendo el regreso a una añorada antigüedad perdida. Ni utopía y menos todavía arcaica<sup>11</sup>. Para él, los logros de la razón en su ejercicio de la ciencia y la tecnología son bienvenidos. Incorporados a una matriz que tiene la celebración de la vida como articuladora de la convivencia, son redefinidos para desplegar su sentido gozoso y constructivo<sup>12</sup> y evitar su potencial destructivo. Escribió innumerables comentarios elogiosos a los avances e invenciones de la ciencia y la tecnología. Pero explícitamente criticó el positivismo por privar al paradigma científico de sus significaciones potenciales, y usó la ciencia como necesaria guía para la acción revolucionaria. Su crítica transpira los frescos aromas revolucionarios de nuevos tiempos.

### **3. Desde la religiosidad en la peripecia familiar y la cultura popular de Huacho**

Dos años antes de la crónica sobre los árboles escribió una nota sobre la Semana Santa en Lima<sup>13</sup>. En esta y en las dos crónicas sobre la procesión del Señor de Los Milagros, así como en el episodio del baile de la muerte en el Cementerio Presbítero Maestro, podemos registrar los diversos y aparentemente contradictorios aspectos de la religiosidad con que empieza a construir su perfil en la escena pública.

---

10 Carlos Franco escribió un bello librito con el nombre de La Otra Modernidad, valga la ocasión para celebrar su fértil existencia y lamentar su ausencia temprana porque de esos espíritus necesitamos beber.

11 Es sabido que en momentos de su exacerbado liberalismo, Mario Vargas Llosa redactó un ensayo crítico sobre la obra de José María Arguedas, calificándola de Utopía Arcaica, el título del libro.

12 Décadas más tarde Arguedas recibiría la misma e infundada crítica a su propuesta de incorporar ciencia y tecnología redefiniendo sus sentidos.

13 Publicada ¿inactualmente? en La Prensa el 9 de julio del año 1916, cuando tenía 22 años.



Empecemos por La Semana Santa, sin duda uno de los rituales importante del calendario cristiano católico en particular. Y fijémonos en las pinceladas del cuadro que pinta su prosa.

“No encontramos nosotros -dice- en las romerías de jueves santo la tristeza y duelo que es sabido deben caracterizar las festividades de la Semana del Señor. Muy al contrario. **Hay en esos desfiles de templo en templo, de monumento en monumento mucho de mundano y festivo.** Ni los trajes son negros, ni la modestia es nota predominante, ni la honestidad se impone en los vestidos femeninos, las mujeres quieren ser también ese día jóvenes y bellas y hasta el ambiente de luz y colores de los templos no dice nada de luto ni de amargura. La amable y burlona alegría de la vida, quiere asomar aun en la celebración del jueves santo.”<sup>14</sup>

He subrayado en letra negrita el juicio que formula el joven periodista al comparar este clima festivo del jueves santo con la rigurosidad del recogimiento que la población observa el viernes santo. Y anota un contraste que cualquier periodista hubiera silenciado o criticado en esa atmósfera de conmovedora tristeza.

Dice:

“Pero Lucifer tampoco se da por vencido en estos días. No quiere desaparecer del todo en medio del duelo y solemnidad del momento y encuentra sus amables aliados las mujeres, el medio de seguirnos hablando del pecado en la artística armonía de los trajes tanagras y en la seducción de las faldas abiertas. La moda femenina pone así su nota pecaminosa inevitable”.

El contraste que registra entre recogimiento hierático de lo sagrado y la risueña travesura de la sensualidad no lo lleva a adjetivar negativamente lo festivo. Al contrario, lo disfruta y celebra. Nos recuerda que son aspectos de “la amable, la burlona alegría de la vida” que se asoma aun en Jueves Santo. Y cierra la nota con una pícaro mención a la asociación que la teología cristiana hace de Lucifer con la mujer y el pecado. Y la encuentra en la seducción de las faldas abiertas. La presencia del cuerpo, en este caso de las piernas de las mujeres. El lado sensual y juguetón de Lucifer es destacado por el periodista para hacer presente la sensorialidad y sensualidad en la principal fiesta religiosa cristiana católica.<sup>15</sup>

---

14 Del Momento, MT, pag. 2340

15 La Diablada o conjunto numeroso de supays y Saqras que acompañan entre destellos de luces y

Dos factores de su formación concurren a explicarnos esta mirada. La cultura popular huachana bebida en la infancia familiar, por un lado, y, por otro, la cultura traviesamente insumisa que practicaban los artistas que conformaban el grupo Colónida que lideraba Abraham Valdelomar.

Humberto Rodríguez Pastor ha hurgado amorosa y devotamente, como diría el Amauta, en los archivos parroquiales y de diarios y revistas de Huacho y la región de fines del siglo XIX y comienzos del XX, y en la memoria de habitantes muy mayores para identificar las características de la cultura que bebió el niño José Carlos en su familia y en Huacho y el rosario de pueblos que forman su campiña<sup>16</sup>. Su libro nos conduce a las raíces de la identidad. Raíces que se hunden muy adentro y desde lejanos tiempos. José del Carmen La Chira, abuelo de José Carlos, arraigó como talabartero en la quebrada de Sayán procedente de alguna de las comunidades de la costa de Piura, Catacaos con más probabilidad. Y a estar por los censos que estudia Rodríguez, la población de esas comunidades era abrumadoramente indígena. Y por el lado de la abuela, Candelaria Vallejos, procedía de familias de las serranías de Oyón y Cajatambo. Bajaban a las fértiles quebradas templadas como Sayán para ocupaciones temporales o permanentes.<sup>17</sup> Con la abuela y con su madre Amalia, un hermano y una hermana de ella, más sus hijos, primos de José Carlos, el niño compartió pocos pero intensos años de hogar, costumbres y creencias. Sufrimientos, gozos y alegrías que dejaron huella indeleble. Humberto Rodríguez informa un detalle de interés para su perfil de artista y pensador. La casa del hermano de Amalia que acogía a la extensa familia estaba cerca de donde acampaba el circo que alegraba la ciudad en días festivos. Como para todo niño, decir circo es desatar un mundo de imaginadas y reales payasadas y risas. También de angustias, añoranzas y tristezas.

---

pasos acrobáticos las procesiones de diversidad de vírgenes en el culto católico en los pueblos del dilatado espacio cultural andino. En Perú destacan la Virgen de la Candelaria en el altiplano puneño y los saqras enamorados de la Virgen del Carmen en Paucartambo, Cusco. El esplendor de los cuerpos de hombres y mujeres que acompañan a la virgen testimonian la continuidad de rituales muy antiguos, prehispánicos, que describen los mitos andinos milenarios, como los recogidos en el Manuscrito de Huarochirí.

16 José Carlos Mariátegui *Familia e Infancia*. SUR, Lima 1995.

17 El área cultural de Oyón y Cajatambo pertenece a un espacio generador de culturas y lenguas, por eso sede de arraigados rituales religiosos andinos. Pierre Duviols llevó a cabo un extenso estudio de los procesos de extirpación de idolatrías publicado con el título de "Procesos de Visitas de Idolatrías, Cajatambo siglo XVII", Fondo editorial de la PUCP e Instituto Francés de Estudios Andinos. Más recientemente Frank Salomón ha dado cuenta de esta riqueza cultural en su reciente libro "At the Mountain's Altar, anthropology of Religion in an Andean Community", Routledge, New York 2018. Esas provincias comparten esa característica con Huarochirí y Yauyos también en la costa y sierra de Lima.

Desde esos tiempos hasta hoy, la población de Huacho y su campiña es predominantemente mestiza de origen comunero. Devenidos productores independientes pero con tradiciones de cooperación que se expresaban en las obligaciones mutuas para financiar y celebrar las festividades religiosas. Para una mirada externa, la cultura popular religiosa andina, y la huachana por lo tanto, exhibe aspectos contradictorios. Pero que no lo son para los lugareños porque viven dentro de la matriz de la religiosidad de los pueblos andinos.

En la matriz de la civilización andina, el sentimiento de lo sagrado no queda reducido al temor pánico paralizante. La atmósfera de luces, colores, olores y sonidos produce en los cuerpos también vibración angustiosa y excitante. Las ondas festivas que todo lo envuelven devienen en ritmo acompasado que se danza en grupo. Los mitos milenarios lo recogen<sup>18</sup>. Y cuando a ellos se suma el concurso de la chicha u otra bebida espirituosa y se mastica hojas de coca los participantes acceden a niveles de conciencia ampliados o profundos que transforman la angustia en gozosa experiencia de alegría y seguridad.

A diferencia de lo que ocurre en la cultura y religiones occidentales en que el temor asociado a lo sagrado rigidiza y vuelve hieráticos los cuerpos y espíritus, la matriz civilizatoria de los pueblos andinos amazónicos no ha construido la polarización excluyente y jerarquizada de las categorías cuerpo y espíritu, mente y cuerpo, espíritu y materia. Sensorialidad, sensualidad y espiritualidad existen intrincadas y se nutren mutuamente. Los sentimientos desgarradores de dolor y pena son elaborados en la psique para dar paso a sentimientos y sensaciones de gozo y alegría compartidos.<sup>19</sup> Y los pueblos cantan y danzan episodios de pena y dolor extremos. Es la matriz cultural en que viven su religiosidad desde los tiempos autónomos, durante el coloniaje hasta la actualidad.

Es la experiencia vivida y bebida en la familia extensa de los La Chira, Amalia, su hermano y hermana e hijos de cada uno de ellos, acompañados por la abuela Candelaria. Con esas formas, sabores, olores y sonidos y significados el niño José Carlos fue haciendo su perfil de personalidad y conciencia. Al integrarse al periodismo, los potenciaría con la energía innovadora y contestataria de los

---

18 El Manuscrito de Huarochirí, colección de mitos recogidos a comienzos del siglo XVII para fines de extirpación de idolatrías, contiene los mitos de la provincia del mismo nombre que pertenece a la misma área cultural de costa y sierra centrales. "Dioses y Hombres de Huarochirí, Narración quechua recogida por Francisco de Avila", traducción de José María Arguedas, UARM, Lima 2009.

19 José María Arguedas cantaba y nos hacía cantar el Carnaval de Tambobamba para explicar como una tragedia como la que vive el grupo de músicos por el ahogamiento de su líder es convertido en un carnaval sanador.

artistas y escritores agrupados en el movimiento Colónida, bajo el liderazgo de Abraham Valdelomar.

Ese mismo año, 1914, escribió la primera de las dos crónicas sobre La Procesión Tradicional<sup>20</sup>, que en nuestros días se llama Procesión de Señor de Los Milagros. Hablando en tercera persona dice: “El cronista cree que no es el fervor religioso, que no es el prestigio de los milagros que generoso prodiga el Crucificado, lo que congrega año tras año en torno a la imagen venerada a miles de fieles, lo que da a esa romería tal carácter de suntuosidad y de pompa, sino el íntimo, el secreto, el arraigado culto que tiene nuestro pueblo a la única de las festividades que en esta época le recuerdan su tradición y sus costumbres. Es un instintivo y cariñoso sentimiento de respeto por el pasado que huye”.

Y al igual que en Semana Santa no deja de subrayar la característica festiva, celebratoria. “Esta procesión tradicional -dice- viste a Lima de un risueño ropaje de fiesta”. Se detiene en los decorados y en las gozosas sensaciones visuales y olfativas de las golosinas, del sahumero y de otros efluvios de la cocina y de la agitación de los cuerpos apretujados en la marcha.<sup>21</sup>

Cuando en abril de 1917, redactó por segunda vez una crónica de esta procesión Mariategui con claro énfasis identifica la fuerza que la motiva. “La historia de los Temblores pavorosos que han estremecido y quebrantado a la ciudad, auspicia el fervor de estos días místicos ciudad ...” Y refiriéndose al origen de la imagen dice que la ciudad se rinde y prosterna humilde ante “... el Señor Crucificado que la defiende de los temblores y que la bendice desde el viejo muro de adobe sobre el cual pintó su imagen la mano rústica de un negro del coloniaje”.

No ofrece más información sobre el origen y significado. Un siglo después, hoy la investigación histórica y de la religiosidad de los pueblos prehispánicos ha esclarecido un buen trecho estas cuestiones. La primera, sobre el origen y el lugar en que fue pintado el muro. Había sido el lugar del cercado de Lima asignado como reducción de negros esclavos y de sacerdotes chamanes del templo de Pachacámac, sacados para evitar la reiteración de la continuidad de cultos considerados idolátricos.<sup>22</sup> Estaban, pues, reunidos los ingredientes para

---

20 Publicada en La Prensa el 20 de octubre

21 MT, pag.2355

22 Maria Rostorowski ha acopiado investigaciones sobre estos temas en su libro Pachacámac, cuyo primer capítulo específicamente trata de Pachacámac y el Señor de los Milagros, IEP, Obras Completas tomo II. Lima, 2015.

el sincretismo. El Cristo sufriente que consuela a los desarraigados y privados de libertad y los sacerdotes de la deidad Pachacamac que sostiene el mundo en sus manos. Sabemos el resultado, el Cristo Moreno de Pachacamilla.

Lo que no sabemos aún es si Mariátegui tuvo, compartió o intuyó el vínculo religioso entre la deidad prehispánica Pachacámac, que sostiene y mueve al mundo y Señor de Los Milagros, que protege a la ciudad de los devastadores temblores. El vínculo espiritual entre la pompa, el boato, los sacrificios y la grandiosidad de los rituales y duración de las fiestas de Pachacámac en tiempos prehispánicos, por un lado, y los correspondientes al Cristo Crucificado, protector de Lima. Los festejos de Pachacámac incluían danzas de multitud de ayllus que peregrinaban a uno de los dos Huacas más sagrados en tiempo preincas e incas. El otro estaba en el Lago Titicaca. Los rituales del Señor de los Milagros son fervorosos pero austeros. La investigación no ha avanzado lo suficiente como para decirnos si en algún momento del curso del tiempo en que se celebra esta festividad religiosa el culto incluía danzas y cuáles eran ellas.<sup>23</sup>

Y ya que de danza hablamos, la de la muerte escenificada en el Cementerio Presbítero Maestro de Lima con motivo de la visita de la bailarina austriaca Rouskaya aporta muy valiosa información sobre el torbellino de creencias y la práctica del Mariátegui juvenil. Fue partícipe entusiasta no solo de la iniciativa visita, sino uno de sus más resueltos ejecutores. En atrevida actitud exploratoria de la metafísica de la religión católica asociada a la muerte y a los muertos. El final de escándalo con detención policial de artistas y bailarina y todo fue la ocasión para el joven no solo formulara reiteradas y devotas protestas de militancia católica y respeto por la sacralidad del lugar morada de los muertos, sino que dejara entrever su desasosegada búsqueda de Dios. La metafísica aprendida en la cultura católica popular de la familia y el núcleo central de ella, la muerte y los nuestros, estaba siendo explorada y reflexionada por el joven y el grupo del que formaba parte.

Hasta aquí hemos señalado los rasgos de su arquitectura cultural con que miraba y vivía el mundo. El cristianismo católico aprendido en la familia y espacios culturales populares donde había sido criado no era el que la ortodoxia de esta

---

23 El Manuscrito de Huarochirí que recoge mitos prehispánicos de la religiosidad de los pueblos de la franja que sube del mar a los Andes Centrales menciona la música y una rica variedad de danzas como aspecto de cada ritual, pero es escasa la información coreográfica. Mucho más puede recoger la etnografía de las danzas que actualmente ejecutan los pueblos serranos de la región como Tupicocha.

Iglesia quisiera. A esto tenemos que añadir la larga y angustiosa incertidumbre de la estructura familiar con la ausencia primero y luego la incógnita del padre. La vivencia muy temprana de enfermedades y lesiones abigarran este cuadro y ayudan a entender el rasgo agónico que reclamaba para su alma. Busca sentidos y significados a los lacerantes problemas que vivía. Hijo enfermizo de una madre abandonada que esforzadamente dedica su poca energía y recursos a sostener y educar varios hijos. Y que a tiernísima edad queda severamente postrado por el accidente escolar y su largo restablecimiento.

La reflexión más importante en este período y en el tema de la religiosidad la encontramos, como hemos dicho, en la crónica del 22 de febrero de 1916 sobre los árboles como amigos dotados de volición y sentimientos. Y por lo tanto sujetos de dignidad y derecho. Porque necesita desde sus entrañas la fresca y consoladora compañía espiritual de los árboles es que, sin tener que saberlo, pone en cuestión la ontología y teología cristianas católicas. Siglos atrás, Francisco de Asís, las había cuestionado en su ejercicio sacerdotal al entablar comunicación espiritual y amorosa con animales, plantas y nubes y otros seres no humanos. Sensorialidad, sensualidad y espiritualidad estaban unas a lado de las otras, sin separación y menos enfrentadas. Es la arquitectura de que está hecho y con la que vive los sabores y sinsabores en la familia, el barrio y pueblo y en la vida bohemia del periodismo limeño de su tiempo. Pero vive y cada día con mayor intensidad y conciencia otra presencia.

#### **4. Encuentra la fe en el mito de las multitudes proletarias, “los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra”<sup>24</sup>**

Un personaje que cobrará importancia creciente en su mirada es el que ha descrito en sus crónicas de Semana Santa y de las Procesiones, las multitudes fervorosas. Que sufren y gozan y cantan en sus marchas y peregrinaciones. Que apasionadas y ardiendo en fervor logran lo que se proponen. Las multitudes de obreros en su lucha por reducir la jornada de trabajo y las multitudes estudiantiles por reformar la universidad. Y tenía cercana información de las multitudes de indios comuneros que regaban la tierra con su sangre, buscando recuperarla y así recuperar dignidad humana. Y su cercanía era tan entrañable que emprendió la producción de un medio de comunicación para ese fin, como que hizo su primer esbozo de organización política socialista.

---

24 En El Hombre y el Mito, Alma Matinal, MT, pag. 499.

Y todo esto mucho antes de viajar a Europa. Y al igual que las multitudes religiosas, estas otras, las que diariamente atestiguaba eran fervorosas también. Con alma, corazón y vida se lanzaban apasionadamente a la conquista del objetivo que buscaban. Tenían fe. Fe en cambiar su vida. Fe en cambiar el mundo. El alma agónica ya con las multitudes la certidumbre del cambio social y político. Y la certidumbre de actores compañeros para emprenderlo y alcanzarlo. El alma agónica que había salido de los retiros religiosos en la celda ascética donde busca cambiar la vida y el mundo acudiendo a rogatorios y rezos, esa alma se iba persuadiendo de la posibilidad de transformar el mundo al lado de multitudes de compañeros. Mucho antes de viajar a Europa estaba en curso la transformación de su alma agónica contemplativa en alma agónica combativa. El viaje a Europa había empezado mucho antes de subir al barco y partir. Mas preciso aún, su partida a Europa es fruto de la transformación de su alma.

Por qué Europa? Porque en Europa los pueblos habían vivido la sangrienta carnicería de la guerra, y de sus cenizas nacía otro mundo, y gracias a la acción de ese personaje que conocía bien, las multitudes. Como exclamara esos años, las cosas del cielo han bajado a la tierra. La justicia entre los hombres no es tarea solo divina. En Europa los pueblos vivían la certeza de que es una sino tarea humana. Y algo más excitante, era una tarea alcanzable. De esta manera, el edificio metafísico católico cristiano había sufrido un devastador terremoto. Como los de Lima, solo que en lugar de provocar miedo pánico este terremoto de Europa producía irrefrenable entusiasmo y alegría.

Su estadía europea significó, por eso, un salto en la comprensión del mundo. De las búsquedas e intuiciones del alma agónica saltó a la certidumbre iluminadora de multitudes revolucionarias que construyen el cielo en la tierra. Es lo que llamaría maduración, más que cambio. Veamos algunos de los temas en que tuvo lugar y empecemos por uno fundamental. La concepción del Ser y el papel de los humanos. Fueron los primeros en descender a la tierra.

De sujetos privilegiados por encima de los demás seres y destinados a servirse depredadoramente de ellos, y a estudiarlos como cosas exteriores y distantes los humanos recuperan su sitio en la madeja fraternal con los otros seres de la vida cósmica. En el frontis y en la advertencia con que inicia sus Siete Ensayos ... define su madurada ubicación epistemológica. Cuestiona la pretensión de objetividad que reclaman normalmente los profesores universitarios y asume la crítica a la supuesta neutralidad de la ciencia. Toma de Nietzsche la redacción para proclamar que la subjetividad, el punto de vista, los intereses que cargan la mirada del escrutador no son ajenos ni están enfrentados a la objetividad, a los seres que queremos conocer, penetrar.

Al cerrar la advertencia leemos: "Otra vez repito que no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones. Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano. Estoy lo más lejos posible de la técnica profesional y del espíritu universitario."

Es un claro cuestionamiento al paradigma científico moderno. Lejos de considerar los sentimientos, los ideales y pasiones como obstáculos para llegar a la verdad, los valora como aliados en esa tarea. Cuestiona la separación esencialista entre sujeto que conoce (privilegio humano) y objeto a ser conocido (despojado de toda capacidad de conocer y concurrir activa y voluntariamente al conocimiento). A no ser por su pasividad y sometimiento a la voluntad antropocéntrica. Al cuestionarlos Mariátegui muestra una dimensión fundamental de su maduración europea y su manejo de textos básicos de Marx.

En su artículo La Ciencia de la Revolución contenido en su libro Defensa del Marxismo, Mariátegui critica a su autor Max Eastman por no comprender la dialéctica marxista. Le reprocha no haber entendido la Tesis sobre Feuerbach que, sin embargo, el mismo Eastman cita. Con el fin de apreciar la maduración europea de Mariátegui, veamos lo que dice Marx en la primera de esas Tesis. **"El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que solo conciba las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo"**.

He transcrito en negrita esta reivindicación de la práctica porque es el fundamento para criticar la pretensión de objetividad en desmedro de la subjetividad. Porque olvida que la vida, la realidad, son la madeja de vínculos que establecen todos los sujetos en su interaccionar, en su práctica. Esos vínculos se llaman práctica. Es la práctica que los constituyen como sujetos. Es expresión de alienación cuando el llamado sujeto se atribuye derechos exclusivos en la producción del conocimiento, olvidando que su existencia deriva de los vínculos, de la práctica, establecida con los llamados objetos. Encontramos un Mariátegui que conoce y entiende el materialismo dialéctico, formulado por Marx en uno de sus textos fundamentales<sup>25</sup>.

---

25 Mariátegui estuvo en Europa el año 1922, año en que se concedió el premio Nóbel de Física a Niels Bohr, por su teoría de los quanta. No hay huella de algún comentario en las crónicas de ese año y el siguiente en que regresa al Perú. Sí hay profusa mención de Albert Einstein y su teoría de la relatividad. Ambos sabios se conocían y hasta colaboraron. La teoría dice que la realidad



Mariátegui derivó de ese salto en su comprensión del mundo y la vida muchas aplicaciones. Una primera es el cuestionamiento epistemológico a René Descartes. En Reemplazo del Pienso Luego Existo cartesiano, Mariátegui proclama su Combato luego Existo. Uno de los fundamentos del nuevo evangelio revolucionario que empieza a construir. Y fundamento de una pedagogía transformadora, o activa, tanto escolar como social. Es la razón que alcanza para explicar su lejanía crítica de la vida universitaria.

Pero es también el punto de partida para cuestionar a la ciencia como fundamento de la lucha política por el socialismo. Alcanza al mismo Marx su afirmación de que los revolucionarios no son fuertes por su ciencia sino por su fe en el mito revolucionario. Marx, al criticar lo que llamó socialismo utópico, afirmó que el socialismo debería fundarse en la ciencia. Desde entonces los teóricos socialistas empezaron a hablar del socialismo científico. Sin embargo, el Amauta equipado con otra concepción de lo humano, sostuvo que la fe es mucho más amplio y profundo fundamento que la sola verdad científica. Esta es útil como guía para la acción, pero no puede dar cuenta del sentido y significado de los deseos de las multitudes oprimidas y explotadas. La arquitectura de lo humano que Mariátegui tenía otras dimensiones humanas como sostén: la fe, la imaginación, la acción amorosa combativa. La razón analítica, la razón instrumental cumple la función instrumental, como guía para la acción. La imaginación y las pasiones de las multitudes juegan un papel fundamental en la construcción del mito movilizador. Allí concurre la razón pero no para reemplazarlas, sino para complementarlas, servir las.

## **5. Del Evangelio a la espiritualidad o religiosidad materialista indoamericana**

Pero la principal aplicación de la teoría dialéctica de la práctica la hizo en la comprensión de la religiosidad de los pueblos indígenas. El centro de su propuesta es la comprensión del concepto materia. En consecuencia, lo que él va a entender por materialismo.

Empieza por afirmar que la mitología peruana -nombre que usa en el Ensayo Quinto, el Factor Religioso, para referirse a la andina-, dispone de rasgos que la destacan en la evolución religiosa de la humanidad. Dedicó varias páginas a discrepar de quienes la asimilan a la Indostana. Más bien encuentra similitudes

---

es la madeja de relaciones interactuantes entre sujetos, constituidos por esas relaciones, tanto los llamados cognoscente como los llamados conocidos o por conocer. Esta teoría pone en cuestión la separación tradicional esencialista de objetividad y subjetividad, de sujeto y objeto separados, y por eso cuestiona el comprender la realidad como colección de esencias.

con la china por el peso que tienen las normas de convivencia y la casi inexistente elaboración metafísica. Es importante retener esta opinión porque tiene resonancias en la propuesta que va construyendo. Recordemos que ha afirmado que las cosas del cielo han bajado a la tierra. Esta metáfora tiene referencia tanto a la elaboración metafísica del cristianismo como a la categoría teológica de Dios. De la religión inkaica señala dos características. Su colectivismo teocrático y su materialismo. En otros pasajes vuelve a subrayar la casi total ausencia de metafísica, o elaboración de la vida después de la muerte, como es característico de las religiones abrahámicas. Esta carencia será, para él, una de las razones por la que opuso débil resistencia al cristianismo que, al igual que las otras religiones abrahámicas, tiene una extensa y prolija metafísica que las hace muy atractivas para compensar el sufrimiento de los humanos que lo padecen.

Y formula otra constatación de gran importancia. La religión inkaica propiamente dicha, con sus dioses el sol y la luna, no subsistió al derrumbe del estado inkaico. Era una religión estatal. En tanto que las religiones de los pueblos preincas datan de milenios y pudieron sobrevivir al derrumbe del estado de los incas y han sobrevivido a la colonización europea. Aplica las categorías de animismo, panteísmo, totemismo, que George Frazer había elaborado en su monumental *La Rama Dorada*. Y constata entre los pueblos andinos la existencia de esas categorías. Sin embargo al comentar la obra de Luis E. Valcárcel *“De la Vida Inkaica”* declara su disconformidad con estas categorías. Escuchemos sus razones:

“La teoría del animismo nos enseña que los indios, como otros hombres primitivos, se sentían instintivamente inclinados a atribuir un ánima a las piedras. Esta es, ciertamente, una hipótesis muy respetable de la ciencia contemporánea. Pero la ciencia mata la leyenda, destruye el símbolo. Y, mientras la ciencia, mediante la clasificación del mito de Los Hombres de Piedra como un simple caso de animismo, no nos ayuda eficazmente a entender el Tawantinsuyo, la leyenda o la poesía nos presentan, cuajado en ese símbolo, su sentimiento cósmico”. Y añade: “El sentimiento cósmico del indio está íntegramente compuesto de emociones andinas. El paisaje andino explica al indio y explica al Tawantinsuyo.”<sup>26</sup>

Como propuesta crítica al positivismo propone una categoría. Toma de la obra de Mariano Iberico *“El Nuevo Absoluto”* que había editado en la imprenta Minerva el concepto *“sentimiento de la vida cósmica”* y lo modifica para servir de herramienta conceptual para la autocomprensión del mundo andino. En el

---

26 MT, pag. 304

comentario a la obra de Valcárcel "De la vida inkaica" Mariátegui reformula ese concepto. El adjetivo "cósmico" en lugar de calificar al sustantivo "vida" pasa a calificar al sentimiento, a la percepción o autoconciencia del sujeto andino. Este sentimiento cósmico que envuelve y comparten los seres hace posible el conocimiento y comprensión mutuos.<sup>27</sup> Es la aplicación de la crítica al positivismo desde la dialéctica de la praxis o la teoría de los quanta que hemos mencionado y comentado. Mas precisamente, una aplicación de las Tesis sobre Feuerbach. La realidad como práctica o experiencia integral de la interacción de los entes en que se hace presente el Ser. Si la realidad es la práctica, lo mismo vale para el concepto materia. Materia es la práctica de los entes, la viva y palpitante presencia del Ser.<sup>28</sup>

Esta concepción de "materia" es el sustrato que permite comprender su crítica a los intentos revisionistas de espiritualizar el materialismo del marxismo. Encuentra sin sentido esta tarea porque el materialismo del marxismo al no ser otra cosa que la práctica contiene la energía que permite la crianza mutua de todos los seres, tanto humanos como los no humanos. Energía que explica la grandeza pocas veces igualada que puede constatarse en pueblos que actúan con esa concepción. Eso es lo para él ocurre con el materialismo de la religiosidad de los pueblos andinos pre incas e incas.

Este hecho y el que esa religiosidad preinca sea ante todo un conjunto de normas éticas de convivencia entre humanos y entre todos los seres del cosmos, con muy poco de elaboración metafísica relativa a la vida después de la muerte, la presentaba como matriz o punto de partida para construir la gozosa convivencia socialista en esta parte del mundo.

Si los motivos religiosos se habían desplazado del cielo a la tierra, como había afirmado en El Hombre y el Mito de su Alma Matinal, entonces el Dios que su alma agónica salió a buscar estaba en la tierra, presente en las multitudes proletarias del mundo. Y recorría Europa como demiurgo transformando el mundo y a los seres humanos. Multitudes revolucionarias que creaban la historia. Creaban otro mundo.

---

27 Desde el descubrimiento del ADN las investigaciones vienen mostrando su potencial comunicador, su reserva como memoria de la interacción de los seres. Terreno en el que la biología molecular podrá algún día comunicarse con las experiencias chamánicas que acceden a lenguajes parecidos por medio de las plantas vivas. Jeremy Narby condujo una investigación entre el pueblo Asháninka en la selva central peruana mostrando ese potencial. La Serpiente Cósmica, el ADN y los orígenes del Saber, Takiwasi y Racimos de Ungurahui, Lima 1997.

28 La tesis número 11 de las Tesis sobre Feuerbach de Marx había planteado la necesidad de transformar el mundo para conocerlo. No reducirse a la sola interpretación desde la contemplación pretendidamente objetiva.

Y parado ya en suelo andino, no era solamente la robusta vigencia de las comunidades indígenas y los trabajadores y productores de las ciudades lo que fundamentaba que podían convertirse en células del socialismo indoamericano. También y sobre todo la naturaleza de su religiosidad o espiritualidad materialista, ajena a las metafísicas de la dominación. Sentimiento religioso que siendo universal no lo confundía con el que termina convertido en Iglesia jerárquica. Al que sin embargo reconoce legitimidad, en su existencia histórica y en sus aportes a la convivencia humana

La invocación "Amad a los Arboles" de su crónica juvenil maduró en su entraña y cultivada en su experiencia europea devino en sentimiento cósmico de la vida, acorde con su materialismo preñado de espiritualidad que propone el parentesco cósmico en la Civilización Andina. He allí las razones de por qué los pueblos siguen convocándolo para construirse su camino liberador de los impases mortales actuales.

## **Bibliografía**

ALARCÓN CARO, Edmundo. *El pensamiento religioso de José Carlos Mariátegui y la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez, convergencias y divergencias*. Lima: Centro de estudio cristianos y capacitación popular, 2007.

DUVIOLS, Pierre. *Procesos y visitas de Idolatrías, Cajatambo, siglo XVII*. Fondo Editorial PUCP e Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima 2003.

FERRETI, Flavia Pierina. La Dimensión religiosa en la obra de José Carlos Mariátegui, del misticismo decadentista a la religiosidad revolucionara. Ponencia presentada en el III Simposio Internacional El Amauta y su época, Cátedra Mariátegui, abril 2017.

FLORES GALINDO, Alberto. *La Agonía de Mariátegui, La polémica con el Komintern, DESCO*, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima 1982

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación*. Centro de Estudios y Publicaciones, Lima 1984

IBÁÑEZ, Alfonso. *Ética y religiosidad, en su libro Mariátegui, revolución y utopía*, Lima: Tarea 1978

LOWY, Michael. *Comunismo y religión, la mística revolucionaria de José Carlos Mariátegui*. Chile: Archivo CEME, 2003

MARIATEGUI, José Carlos. *Mariátegui Total*. Lima: Empresa Editora Amauta S.S. Viuda de Mariategui e Hijos S.A. 1994, dos tomos.

NARBY, Jeremy. *La Serpiente Cósmica, el ADN y los orígenes del saber, Takiwasi y Racimos de Ungurahui*, Lima 1997.

OSHIRO HIGA, Jorge. *Razón y Mito en Mariátegui*. Fondo Editorial del Congreso del Perú. Lima, Minerva 2013.

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

RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto. *José Carlos Mariátegui La Chira. Familia e Infancia*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo, 1995.

SALOMON, Frank. *At the Mountains' Altar, Antropology of religion in an Andean Community*, Routledge, London New York, 2018



## VIGENCIA DEL PENSAMIENTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI EN EL SIGLO XXI

**Hugo Ordóñez Salazar<sup>1</sup>**

En este tiempo de grandilocuente “Post-modernidad”, en que vía la robótica, la informática y la virtualización digital, se pretende desideologizarnos, desidentificarnos y despersonalizarnos, para reducirnos a un “rebaño de pasivas y desconcertadas gentes”, al servicio de un brutal sistema de explotación, de acumulación y dominación mundial, es perentorio afirmarnos concienzuda, política y orgánicamente como seres humanos que pugnan legítima y racionalmente por un mejor nivel de vida. Para ello es un imperativo acudir a las fuentes y a los pensadores que plantearon y lucharon consecuentemente por instaurar un nuevo sistema económico y social. En nuestro país, incuestionablemente, José Carlos Mariátegui es el más representativo pensador del siglo XX que adhirió firmemente a la construcción de un Nuevo Perú. En este trabajo, me interesa relatar su férrea convicción socialista, su marxismo creativo y su vocación orgánica-popular. Creo que esto es importante enfatizarlo, en la caótica circunstancia actual, en el que lamentablemente la mayoría de la llamada izquierda parlamentaria, pseudo dirigentes populares y otros interesados opinólogos, parecen desconocer o haber olvidado a nuestro Amauta.

### **El devenir histórico de la humanidad**

La historia de la humanidad está signada por un proceso dialéctico de lucha permanente por el mejoramiento de su condición vital, determinado por el

---

1 Economista. Catedrático de la Universidad Nacional “Jorge Basadre”. Fundador del Colegio de Economistas de Tacna. Tres veces Presidente de la Benemérita Sociedad de Artesanos “El Porvenir”, primera institución cívica y patriótica de Tacna. Ex - Presidente de la Región Tacna y de la Asamblea Nacional de Gobiernos Regionales del Perú.

instinto de perfectibilidad del ser humano, por la Ley del Cambio y por la lucha de clases; es por ello que al esclavismo lo sucedió el feudalismo y luego llegamos al capitalismo; en el primer período el esclavista podía vender y matar al esclavo, en el siguiente el señor Feudal podía vender al siervo sin matarlo y en el sistema vigente el patrón explota a los trabajadores, apropiándose de la plusvalía (trabajo no pagado) para favorecer el incremento de su sacrosanta tasa de acumulación. En función a su interés meramente crematístico, en el marco de un pseudo mercado de libre competencia que es controlado por no más de una veintena de grandes monopolios transnacionales que determinan a la economía mundial, sólo buscan maximizar la obtención de utilidades minimizando su costo de producción, especialmente el de la mano de obra, lo que genera una inicua explotación.

Como consecuencia de la caída del llamado "Socialismo Real", desde mi punto de vista "burocrático", representado por la Unión Soviética, el principal asesor del Gobierno Norteamericano Francis Fukuyama en un publicitado libro planteo que habíamos llegado al fin de la historia con el triunfo final del capitalismo, afirmación inmediatamente recusada por el prestigiado economista Alonso Aguilar cuando en México el año 1991 nos dijo: "Yo rechazo esa peregrina idea, puesto que el fin de la historia significaría el fin de la vida. Mientras haya vida habrá historia, habrá transformación".

Podemos colegir que la humanidad seguirá existiendo en nuevas etapas históricas, que según Carlos Marx serían el Socialismo, luego el Comunismo y otras que no han sido visibilizadas o tipificadas en sus rasgos esenciales.

## **El capitalismo hoy**

La Organización de Naciones Unidas, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial que no pueden ser tildados de antisistema, , así como prestigiados Centros de Investigación tipo OXFAM, WEF, FORBES y otros, han reconocido la inequidad de la globalización, al comprobar que pese a la portentosa renovación científica y tecnológica que experimenta la humanidad, los "gaps" se han profundizado cuantitativa y cualitativamente, puesto que ya no son sólo de carácter económico, financiero, social, técnico y cultural, sino que se han agregado las brechas cognitiva y virtual-digital, generando en su conjunto una negativa consolidación de nuestra dependencia y un degradante incremento de la desigualdad, lo que ha abismado la distancia entre la opulencia de los países desarrollados y la indignante pobreza del 85.0% de la población mundial que habita en los mal llamados países "subdesarrollados"; hace 30 años la relación entre pobres y ricos era de 30 a 1, hoy es de 61 a 1. Algunos datos resultan realmente conmovedores:



Según la FAO anualmente mueren en el mundo 11.000.000 de niños menores de 5 años por problemas de hambre. Paradojalmente, el 30.0% de la comida que hay en el mundo la botamos. En América Latina se desperdician 127 millones de toneladas de alimentos anualmente; esta Región es la mayor exportadora de alimentos del planeta y se calcula que produce lo suficiente para alimentar a una población cuatro veces mayor. Con parte de esa producción podría alimentarse a los 52 millones de personas subnutridas que por hambre subsisten muriendo cotidianamente en nuestro continente, que es uno de los más ricos del mundo y que para vergüenza de los grupos de poder que han mal conducido el destino de nuestros países, es catalogado como el de la más injusta distribución de la riqueza. Fácilmente colegimos que el problema no es producir, el problema es distribuir justamente la riqueza producida. Tenemos un producción colectiva-social de la riqueza frente a una inequitativa distribución privada de la misma.

Los gastos militares superan a los 900.000 millones de dólares, es decir cada minuto en el mundo se gastan 2 millones de dólares en presupuesto militar. Con ese monto se podría cancelar la agobiante "Deuda Externa" latinoamericana, que es muy inferior a la "Deuda Ecológica" que ellos nos adeudan y no la pagan.

Ocho de los millonarios más ricos del mundo: Gates, Ortega, Buffet, Slim, Bezos, Zuckerberg, Ellison y Blomberg, 6 norteamericanos, 1 mexicano y 1 español, tienen una fortuna superior a la que poseen 3.600 millones de pobres que representan más del 52.0% de la población mundial. Sólo con la fortuna de Gates, en función al Producto Bruto Interno se podría comprar: Bolivia, El Salvador y Honduras.

El FMI en una publicación reciente informa que en el mundo se licuaron alrededor de 2.000 millones de dólares en el año 2016 como costo directo, sin considerar los costos indirectos que significan deterioro de la institucionalidad y quiebra de la moral personal y colectiva. Al respecto el Premio Nobel Josept Stiglich nos dice: "... la falta de transparencia en los mercados financieros globales y los paraísos fiscales han generado un marco global de corrupción, evasión y elusión fiscal".

Tenemos una feble "Economía burbuja" debido a que cuantitativamente, la magnitud artificial de sus activos financieros volátiles superan a los activos reales generados por el aparato productivo. Esta Economía desequilibrada se mantiene por la fuerza del poder político, económico y de las armas.

Un hecho relevante por su trascendencia futura está constituido por la irracionalidad del poder mencionado para tratar el problema ecológico. Veamos según la Organización Mundial de la Salud, la contaminación atmosférica es la más letal y causante directa de más de 7 millones de muertes al año. La contaminación se genera principalmente en las ciudades que cubren el 26.0% de la superficie total, albergan a casi el 50.0% de la población mundial, generan el 70.0% de todas las emisiones de CO<sub>2</sub> y consumen las dos terceras partes de la energía mundial. A la fecha se han perdido más de la mitad de los bosques del planeta que son los que posibilitan la mayor biodiversidad de flora y fauna contribuyendo a regular el recurso climático. La FAO señala que desde 1990 se han perdido 129 millones de hectáreas boscosas y que las pérdidas de la capa superficial de suelo es de cuando menos 24 millones de toneladas al año. El intenso proceso de calentamiento y consecuente desglaciación planetaria, ha generado cambios climáticos, y desastres naturales como: huracanes, lluvias torrenciales, sismos, inundaciones, sequías, etc., que afectan principalmente a los más pobres. El pasado 2016 más de 26 millones de personas de 118 países sufrieron algún desplazamiento lugareño. Se estima que de seguir la tendencia contaminadora actual, la temperatura global subiría en un 4.8° hacia final del siglo, lo que ocasionaría una subida del nivel del mar desapareciendo archipiélagos, islotes, arrecifes, países insulares y algunas zonas costeras de China y Japón. Frente a la gravedad de los hechos, Naciones Unidas ha realizado Cumbres Ambientales como las de Río, de Kioto, de Copenhague hasta el último Acuerdo de París que aprobado por 195 países reunidos en la COP 21 entró en vigencia a partir de noviembre del 2016, comprende 17 objetivos y 169 metas que definen la llamada "Agenda Para el Desarrollo Sostenible", siendo el central: "Mantener el aumento de la temperatura del planeta por debajo de los 2°C para finales del presente siglo; sin embargo la irracionalidad del señor Donald Trump, Presidente de la potencia dominante que es la más contaminadora del planeta con una emisión de 5.200 millones de toneladas de CO<sub>2</sub>, el primero de junio del año pasado, al margen de las recomendaciones de la ciencia decidió retirar a su país del mencionado Acuerdo, dejando de aportar los 3 mil millones que había comprometido Barack Obama para integrar un Fondo Total de 10.000 millones de dólares para financiar políticas de protección ambiental. Razón tiene Bill Blacio Alcalde de New York al tildar esa decisión de "Horriblemente destructiva", así como Noam Chomsky que afirma que "Estados Unidos se ha convertido en la potencia más agresiva y terrorista del mundo".

Los hechos mencionados son producto exclusivo del expoliador, deteriorador y descapitalizador modo de producción capitalista. Son el resultado de la irresponsabilidad de los ricos que son los dueños de las grandes empresas transnacionales que insisto, al amparo de un pseudo mercado de libre competencia, determinan el carácter de la economía y de la política mundial, que las han

diseñado en función exclusiva de sus intereses crematísticos, sin importarles el destino de la humanidad; por ello ningún ser humano, premunido de un mínimo de racionalidad y de conciencia solidaria, puede estar de acuerdo con este sistema que degrada la condición humana y destruye nuestro ecosistema llevándonos hacia un Ecocidio, es decir hacia un suicidio colectivo según denuncia formulada por los principales científicos del mundo que reunidos en el quinto Festival Científico de STARMUS realizado el año pasado en Noruega, liderados por el prestigiado astrofísico y cosmólogo británico Stephen Hawking afirman que no hay futuro, a largo plazo, para nuestra especie en la tierra. A esta condición de “condenados en la tierra” en términos de Galeano nos ha conducido la estructura y dinámica perversa del sistema. Esta grave situación que amenaza la existencia del hombre y de nuestro planeta debe comprometernos a trabajar y luchar por la superación del capitalismo que ha sido incapaz de generar bienestar y felicidad para todos y por la construcción de la sociedad socialista, que sin ser la panacea solutoria de todos los problemas, deberá constituir una mejora significativa de la condición humana.

### **Mariátegui y el Socialismo**

Con rotundidad meridiana Mariátegui en la advertencia que formula en su luminoso libro escrito hace 90 años *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* nos dice: “... no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones. Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano”. Fiel a su convicción, nuestro Amauta dedica toda su corta existencia, sólo 36 años, en el campo teórico-intelectual y en la práctica-real a la construcción del Socialismo en el Perú.

Como expresa Mariátegui en “Europa realizó su mejor aprendizaje” regresando al Perú cuando tenía 29 años, decidido a impulsar el socialismo peruano. Lo hizo premunido de una concepción marxista creativa, abierta y crítica, a partir del análisis científico de las condiciones objetivas y subjetivas de la realidad económica, social y total del país. No era un mero instrumentador del marxismo europeo, no era un operador de consignas absolutas, por ello magistralmente nos enseña que la revolución no será calco ni copia sino la creación heroica de nuestro pueblo, así como que debemos pensar con cabeza propia. Con esa perspectiva, a pesar de su limitación física, realizó un trabajo integral. En el campo intelectual para impulsar la defensa y difusión de las ideas socialistas, en octubre de 1925 funda la editorial Minerva, publicando en setiembre de 1926 el primer número de los 32 que constituyeron “Amauta” cuyo objetivo declarado editorialmente era “.. plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos” y que era “... una tribuna abierta para quienes representaban la voluntad

de crear un Perú nuevo dentro de un mundo nuevo". En octubre de 1928 aparece el quincenario "Labor" y se publican los 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana*, libro más lúcido y certero de análisis de la realidad nacional, como lo quería el Amauta el mejor aporte "... a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú" en la perspectiva de lograr "... su declarada y enérgica ambición de concurrir a la creación del Socialismo peruano". Libro que como expresa Roberto Paris se ha constituido en el Evangelio del Socialismo peruano y como afirma José Antonio Portuondo "... ahí resisten, en pié, esperando impugnador, los fundamentos de esos siete ensayos. Además en su casa de la calle Washington sostenía permanentes reuniones de capacitación de cuadros sindicales y políticos.

En el campo de la praxis, Mariátegui en octubre de 1928 constituye formalmente el Partido Socialista Peruano ocupando el cargo de Secretario General cuyo objetivo era alcanzar el Gobierno para construir el Socialismo peruano; en mayo de 1929 se constituyó el Comité Organizador Pro-Central General de los trabajadores del Perú como órgano de lucha y defensa de la clase trabajadora. En junio de 1919 fue nombrado miembro del Consejo General de la Liga Anti-imperialista, impulsada por la Tercera Internacional.

Es importante destacar que Mariátegui era ajeno a designios cupulares y vanguardistas, por ello mantenía contacto permanente con los trabajadores, para elevar su nivel de conciencia y contribuir a su organización y movilización.

### **Vigencia de Mariategui**

Como queda demostrado la vigencia de José Carlos Mariátegui es incuestionable, porque la razón esencial de su vida y su obra sigue siendo un reto imperativo: la construcción del Socialismo en el Perú, en América Latina y en el mundo. En ese sentido, Mariátegui sigue siendo un paradigma de conducta política en la lucha por un ideal.

Sus tesis fundamentales siguen plenamente vigentes como en el caso de la descentralización, al respecto recordemos que en su ensayo "Regionalismo y Centralismo" nos dice: "Uno de los vicios de nuestra organización política es, ciertamente, su centralismo. Nuestra organización necesita ser integralmente revisada y transformada", "Tienen plena razón las provincias cuando condenan el centralismo, sus métodos, sus instituciones... y la concentración de la administración en la capital de la República". Hoy después de quince años de una aparente descentralización, comprobamos que Lima con sus autoridades centrales sólo pretenden una descentralización centralista y burocráticamente frenan el desarrollo descentralista provinciano a través de mecanismos definatorios como

es el caso de la transferencia de recursos generados por el Canon Minero que sólo es otorgada a las regiones mineras, por parte del ministerio de Economía y Finanzas, a fines de junio de cada año, pudiendo operar con ellos sólo 5 meses del año; de otra parte, observamos como no existe ningún proyecto que beneficie a la macroregión sur peruana impulsada por el Ejecutivo. Por ello y con razón creo que, como lo visualizaba don Jorge Basadre, podría generarse, legítimamente, una subversión provinciana.

En el campo de la educación es crucial impulsar la formación de los nuevos profesionales del tercer milenio, que premunidos de una profunda conciencia humanista, conozcan la ciencia y tecnología del siglo XXI para recrearla o crear una propia, en función a nuestra realidad factorial y perspectivas de desarrollo, respetando plenamente al ser humano, nuestra idiosincracia y nuestro ecosistema. No se trata de ensamblar simples robotitos programados para maximizar la plusvalía, de lo que se trata es de formar hombres y mujeres, profesionistas e investigadores de alta calidad humana, técnica, científica, intelectual y artística, identificados con una utopía racional que pugne por un nuevo modelo societal, inspirados en los nobles ideales de bienestar, democracia, justicia y felicidad para todos.

Finalmente creo que el mejor homenaje que podemos rendir a nuestro Amauta José Carlos Mariátegui a 90 años de su libro liminar, es reencontrarnos con su vida y con su obra, que son el mejor ejemplo para un trabajo y lucha realmente revolucionarios. Creo muy importante que la llamada nueva izquierda peruana se encuentre o reencuentre con Mariátegui, para que superando estériles disputas palabristas que se agotan en el "establo parlamentario", salgan a las bases, se encuentren con el pueblo y contribuyan a su concientización, organización y movilización. Hay que recordarles que la historia la escriben los pueblos en las calles y en la lucha política. A ellos hay que decirles que no solo se trata de cambiar el modelo que tibiamente plantean, sino que de lo que se trata es de cambiar el sistema capitalista. Hay que recomendarles que se encuentren ideológicamente con los clásicos y con Mariátegui y que las palabras revolución, socialismo, lucha de clases, etc., siguen plenamente vigentes. Hay que liquidar el electoralismo de quienes se acuerdan de las provincias, de las regiones y del pueblo sólo para lograr un cupo o un voto que los favorezca.

Para quien puede mirarlos con la frente en alto, porque fiel a mi convicción Mariateguista, ejercí la Presidencia de la Región Tacna y de la Asamblea Nacional del Gobiernos Regionales del Perú, sin tener ningún juicio por corrupción, habiendo iniciado una Revolución educativa en la perspectiva de formar al hombre nuevo, Mariátegui sigue siendo el Maestro y el Guía.



## II

SIETE ENSAYOS 90 AÑOS





## LA CONFIGURACIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LOS 7 ENSAYOS

**César Germana**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima-Perú

La ponencia tiene por objeto explorar algunos aspectos de la configuración epistemológica que se encuentra en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* y que hizo posible su “contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú”. El método dialéctico que orientó su investigación, José Carlos Mariátegui lo extrajo -como dijo el Amauta al referirse al método de Marx- de la “entraña misma de la historia”. Este método le permitió realizar una crítica radical –no eurocéntrica- de la estructura de poder que se estableció con la conquista ibérica y que se ha mantenido a lo largo de la historia de nuestro país. Sostengo la tesis de que Mariátegui concibe la formación social peruana como una compleja totalidad histórica única compuesta por elementos heterogéneos que se articulan alrededor del poder. Con la perspectiva de conocimiento que adopta puede sostener la especificidad de su proyecto del socialismo indo-americano.

El libro más significativo de José Carlos Mariátegui, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, puede ser considerado la expresión más acabada de la renovación del campo intelectual peruano de la década de los años 1920. Propone una perspectiva de análisis que dio un vuelco radical en la manera de pensar la sociedad peruana y su transformación y constituye uno de los hitos centrales para llevar adelante el necesario trabajo de construcción de una ciencia social alternativa a la eurocéntrica. La originalidad del pensamiento de Mariátegui radica en su perspectiva epistemológica definida por su modo de pensar e investigar la realidad histórico-social, muy diferente al de la cultura dominante. Se trata de un proyecto centrado en la superación de la tesis de “dos culturas”, la científica y la humanística, y de la epistemología de la simplificación, aspectos medulares del saber eurocéntrico. En la obra del Amauta encontramos una propuesta orientada a la búsqueda de lo verdadero, lo bueno y lo bello, y una perspectiva epistemológica ordenada alrededor del reconocimiento de la complejidad de la vida social. Si bien

este enfoque era minoritario y marginal a las corrientes intelectuales dominantes en su época, y en muchos aspectos fragmentario e inacabado, constituyó una matriz teórica y metodológica que instauró una perspectiva de conocimiento que en aspectos fundamentales estableció un proyecto que ha tenido características prometedoras que se ha prolongado en diferentes direcciones.

El punto de partida del proyecto socialista de Mariátegui fue la crítica de la sociedad peruana. Esta investigación le permitiría descubrir las características particulares del país y la lógica de su desarrollo, premisas que le sirvieron de base para pensar las condiciones necesarias para la construcción de una nueva sociedad. Teniendo en cuenta la perspectiva de construir un socialismo indo-americano, es posible comprender el enorme esfuerzo desplegado por Mariátegui para estudiar con rigor los problemas sociales del Perú desde el segundo semestre de 1924: leyó o releyó libros y artículos, revisó estadísticas, entrevistó a todos aquellos que le podían ofrecer una información de interés. El resultado de esta investigación lo fue plasmando en los artículos publicados en el semanario *Mundial* entre los años 1925 y 1929. La publicación en 1928, de *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, la primera síntesis de los conocimientos sobre el Perú en los años veinte, fue la consecuencia de ese trabajo.

Ciertamente, Mariátegui no empezaba sus investigaciones en una ausencia total de estudios sobre la sociedad peruana. Existía un debate intelectual en los dos primeros decenios del siglo XX que estuvo dominado por la “generación del 900” -o “arielista” o “futurista”- grupo de escritores que empieza a publicar sus obras a comienzos del siglo XX. Este movimiento intelectual se caracterizó por el interés que tuvo en el estudio de los problemas del Perú, de su presente y de su pasado, y por la búsqueda de soluciones para alcanzar el “progreso” -concepto fundamental en sus reflexiones-, desde una perspectiva marcadamente eurocéntrica.

*Le Pérou contemporain* de Francisco García Calderón es uno de los libros más representativos de la “generación del novecientos”. Para Augusto Salazar Bondy constituye “una síntesis notable de historia y sociología peruanas, primer ensayo de comprensión integral de la vida nacional” (Salazar Bondy, 1967: I, 200). Escrito en francés y publicado en París en 1907 bajo los auspicios de la Sociedad de Sociología de París, no sería traducido al castellano sino muchos años después. Este hecho, a primera vista paradójico, no lo sería tanto si se considera con mayor atención la distancia física y espiritual -que no cesó de agrandarse desde el establecimiento del escritor en París en 1906- entre el intelectual elitista y la compleja realidad social peruana.

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 de un 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 anti oligárquicas 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. Dos fueron las tendencias principales alrededor de las cuales se reagrupó la “nueva generación”: el nacionalismo democrático radical y el socialismo revolucionario.

Este fue el clima intelectual en el que surgió la obra de José Carlos Mariátegui y con el que polemizó. El debate era para él la forma más segura de llegar a conclusiones justas. “Pues el trabajo de propugnar ideas nuevas -escribió en respuesta a la acusación de que sus artículos periodísticos se iban convirtiendo en un “monólogo insípido”- trae aparejado el de confrontarlas y oponerlas a las viejas, vale decir de polemizar con ellas para proclamar su caducidad y su falencia. Cuando estudio, o ensayo de estudiar, una cuestión o un tema nacional, polemizo necesariamente con el ideario o el fraseario de las pasadas generaciones” (Mariátegui, 1994: I, 249).

En este sentido, los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* pueden ser leídos como el libro de la polémica con la “generación del novecientos”. Y ello en doble sentido: en primer lugar, como el debate con los intelectuales del novecientos alrededor de la posibilidad de la modernización de la sociedad oligárquica; y, en segundo lugar, como la crítica de las estructuras materiales del Perú que esos intelectuales representaban. A lo largo de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* se encuentra la requisitoria más radical de los fundamentos materiales, políticos y epistemológicos de la sociedad oligárquica.

### **Una racionalidad alternativa a la racionalidad Instrumental del patrón de poder colonial/moderno**

Mariátegui constataba el agotamiento de la civilización burguesa al cuestionar al positivismo y el cientificismo por haber racionalizado -esto es, tecnificado-

todas las actividades de la vida social, desde la economía y la política hasta las relaciones intersubjetivas (la cultura y el pensamiento). Con la Gran Guerra, para el Amauta, desaparecieron las últimas ilusiones de la civilización capitalista y, en consecuencia, “la burguesía no tiene ya mito alguno”. En el artículo “El hombre y el mito” examina el papel del racionalismo en la crisis de la civilización burguesa. Allí afirmó:

“[...] la civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza. Falta que es la expresión de su quiebra material. La experiencia racionalista ha tenido esta paradójica eficacia de conducir a la humanidad a la desconsolada convicción de que la Razón no puede darle ningún camino. El racionalismo no ha servido sino para desacreditar a la razón. A la idea Libertad, ha dicho Mussolini, la han muerto los demagogos. Más exacto es, sin duda, que a la idea de Razón la han muerto los racionalistas. La Razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos. El hombre occidental ha colocado, durante algún tiempo, en el retablo de los dioses muertos, a la Razón y a la Ciencia. Pero ni la Razón ni la Ciencia pueden ser un mito. Ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia Razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo” (Mariátegui, 1994: I, 497).

El paradigma epistemológico hegemónico que cuestiona Mariátegui se impuso como un modelo de racionalidad, en Europa, a partir del siglo XVI, y en los siglos siguientes se impone en las ciencias naturales y en el siglo XIX será la base sobre la que se construyen históricamente las ciencias sociales. Esta perspectiva de construir conocimiento corresponde a una manera específica de percibir y conocer el mundo natural y social. Se ha basado en tres creencias fundamentales. Primero, la creencia en la simplificación. Según el planteamiento de Descartes, para conocer lo complejo es necesario dividirlo en tantas partes como sea posible para estudiar cada una de esas partes de manera aislada; por lo tanto, lo simple aparece como lo simplificado. Conocer significa separar lo que está junto. La consecuencia de esta perspectiva de conocimiento es la creciente compartimentación del saber, la especialización del conocimiento y el surgimiento de las disciplinas como categorías intelectuales, pues cada una tiene su propio objeto y método de estudio; y como categorías institucionales, al convertirse organizacionalmente en departamentos que son los que constituyen la base institucional de las universidades modernas. Segundo, la creencia en la estabilidad de los sistemas sociales y naturales. Una concepción de la realidad como un mundo ordenado que funciona según leyes simples que es posible conocer. A partir de ese conocimiento se puede prever lo va a ocurrir y, por

lo tanto, controlar tanto el mundo natural como el mundo social. La consecuencia de este principio lleva al determinismo y a la reversibilidad; esto es, la eliminación de la historia como proceso creativo. Tercero, la creencia en la objetividad; principio según el cual se puede conocer la realidad tal como es, poniendo entre paréntesis al sujeto. La consecuencia de esta creencia es la aceptación de la posibilidad de un conocimiento libre de valores.

El paradigma epistemológico eurocéntrico se impone como la forma legítima de conocimiento y de producir conocimientos en el patrón de poder colonial/moderno. Configura la colonialidad del saber porque niega el carácter racional a toda forma de conocimiento que nos producen de acuerdo a la racionalidad eurocéntrica. En el patrón de poder colonial/moderno, el eurocentrismo se impone como la única forma legítima de saber marginando, subalternizando o destruyendo las estructuras de saber de los pueblos que fueron colonizados. Los saberes que durante milenios se habían desarrollado en esos pueblos y habían servido de fundamento a sus específicas formas existencia social son violentamente relegados y reprimidos hasta el extremo de que sus propios portadores buscan desprenderse de ellos porque también los consideran inferiores. Para Quijano, el eurocentrismo es la estructura de saber que ha buscado garantizar el mantenimiento del patrón de poder colonial/moderno. Corresponde a una manera específica de percibir y ordenar el mundo natural y social. Es la expresión en el mundo de las relaciones intersubjetivas de la colonialidad del poder. Es una perspectiva que se caracteriza por la hegemonía europea en la manera de producir conocimientos. Quijano la caracteriza por los siguientes rasgos:

“-atribuye al europeo la calidad de medida y de referencia privilegiadas de la experiencia de toda especie;  
- lleva a mirar todo desde esa posición;  
- tiende a organizar la percepción del mundo según las categorías de procedencia europea, consideradas como las únicas legítimamente válidas;  
- condiciona, de ese modo, al dominado a mirarse con los ojos del dominador”. (Quijano, 1992: 74)<sup>1\*</sup>

Para los pueblos que fueron colonizados, el eurocentrismo significó la subalternización de sus visiones del mundo. Entre los efectos sobre ellos que Quijano subraya se encuentran los siguientes:

“-Las poblaciones colonizadas fueron reducidas a ser campesinas e iletradas.”

---

1 La traducción del portugués es mía.

- "Serían impedidas de objetivar sus propias imágenes, símbolos y experiencias subjetivas, de modo autónomo, es decir con sus propios patrones de expresión visual y plástica."
- Solo podían expresarse "única y exclusivamente con y por medio de los patrones de expresión visual y plástica de los dominadores."
- "Fueron compelidas a abandonar bajo represión prácticas de relación con lo sagrado o realizarlas sólo de modo clandestino con todas las distorsiones implicadas".
- "Fueron llevadas a admitir, o simular admitir frente a los dominadores, la condición deshonrosa de su propio imaginario y su propio y previo universo de subjetividad". (Quijano, 2001: 121-122)

En los *7 Ensayos*, Mariátegui explora las características más significativas de la existencia de una racionalidad diferente a la racionalidad eurocéntrica que para él está en crisis y que la encuentra en la misma naturaleza de la historia de la sociedad peruana: la racionalidad de la solidaridad.

La racionalidad de la solidaridad Mariátegui la encontraba en los diferentes ámbitos de la vida social herederos de la civilización andina precolonial. No correspondía únicamente al trabajo y a la producción sino que constituían una parte viva del alma indígena, pues estaban profundamente enraizadas en todos los aspectos de su vida. Le preocupaba comprender aquello que en su época sobrevivía del pasado precolonial y de sus posibilidades en el proceso de regeneración de la sociedad peruana. No estudiaba el pasado con el objeto de revivirlo, esto es, de buscar una restauración de Imperio Incaico. Rechazaba las acusaciones de querer reconstruir la sociedad incaica, pues consideraba esta propuesta idealizadora del pasado como "romántica y anti-histórica". Lejos de esto, le interesaba el indio del presente. En los *7 Ensayos* definió con claridad la importancia que para él tenía el problema del indio. El siguiente juicio muestra bien esta actitud:

"Está, pues, esclarecido que de la civilización incaica, más que lo que ha muerto nos preocupa lo que ha quedado. El problema de nuestro tiempo no está en saber cómo ha sido el Perú. Está más bien, en saber cómo es el Perú. El pasado nos interesa en la medida en que puede servirnos para explicarnos el presente. Las generaciones constructivas sienten el pasado como una raíz, como una causa. Jamás lo sienten como un programa" (Mariátegui, 1994: I, 150).

A través de la obra de Mariátegui es clara esta postura. Para él, el pasado incaico no podía convertirse en un programa de lucha, en un mito. Sus objetivos

estaban en el futuro; cifraba sus ilusiones en la posibilidad de integrar todo aquello que otras tradiciones podrían ofrecer a la liberación de la opresión. Por eso le interesaba lo que había quedado de pasado precolonial. Y del pasado había sobrevivido el indio quien “representa un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu” (Mariátegui, 1994: I, 149).

El Amauta sostenía la idea de que la civilización incaica había desaparecido; pero el espíritu de ese pueblo se mantenía vivo en el indio. Ciertamente, es una idea plausible para comprender cómo una sociedad destruida pudo convertirse en la fuente de energía del “mito” socialista. La civilización andina habían desaparecido; pero el “complejo fondo de creencias, mitos, y sentimientos, que se agita bajo las creaciones materiales e intelectuales” (Mariátegui, 1994: I, 154) logró sobrevivir. El sentido de la existencia del pueblo andino se mantenía en la capa más profunda del indio. La siguiente afirmación de los *7 Ensayos* precisa bien esta idea:

“Hay épocas en que parece que la historia se detiene. Y una misma forma social perdura, petrificada, muchos siglos. No es aventurada, por lo tanto, la hipótesis de que el indio en cuatro siglos ha cambiado poco espiritualmente. La servidumbre ha deprimido, sin duda, su psiquis y su carne. Le ha vuelto un poco más melancólico, un poco más nostálgico. Bajo el peso de estos cuatro siglos, el indio se ha encorvado moral y físicamente. Mas el fondo oscuro de su alma casi no ha mudado” (Mariátegui, 1994: I, 150-151).

En este suelo es donde Mariátegui encontró sedimentado el sentido de la existencia que tenía el pueblo andino. Toda una red simbólica e institucional lo expresaba y lo reproducía cuando encontraba condiciones adecuadas para afirmarse: en el trabajo y en la propiedad colectiva, en la organización social de la comunidad y en el arte y la literatura. Es la sabia que nutría, por ejemplo, la poesía de César Vallejo, o la pintura de José Sabogal.

Mariátegui definía este espíritu indígena sobreviviente como un “estilo” particular de vida. “La vida del indio tiene estilo -escribió-. A pesar de la conquista, del latifundio, del gamonal, el indio de la sierra, se mueve todavía, en cierta medida, dentro de su propia tradición. El “ayllu” es un tipo social bien arraigado en el medio y la raza” (Mariátegui, 1994: I, 154). Este sentido de la vida, este “estilo” -me parece- se expresa bien en dos tipos de relaciones: las que el indígena mantiene con los otros individuos y las que mantiene con la naturaleza.

Las relaciones entre los miembros de la comunidad se rigen por la reciprocidad. Esta implica el intercambio que establecen los individuos en las diversas esferas de la vida social (trabajo, fiestas). Este dar-recibir traduce el “espíritu comunista”

del indígena. Para afirmar la supervivencia de este tipo de relaciones sociales Mariátegui, en los 7 Ensayos, se apoya en los estudios de H. Castro Pozo de quien cita la siguiente descripción del trabajo colectivo: “la costumbre ha quedado reducida a las mingas o reuniones de todo el ayllu para hacer gratuitamente un trabajo en el cerco, acequia o casa de algún comunero, el cual quehacer efectúan al son de arpas y violines, consumiendo algunas algarrobas de aguardiente de caña, cajetillas de cigarros y mascadas de coca” (Mariátegui, 1994: I, 39).

Las relaciones de solidaridad y cooperación aparecen determinadas por valores y modelos de conducta -un mundo subjetivamente compartido- y que había quedado profundamente incorporado en la vida cotidiana, transmitido de generación en generación. Por eso, fue posible que aunque hubieran desaparecido las relaciones materiales de propiedad comunitarias, las relaciones de solidaridad y de cooperación pudieron haberse mantenido. E, inclusive, se han recreado en formas de propiedad diferentes como las de tipo cooperativo, demostrando la fuerza de ese mundo moral. Sobre este tema Mariátegui escribió:

“Por esto, en las aldeas indígenas en donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitarios, subsisten aún, robustos y tenaces hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. La “comunidad” corresponde a este espíritu. Es su órgano. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la “comunidad”, el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla (Mariátegui, 1994: I, 38-39).

Creo que dos ideas son importantes en este texto. Por una parte, la percepción de la desaparición casi total de la propiedad en común en el Perú de los años veinte. Lo que sobrevivía era, más bien, un “espíritu”, una mentalidad. Por otra, la fuerza moral de esa mentalidad capaz de recrear nuevas formas de relaciones materiales. “La vitalidad del comunismo indígena – escribió Mariátegui comentando una observación de H. Castro Pozo- impulsa invariablemente a los aborígenes a variadas formas de cooperación y asociación” (Mariátegui, 1994: I, 38).

En este sentido, se puede afirmar que Mariátegui advertía en el mundo andino la presencia de relaciones sociales coordinadas por los mecanismos de la solidaridad. Si esta lógica tenía un ámbito reducido se debía al predominio, en el conjunto de la sociedad, de un sistema basado en la explotación económica y la dominación política. Libre de esas constricciones externas esas relaciones constituirían el fundamento de una nueva sociedad.



El otro aspecto característico del “estilo” del espíritu andino, Mariátegui lo notaba en la relación entre el indio y la naturaleza. En el comentario que hizo al libro de Luis E. Valcárcel *De la vida incaica*, consideraba la existencia de una dualidad en “la historia y el alma” peruanas, pues el “sentimiento indígena que sobrevive en la sierra [está] hondamente enraizado en la naturaleza” (Mariátegui, 1994: I, 304). Concebía la sociedad incaica como un “producto de los Andes”, esto es, vinculada orgánicamente con el medio natural en el cual se desarrolló. De allí el “animismo” que, según Mariátegui, caracterizó la religión incaica, pues “poblaba al territorio del Tawantinsuyo de genios o dioses locales” (Mariátegui, 1994: I, 75). Este espíritu sobrevivió entre los indios y el Amauta lo definía como un “sentimiento cósmico”, esto es, de unidad con la naturaleza. “El sentimiento cósmico del indio -escribió- está íntegramente compuesto de emociones andinas” (Mariátegui, 1994: I, 304).

Si se tiene en cuenta estos dos aspectos del análisis de Mariátegui, se puede encontrar que la racionalidad andina estaba guiada por una lógica en la que la solidaridad era el elemento determinante. No es la explotación ni la dominación lo que da sentido a la vida social sino la cooperación con los demás para alcanzar metas comunes. La racionalidad en este caso no está ligada a una relación instrumental (medios-fines) sino a la posibilidad de realizar determinados valores, como por ejemplo los vinculados a la reciprocidad y a la solidaridad.

Si, desde la perspectiva de Mariátegui, la solidaridad -y no el poder- constituía la fuerza de la integración social, entonces se puede descubrir allí una racionalidad diferente de la que se impuso en la civilización occidental. Esta diferencia puede ser considerada, por lo menos, desde dos puntos de vista. Por una parte, la consideración de que las relaciones sociales se orientan hacia la constitución de formas de vida emancipadas de la explotación económica o de la dominación política; se trataría, en este sentido, de relaciones sociales orientadas hacia el mutuo entendimiento entre los individuos, lo que les permitiría desarrollar su propia individualidad, sin perjuicio de que los demás puedan también desarrollarse como seres humanos. En este sentido el socialismo se presentaría como la expresión de una racionalidad liberadora.

Por otra parte, el socialismo implicaría un “reencantamiento del mundo”, en el sentido del restablecimiento de una relación armoniosa de los seres humanos entre sí y de los seres humanos con la naturaleza. La modernidad occidental llevó a la fragmentación de la vida social en esferas autónomas (economía, política, cultura, moral, por ejemplo) en las que cada una de ellas ha funcionado como un sistema independiente; la sociedad moderna aparece, por tanto, como

un mundo atomizado. No sólo se habían roto los vínculos entre los individuos, también desaparecieron las relaciones directa con la naturaleza. El socialismo indo-americano, en este sentido, es concebido como la concretización de una racionalidad solidaria.

Las reflexiones de Mariátegui sobre una racionalidad opuesta a la eurocéntrica se emparentan con la propuesta del buen vivir que plantean los pueblos originarios. El buen vivir constituye un proceso y un programa que hunde sus raíces en las tradiciones andinas; Mariátegui lo entrevistó y lo exploró y con su propuesta de socialismo indo-americano buscó la restitución del sentido histórico de la sociedad peruana (Germana, 1995). No se trata de una utopía, sino de un nuevo horizonte histórico de sentido, una racionalidad solidaria. Expresa las experiencias y el aprendizaje milenario que los pueblos originarios han mantenido a pesar de tantos siglos de sometimiento y humillación e instaura un proyecto para construir un orden social bueno, verdadero y bello que llevaría al reencantamiento del mundo que la colonialidad/modernidad había desencantado. Este posible recomenzar de otra historia es un buen motivo para alegrarse; pero será una empresa muy dura de emprender. Las reflexiones de Mariátegui constituyen una fructífera contribución para llevar adelante esta trascendental tarea.

## Referencias

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

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Mariátegui total*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A. Viuda de Mariátegui e Hijos S.A. 1994, 2 tomos.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en: Walter D. Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.

QUIJANO, Aníbal. "Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru", en: *Estud. av.* vol.6 no.16, São Paulo, Sept./Dec. 1992.

SALAZAR BONDY, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Francisco Moncloa, 1967.

TRADICIÓN HISTÓRICA Y HEGEMONÍA POLÍTICA.  
MARIÁTEGUI EN LA PERSPECTIVA DEL  
HISTORICISMO CRÍTICO NUESTROAMERICANO

**Alberto Filippi**

Universidad Nacional de Lanus, Argentina

Al presentar estas reflexiones quiero ante todo manifestar mi afectuoso agradecimiento a la memoria de la entrañable figura del querido Sandro Mariátegui Chiappe que marcó - con infatigable empeño y encomiable rigor - toda una etapa de estudios y de difusión de la magna obra de su padre. Difusión internacional en la cual fueron relevantes los aportes de dos viejos amigos ahora fallecidos, los mariateguistas Antonio Melis y Adán Anderle, quienes fueron mis colegas en las precursoras labores de la Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, desde el Congreso de Estocolmo, presidido por Magnus Mörner, en 1981. En fin, deseo manifestar mi público reconocimiento a Sara Beatriz Guardia porque con admirable tenacidad y generosa pasión es la impulsora y la mente protectora de nuestra cátedra José Carlos Mariátegui.

\*\*\*

Este aniversario de los *Siete ensayos* nos permite valorar su fecunda actualidad y analizarlos desde las nuevas perspectivas del pensamiento crítico, indispensable para la elaboración de una cultura política emancipadora. Todo ello, con el acento puesto en el eje central de la reflexión mariateguiana que podemos considerar precursora del "*materialismo histórico nuestroamericano*" entendido como "*historicismo crítico*", pensando a la luz de la "*tradición triple*", como él la llamaba, refiriéndose a la América Indo-Ibérica y Afro-Ibérica constituidas por formas históricas de larga duración y cuyas transformaciones étnicas y culturales se proyectan con fuerza creciente en la segunda mitad de este siglo y probablemente van a ser determinantes en los siglos venideros.

Peculiaridad étnica y cultural que José Martí denominaba, como bien sabemos, "*nuestra*" América, para distinguirla de la tradición histórica Anglosajona. En

los complejos y crecientes procesos, regionales y globales, que denomino de la “*mesticidad multicultural*” que adquieren toda su relevancia si la observamos dentro del panorama de la cultura Occidental y, me atrevo a decirlo, también lo tiene respecto de las milenarias y emergentes culturas Asiáticas y Africanas.

Vasto panorama de culturas cuyas identidades en sus articulaciones históricas de larga duración resultan ser fundamentales para resistir y combatir los devastadores embates que las ideologías de la “anti-historia”, generadas por los crecientes procesos de financiarización, tienen sobre nuestras sociedades. Crisis cuyas transformaciones últimas iniciaron en 2008 y cuyo carácter global y negativo es aún más grave y determinante respecto a la del siglo pasado, cuando Rudolph Hilferding con extraordinaria lucidez contracorriente fue el primero en identificar la “novedad” que significaba la “financiarización” de las economías como mutación del capitalismo industrial clásico estudiado por Ricardo y por Marx. Producción industrial que, anotaba Mariátegui refiriéndose al capitalismo alemán, “se encuentra casi totalmente controlada por los grandes bancos”. En efecto, Mariátegui tuvo un largo encuentro con Hilferding en Berlín (en octubre de 1922), cuando todavía se esperaba - y el periodista José Carlos así lo reporta - que “Alemania sería el segundo país soviético de Europa”.<sup>1</sup>

Debemos reconocer que las pertinentes consideraciones de Mariátegui sobre la gran crisis europea - una de las peores y más duraderas consecuencias de la Primera Guerra Mundial - cuyo epicentro fue la Italia de Mussolini que arrasó con las instituciones parlamentarias y la democracia institucional, crisis que con el nazismo se volvió una anomía política de formidables proporciones y presenta muchos parecidos con la desconcertante actualidad económico-política. Las crisis financieras intuidas por Hilferding se fueron extendiendo hasta culminar con la del año 1929, precedida y acompañada por los acontecimientos que José Carlos analizó con previsora inteligencia en varias conferencias dictadas en Lima, a su regreso de Europa, entre 1923 y 1924 en la Universidad Popular, luego publicadas en el volumen titulado *Historia de la crisis Mundial*.

---

1 La obra de Hilferding editada en Viena en 1910 por Ignaz Brand es la tan debatida y luego célebre *Das Finanzkapital: eine Studie über die Jüngste Entwicklung des Kapitalismus*. La entrevista del Mariátegui con el dirigente socialista es ampliamente comentada en su artículo: “Hilferding y la socialdemocracia alemana” publicado en *Variedades*, Lima, 3 de mayo 1923 ahora en sus obras completas editadas por Sandro Mariátegui, *Mariátegui Total*, Lima, Amauta, 1954, tomo I, pp. 1033.

Mariátegui consideraba que la política fascista no era un fenómeno exclusivamente italiano sino un fenómeno europeo que amenazaba las sociedades de toda Europa, porque “el fascismo mina y desvaloriza las dos instituciones fundamentales del régimen democrático, el parlamento y el sufragio universal [...] con todas las consecuencias políticas de la intensificación, del agravamiento de la guerra social, de la lucha de clases y la posición de la clase media ante el conflicto entre los intereses conservadores y los intereses revolucionarios”.<sup>2</sup> Y en otra conferencia (del 15 de junio de 1923) Mariátegui insistía sobre las repercusiones internacionales de la crisis en el adentro y afuera del viejo continente, puesto que se acercaba “un período de reacción en Europa, también se acercaba un período de reacción en América”. Las analogías son sorprendentes. La crisis, la anomía política que ha hecho colapsar las instituciones democráticas - insistía Mariátegui - debe ser comprendida críticamente para que también en Perú, las fuerzas políticas, el proletariado peruano entiendan que “esas instituciones democráticas que nosotros copiamos de Europa, esa cultura que nosotros copiamos de Europa, está ahora entrando en un período de crisis definitiva, de crisis total”.<sup>3</sup>

1. Las Sociedades Americanas en 1828  
*rescatadas por Simón Rodríguez y José Carlos Mariátegui:*  
“O inventamos o erramos”

Recuperar la “triple tradición” para la elaboración del historicismo crítico, capaz de evidenciar las cuestiones centrales de “historia cultural y política nuestroamericana” implica considerar los enormes progresos que hemos alcanzado —casi un siglo después de Mariátegui— en los estudios de la época que preceden el proceso histórico de los mestizajes —y de los posteriores procesos de “mestización”— que caracterizan de manera incuestionable esta “nuestra-América” respecto a la Anglo-América: distinción dirimente y exorcizada desde un comienzo por las “historias oficiales”, interesadas en ocultar la realidad de los pueblos indígenas e imponer las ideologías “racistas” poscoloniales entre el siglo XIX y el pasado.<sup>4</sup>

2 José Carlos Mariátegui “La crisis de la democracia”, publicado en *La Crónica* N°4142, Lima, martes 25 de septiembre de 1923, ahora en *Mariátegui Total*, op. cit., pp. 899.

3 José Carlos Mariátegui “La crisis mundial y el proletariado peruano”, conferencia pronunciada el 15 de junio de 1923, publicada solamente después de la muerte de Mariátegui en la revista *Amauta* n°30, abril-mayo 1930, ahora en *Mariátegui Total*, op. cit., tomo I, pp. 845.

4 Ideologías eurocéntricas (como la de “latinidad”) historiadas y deconstruidas en mi ensayo “Bicentenarios: integración plurinacional y crítica del etnocentrismo criollo nacionalista”, *Cuadernos Americanos*, núm. 132 (abril-junio de 2010), pp. 67-92 que desarrolla el trabajo publicado en 1991 “America, perché «latina»? Insidie ideologiche e storiografiche di un concetto

Procesos de mestización, de choque y entrecruzamiento de gentes y civilizaciones que debe entenderse en una dimensión aún más amplia y universal de la americana. Configuraciones históricas de larguísima duración que se fueron dando entre las remotas culturas amerindias de tipo asiático, pre-indoeuropeas, y especialmente las mediterráneas-ibéricas que llegaron a tener caracterísimas influencias y caracterísimas semitas, sea por las vertientes de la cristiandad medioeval, sea por las vertientes musulmanas que se habían desarrollado en el sur de España con el Khalifato de Córdoba en el Siglo X. "Para poder apreciar los alcances de semejantes choques históricos es necesario –nos remarca Enrique Dussel- es necesario tener dimensión paso a paso de semejante milenaria evolución. Para comprender la distancia «histórica» entre un conquistador y un amerindio, que proviene desde los remotos prototiempos de nuestra propia historia, podemos hacer el ejemplo de Hernán Cortés como la expresión del extremo occidente del Occidente y la Malinche, como el oriente extremo del Extremo Oriente".<sup>5</sup>

Este aniversario, además, nos permite evocar a uno de los mayores protagonistas de la política cultural de la independencia republicana: el venezolano Simón Rodríguez, que justo un siglo antes de que salieran a la luz los *Siete ensayos* publica en la ciudad de Arequipa su polémica obra *Sociedades americanas en 1828, cómo serán y cómo podrán ser en los siglos venideros*. Ensayo deslumbrante por su originalidad, que plantea el colosal tema que marca toda la época de la transición de las instituciones jurídico-políticas de la Monarquía a la República, así como la "educación popular" necesaria para la formación de los sujetos políticos-étnico de los Estados.

Desafío que sigue siendo el imperativo categórico que constituía la razón de ser del pensamiento revolucionario de Rodríguez: "La América [española] no debe imitar servilmente, sino ser original y han de ser originales sus instituciones y su gobierno. O inventamos o erramos".<sup>6</sup> Imperativo que sigue siendo válido porque peculiares y originales eran (y son) las sociedades que se habían configurado milenios antes, como síntesis y reinención de las civilizaciones mediterráneas y de las indígenas precedentes a las invasiones Ibéricas y la importación en

---

eurocentrico", en *Letterature d'America* (revista dirigida por Dario Puccini), Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma La Sapienza, Año XII, n° 47, Bulzoni editor, Roma,

5 Enrique Dussel, *Hipótesis para el Estudio de Latinoamérica en la historia universal*, editorial Las Cuarenta, Buenos Aires 2018, pp. 350.

6 Simón Rodríguez, *Sociedades americanas en 1828, cómo serán y cómo podrán ser en los siglos venideros*, ahora en la primera edición nacional en dos tomos de las *Obras completas de Simón Rodríguez*, Caracas, Universidad Simón Rodríguez, 1975, tomo 1, p. 308.

esclavitud de los africanos. Digamos que Rodríguez con sus consideraciones típicas de la utopía liberal, anticipa lo que Mariátegui exigía y se proponía con respecto al socialismo, al imaginarlo para nuestra América de una manera que no fuera metodológicamente “*ni calco ni copia*” de los socialismos concebidos en los distintos países de Europa.

¿Cuál era la peculiaridad sustancial, según Rodríguez, de esas sociedades de la “América antes española” con respecto a las sociedades europeas, como Inglaterra y Francia, y la de Estados Unidos de Angloamérica?

Los nuevos sujetos jurídico-políticos de aquellas “sociedades americanas” estaban caracterizados por procesos históricos de entrecruzamiento, choque y síntesis, o sea de mestizaje entre civilizaciones cuya caracterización Rodríguez detallaba al comienzo de su ensayo de 1828 al analizar la “*fisionomía de las nuevas Repúblicas de América y de los gobiernos que serán necesarios constituir en relación con ellas*”.

Su enumeración, si bien no exhaustiva, es significativa aún hoy en día cuando dos siglos después esas matrices étnico-culturales se han multiplicado y enriquecido ulteriormente desde el norte de México hasta la Patagonia. Escribía Rodríguez refiriéndose a las tantas etnias y lenguas de las civilizaciones indígenas y a las se iban generando con los mestizajes culturales entre indios, ibéricos y africanos:

Tenemos Huasos, Chinos i Bárbaros/Gauchos, Cholos i Huachinangos/Negros, Prietos i Jentiles/Serranos, Calentanos, Indijenas/Jente de color i de Ruana [en la Nueva Granada llaman al Poncho Ruana]/Morenos, Mulatos i Zambos/Blancos porfiados i Patas amarillas/i una chusma de Cruzados/Tercerones, Cuarterones, Quinterones/i Salta-atrás/que hace, como en botánica,/una familia de criptógamos./Delante de esta jente pueden la nobleza,/el comercio,/i la clase media/hablar de sus asuntos políticos americanos en Araucano/en Pehuenche/en Quichua/en Aimará/en Guineo o/en Tlascalteca.”<sup>7</sup>

Por tales razones, de proclamada y necesaria superación del concepto mismo de “raza” y de los racismos y sus consecuentes discriminaciones existentes en la Europa de la sociedad del *Ancien Régime* y de los Imperios absolutistas es que Rodríguez, en el liminar mismo de esta obra fundamental, subraya cómo fuera ésa

---

7 *Ibid.* p. 320.

*su América "el único lugar donde convenga pensar en un gobierno Verdaderamente Republicano".<sup>8</sup>*

Hoy debemos entender que las sociedades que observaba Rodríguez —en gran medida similares a las que todavía existían en la época de Mariátegui— tenían la esencial peculiaridad en el ámbito de la historia contemporánea de Occidente de estar compuestas y caracterizadas por la sobrevivencia masiva y organizada de las etnias y sociedades existentes antes de la llegada de los europeos. Después del terrorífico derrumbe del primer siglo las sociedades indígenas se recompusieron hasta otorgar al factor demográfico gran envergadura para la configuración de las poblaciones en los espacios que fueron dominados por los procesos de colonización y de mestizaje.

El caso más significativo en Suramérica es el de las diez provincias del Cusco que en 1689-1690 sumaban una población de 112 650 indígenas, que constituían 94.3% de la población total; en 1786 sumaban 174 623, que representaban 82.6% de los habitantes y un incremento de la población de 35.5% en el periodo. En Cochabamba, la población indígena pasó de 26 500 personas en 1683, a 59 300 en 1808, lo que representa un aumento de 55%. A su vez Arica y Tarapacá incrementaron su población nativa entre 1752 y 1792, y pasaron de 8 169 y 4 471 a 12 870 y 5 406 habitantes respectivamente, con aumentos porcentuales de 36.5% y 17.3%. Si estos datos indican un relativo fortalecimiento demográfico de la población indígena, otros grupos étnicos crecían en el siglo XVIII a un ritmo mayor, aun cuando los pueblos originarios constituían más del 50% de la población total.<sup>9</sup>

Más en general, para 1825 (y después de los cambios político-demográficos de las guerras de independencia) los datos que se han podido reconstruir hablan de la existencia en la "América española" de alrededor de 1 400 000 blancos, 2 900 000 compuestos por las diferentes variantes de los mestizos, mulatos y afroamericanos y 3 200 000 de los diferentes pueblos y naciones indígenas. Todos estos indicadores de la dinámica socioeconómica también tuvieron causas y efectos en el tipo de intervención jurídica que fue generando y adoptando el

---

8 *Ibid.* p. 297.

9 Alberto Filippi, "La construcción histórica y pluriétnica de los derechos: desde los pueblos indígenas a los mestizajes de origen Ibérico y Africano", *I Encuentro Latinoamericano de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas*, Buenos Aires, Colegio Público de Abogados de la Capital Federal/Asociación de Abogados/as de Derecho Indígena/Ministerio Público de la Defensa, 2009, pp. 15-37 y a Santiago Gerardo Suárez, *Los fiscales indios: origen y evolución del Ministerio Público*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1995 (Colección de fuentes para la historia colonial de Venezuela), pp. 267-294.



sistema de la explotación colonial y la salvaguarda del factor productivo esencial, la mano de obra indígena.<sup>10</sup>

Para la acción política presente y futura debemos valorar positivamente semejante pasado histórico-social rescatado por Rodríguez y, un siglo después, por Mariátegui. Se trata de la herencia incuestionable de la que irónicamente podemos denominar “leyenda dorada”, resultado histórico de la obra de Bartolomé de Las Casas y de los centenares de “operadores jurídicos”, como decimos hoy, es decir “*fiscales indianos*”, “*defensores de indios*”, religiosos y laicos que —por medio de una sistemática y todavía desconocida labor que duró hasta la Independencia— hicieron posible una de las peculiaridades de esta nuestra América, multiétnica y multicultural, cuya estructura étnico-social y cultural fue reconocida en este comienzo del siglo XXI con las —tan ejemplares— Constituciones políticas de Ecuador (2008) y de Bolivia (2009), esta última emblemáticamente caracterizada por el hecho en absoluto no casual de que un aimara, Evo Morales Ayma, sea el presidente de la República fundada en honor a Bolívar.<sup>11</sup>

## 2. “Política incaica”, *historia nacional e indigenismo socialista*

La gran contribución de Mariátegui a esta tan actual y crucial problemática es de notable envergadura y se sigue proyectando sobre nuestras reflexiones presentes acerca de la elaboración de la que debe ser una Teoría Política de las “culturas democráticas hegemónicas de la inclusión de la otredad y de superación de los etnocentrismos”. En este sentido, junto con los *Siete ensayos y Peruanicemos al Perú*, la contribución fundamental de Mariátegui fue su ponencia en el célebre primer congreso convocado por la Tercera Internacional en el año 1929, presentada en la sesión del 8 de junio en Buenos Aires por su íntimo amigo Hugo Pesce, y constituye una etapa esencial de la formulación de sus ideas acerca del “*indigenismo socialista*”.

10 Alberto Filippi, *Dalle Indias all'America Latina: saggi sulle concezioni politiche delle istituzioni euroamericane*, Camerino, Università degli Studi di Camerino, 1999 (Collana Dipartimento di Scienze Giuridiche e Politiche), pp. 44-60 y Alberto Filippi, “Laberintos del etnocentrismo jurídico-político: de la limpieza de sangre a la desestructuración étnica”, en Marcello Carmagnani, Alicia Hernández, Ruggiero Romano, eds., *Para una historia de América*, 2. *Los nudos*, México, FCE, 1999, pp. 220-245.

11 Sobre este innovador constitucionalismo y su configuración jurídico-política remito al cap. 1, “Los derechos en las Américas”, de mi libro *Constituciones, dictaduras y democracias: los derechos y su configuración política*, prólogo de Raúl Zaffaroni, Buenos Aires, INFOJUS, 2015, pp. 59-92.

La muy especial atención a la fundamental “*cuestión del indio*” y el componente mestizo-blanco de la peruanidad es temprana en Mariátegui y resultó ser relevante y duradera para su estudio de la realidad peruana y andina en general. Desde muy joven, con el pseudónimo de *Juan Croniqueur*, intervino como articulista, primero en *La Prensa* (1914-1916) y luego en el diario *El Tiempo* (1916-1919), sobre temas referidos a la civilización del Tahuantinsuyo y a la peruanidad “indo-mestiza”, aportes que luego lo harían internacionalmente famoso como el *Amauta* (del quechua, *Hamawt’a*: maestro).

En el artículo “Minuto solemne”, al observar el renacimiento de la tradición indio-incaica en la sociedad peruana y las manifestaciones políticas y artísticas de los herederos del Tahuantinsuyo, registraba el “minuto” que vivía Europa con el desencadenamiento de la Primera Guerra Mundial entre Alemania y Francia y “también aquí en el Perú [...] un minuto histórico en la vida nacional [...] que llega a una etapa interesantísima. Se diría—escribía Mariátegui con atrevida perspicacia— que asistimos a un renacimiento peruano. Tenemos arte incaico, música incaica y para que nada nos falte nos ha sobrevenido una revolución incaica”.<sup>12</sup> Esto último cuando desde el interior profundo y antiguo llegó a Lima la noticia de que “la palabra del general Rumimaquiha despertado a los indios, que [ahora] sueñan con la restauración de su dinastía y de su mascaipacha simbólica, se han levantado en armas y les muestran los puños agresivos a los osados mestizos que los sojuzgan y oprimen”.<sup>13</sup>

Sin embargo, y por razón de la emancipación cultural que en esos meses el propio mestizo-blanco Mariátegui estaba viviendo, él habla de “renacimiento peruano” porque entiende que se “ha prendido una tea revolucionaria en lo alto de una serranía en la cual trincan y escupen las llamas [...] el general Rumimaqui quiere ser inca de Perú. Se abren los huecos para que surjan las sombras del Tahuantinsuyo. Estamos en un minuto solmene. Todas estas circunstancias se confabulan para dictar una sola conclusión. Éste es el renacimiento peruano”.<sup>14</sup>

---

12 José Carlos Mariátegui, “Minuto solemne”, *El Tiempo* (Lima), 25-x-1917, ahora en *Mariátegui total*, op. cit., tomo 2, pp. 2901-2902.

13 *ibid.*

14 *Ibid.* En realidad, el episodio comentado por el joven periodista fue uno de los primeros movimientos del “indigenismo político”, protagonizado por el oficial Teodomiro Gutiérrez Cuevas, comisionado indígena bajo el nombre de Rumi Maqui, que luego del momentáneo fracaso de la rebelión sobrevivió en el Comité Pro-derecho Indígena Tawantinsuyo, junto con otros comités en la sierra, en el cual confluían “militantes indígenas” y “mensajeros pro indígenas” vinculados con Lima. Sobre ello remito a Ramón Pajuelo, *Participación política indígena en la Sierra peruana: una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*, Lima, IEP, 2007; y Gerardo Leibner, *El*

Pocas semanas después, como testimonio de ese “renacimiento incaico”, Mariátegui registra la que debe considerarse la primera y precursora elección de un diputado nacional votado por los indígenas de Perú. Inicio remoto de un proceso de representación política de las “comunidades” (*Ayllu* o *Ayllo* en quechua) que culminaría a comienzos de este siglo con la elección de los indios y mestizos, de múltiples etnias y culturas como “sujetos políticos constituyentes” que elaboran y votan las actuales revolucionarias cartas constitucionales de Bolivia y Ecuador.

En el artículo “Política incaica”, Mariátegui celebra convencido la elección del señor Tello, un hombre lleno de ciencia y talento, que se ha pasado la vida entre Huacos y Huacas, al Parlamento. Ha llegado de la provincia aborígen y serrana de Huarochirí [...] miles de hombres humildes que creen en su raza y que hablan en quechua desfilaron por las calles [de Lima] y se dirigieron a esa casa histórica donde se reúne la Corte Suprema [...] y se puso la ciudad de Lima en los ojos en estas gentes rústicas venidas en peregrinación cívica [...] Ya tenemos además de música incaica, de drama incaico y arte incaico, política incaica. Ha llegado el señor Tello que parece un amauta del imperio de Tahuantinsuyo.<sup>15</sup>

Tras años de formación y estudio de la historia comparada americana y europea, especialmente durante la importante residencia en Italia, Mariátegui profundiza el análisis de los problemas peruanos y de su “América Indo-Ibera”. La excepcional originalidad, intelectualmente poderosa de su personalidad tiene uno de sus trazos más duraderos en el haber sabido entender y valorar el componente indio/mestizo de su pasado materno, que al entrecruzarse con las variantes vasco-paternas le permitió ser síntesis étnico-cultural representativa de uno de los paradigmas que, *sumados y mestizados*, constituyen lo que yo suelo llamar la “nuestroamericanidad”.

Perspectiva nuestroamericana que encuentra algunas de sus mejores formulaciones en muchos de los artículos del ciclo “Peruanicemos al Perú”, publicados en la sección homónima de la revista *Mundial*, desde el 11 de septiembre de 1925 hasta el 19 de mayo de 1929, años que preceden y acompañan a los *Siete ensayos*, y de los cuales fueron anticipaciones o acercamientos temáticos.

Ante todo, Mariátegui nos propone un *criterio metodológico* de absoluta prioridad, según el cual se establece la historicidad de las “naciones”, la cronología de nuestras

---

*mito del socialismo indígena en Mariátegui*, Lima, PUCP, 1999.

15 José Carlos Mariátegui, “Política incaica”, *El Tiempo* (Lima), 20-vi-1917, en *Mariátegui total* [n. 8], pp. 2955-2956.

historias, de acuerdo con la concepción nuestroamericana y *no* la del “nacionalismo monárquico”, especialmente francés y español, que estudió y analizó en sus años de periodista en Europa. El pensamiento conservador y reaccionario latinoamericano —denuncia Mariátegui— imita y copia las ideologías del nacionalismo europeo, con la grave “consecuencia para la teoría y la práctica del nacionalismo de *limitar a cuatro siglos la historia de la patria peruana*. Y cuatro siglos de tradición tienen que parecerle muy poca cosa a cualquier nacionalismo sólido”.<sup>16</sup>

Porque tales son las condiciones en las cuales se debaten, angustiados e impotentes, los “nacionalistas criollos”, oligarcas que *rechazan* de plano tener un pasado remoto que incluya las civilizaciones precedentes a las conquistas y además, y por lo mismo, de un pasado reciente que también está formado por los múltiples mestizajes étnico-culturales que se fueron originando.

¿Cómo manipulan y confeccionan las oligarquías, auto consideradas “blancas” y *no* contaminadas por “*el indianaje americano*”, la supuesta (propia) historia?

Para “llenar” subrepticamente ese enorme vacío cronológico-histórico y “sentir a sus espaldas una antigüedad más respetable e ilustre, el nacionalismo reaccionario — observa con agudeza Mariátegui— recurre invariablemente al artificio de anexarse, no sólo la gloria y el pasado de España, sino también todo el pasado y la gloria de la latinidad. Las raíces de la nacionalidad resultan ser hispánicas y latinas”.

Obsérvese bien como se trata de la descarada y agresiva negación ideológica del pasado milenario del Incario, que viene rechazado y exorcizado para reverenciar servilmente las tradiciones imperiales europeas, no sólo de Madrid, sino hasta las de Roma antigua, resultado del prepotente afán de afirmación racial de las oligarquías sin pasado propio.

Esta crítica de la periodización eurocéntrica de las historiografías fue y es crucial para la visión actual del gran aporte de Mariátegui a la reconstrucción integral de las milenarias historias nuestroamericanas, antes, durante y después de las invasiones ibéricas o las de Roma en España. Una historia pues, de larga duración: que recupere la centralidad del indigenismo, así como los mestizajes en cuanto formas de inclusión forzada pero creadora de los conquistados y sometidos, que podrían llegar a ser —según la previsión revolucionaria de Mariátegui— protagonistas de su propio presente, más aún en la perspectiva emancipadora del “*socialismo indoamericano*”.

---

16 *Ibid.*

“La nueva generación revolucionaria reivindica nuestro verdadero pasado, nuestra verdadera historia. El indigenismo no es una especulación literaria ni un pasatiempo romántico [...] Los indigenistas revolucionarios no hacen apología del Imperio de los incas y de sus fastos [...] en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy. Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Siente —auspiciaba José Carlos— el pasado como una raíz, no como un programa.”

Programa revolucionario de asunción crítica del pasado para valorar la “peruanidad concebida como una afirmación y no como una negación [del pasado], para dar de nuevo —propone Mariátegui con lucidez integradora— una patria a los conquistados y sometidos por los españoles, patria que perdieron hace cuatro siglos y no han recuperado todavía.”<sup>1718</sup>

Los *Siete ensayos* asumen la estructura histórico-metodológica que reconoce en la tradición de la “peruanidad” (y de la “nuestro-americanidad” agregamos nosotros) tres grandes momentos y sujetos históricos. El que precede a las invasiones ibéricas o de las civilizaciones que confluyen en el periodo incaico (el incaísmo); la etapa de los invasores, la resistencia y los mestizajes étnico-culturales; la formación de la “República criolla”, la preponderancia oligárquica y el fallido intento de establecer las instituciones liberal-democráticas, periodo que se extiende al “presente histórico” de Mariátegui y que él considera como superable por el socialismo, entendido como la recuperación/síntesis de la esencial “triple tradición” compuesta por los que consideraba como los sujetos mismos de la revolución posible.

“No existe un conflicto real entre el revolucionario y la tradición, sino para los que conciben la tradición como un museo o una momia [...] El revolucionario tiene del pasado una imagen un poco subjetiva pero animada y viviente [...] La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla se identifican. Quien no puede imaginar el futuro —nos advierte pedagógicamente Mariátegui—, tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado.”<sup>18</sup>

---

17 *Ibid.*

18 José Carlos Mariátegui, “Heterodoxia de la tradición” y “La tradición nacional”, *Mundial* (Lima, 2 de diciembre de 1927; 25 de noviembre de 1927), ahora en *ibid.*, pp. 327 y 325, respectivamente. Conceptos que el autor vuelve a plantear en la “Sumaria revisión histórica”, parágrafo segundo del cap. “El problema del Indio”, en José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Minerva, 2008.

### 3. Recuperar la "triple tradición" y valorar las culturas mestizas

Volver sobre estas cuestiones de "historia política nuestroamericana" implica y exige repensar esta imprescindible "triple tradición" y destacar los enormes progresos que hemos alcanzado —casi un siglo después de José Carlos— en los estudios de la época milenaria que preceden el proceso histórico de los mestizajes, que distinguen de manera esencial la América nuestra de Anglo-américa: distinción dirimente y exorcizada desde un comienzo por las "historias oficiales", interesadas en ocultar la realidad de los pueblos indígenas e imponer las ideologías "racistas" poscoloniales entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX.<sup>19</sup>

Identidades étnicas, hibridaciones y sincretismos culturales cuyas causas y consecuencias para nuestras sociedades e historia futura han sido estudiados por algunos de nuestros autores más reconocidos: Fernando Ortiz, Darcy Ribeiro, Pablo González Casanova, Enrique Florescano, Aníbal Quijano, Alberto Flores Galindo, Florestan Fernandes, Hugo Neira, Néstor García Canclini y Jessé Souza.

En efecto, visto ahora desde la perspectiva de la larga duración el proceso de los Mestizajes —mediatizado y controlado por los vínculos impuestos por la segregación étnica del orden colonial—, si bien fue una de las consecuencias de la des-estructuración de las sociedades pre-hispánicas, al mismo tiempo e inexorablemente fue generando los nuevos sujetos sociales (mestizos-blancos y criollos) que con el posterior crecimiento de la población, incluyendo al mestiza, se volverán los protagonistas de las primeras grandes rebeliones al sistema colonial y precursores de la cultura de la emancipación, como es el caso —destacado también por Mariátegui— de José Gabriel Condorcanqui Noguera, conocido con el nombre quechua de Túpac Amaru ("serpiente resplandeciente"), denominado Segundo por ser descendiente de Túpac Amaru I.<sup>20</sup>

---

19 Ideologías eurocéntricas (como la de "latinidad") reseñadas y deconstruidas en mi ensayo "Bicentenarios: integración plurinacional y crítica del etnocentrismo criollo nacionalista", *Cuadernos Americanos*, núm. 132 (abril-junio de 2010), pp. 67-92.

20 Sobre la relevancia del pensamiento y la acción de la coyuntura histórica y del legado de Tupac Amaru II en la formación de Perú contemporáneo, remito al ensayo de Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, Lima, editorial Horizonte, 1988 (y véase el prefacio de Ruggiero Romano a la edición italiana *Perú: indentità e utopía. Cercando un Inca*, editorial Ponte ala Grazie, Florencia 1991). Ese trabajo de Flores Galindo desarrolla su artículo "La nación como utopía: Tupac Amaru 1780", publicado en Lima en la revista *Debates en Sociología*, año 1, n° 1, 1977, pp. 139-153.

Uno de los primeros —como pude verificar hace años— en constatar semejante germinación étnico-jurídico-política con la preocupada percepción de quien teme que se debilite el “*etnocentrismo blanco dominante*”, fundamento de toda el orden colonial, fue el virrey del Perú Francisco de Toledo.

Lo explicó en una de sus cartas al rey Felipe II —en la cual, sin quererlo, anticipa una intuición clave de la sociología jurídico-política, desarrollada por Bolívar dos siglos después— donde específicamente advierte para que se tomaran las providencias necesarias acerca de un peligro que estaba gestándose, es decir, el “*tanto número de mestizos que cada año se multiplican en estas provincias en razón de lo cual informo a vuestra Majestad sobre los daños de no atajar y cortar esto [...] digo que el número presente es muy grande, causado de la gran libertad que en este Reino ha habido de las indias que los españoles han tenido por mancebas y no singularmente sino [...] que están llenas sus casas*”.<sup>21</sup>

Ello constituye una imprevista novedad alarmante puesto que “con tantas mancebas y esclavas en las casas de los blancos —observa con enfado el virrey—, ya no es ni siquiera necesario para los españoles casarse, y se va multiplicando sin límites el número de mestizas y de mestizos. Por muchos remedios que se pongan que ha de haber siempre multiplicidad de estos mestizos”.<sup>22</sup>

¿Pero cuál era la razón de tanta preocupación acerca del descontrol de la natalidad, en el mismo año de 1574 en el cual el virrey instauro el servicio de la *mita*, tan sistemática devoradora de mano de obra? En realidad, estos nuevos mestizos no sólo “son belicosos trabajadores en el campo”, “grandes arcabuceros” y “sufren el trabajo sin comodidad”, sino que por estas razones tenían mayor demanda y crédito frente a quienes “los escojan y quieran más que a los españoles por ser de mayor servicio y mejor mandados” y, por encima de todo, lo que realmente inquieta la inteligencia del astuto vigilante del orden institucional colonial, es que estos mismos mestizos “*no dejan de tener pretensiones juzgando que por parte de las madres es suya la tierra y que sus padres la ganaron y conquistaron*”.<sup>23</sup>

21 Francisco de Toledo, “Carta del virrey a Su Magestad”, en Roberto Levillier, dir., *Gobernantes del Perú: cartas y papeles, siglo xvi. Documentos del Archivo de Indias*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1921-1926, p. 338. Pero sobre el debate jurídico-político acerca del “*mestizaje colonial*” véase Alberto Filippi, *Dalle Indias all’America Latina: saggi sulle concezioni politiche delle istituzioni euroamericane*, Camerino, Università degli Studi di Camerino, 1999 (Collana Dipartimento di Scienze Giuridiche e Politiche), pp. 64-71.

22 *Ibid.*

23 *Ibid.* Como recordarán, en la *Carta de Jamaica* Bolívar habla específicamente de los nuevos derechos americanos de esta “*especie media*” constituida por todas las variantes de las mestizas

Es por ello, que además de evocar aquí el fundamental estudio de Edgar Montiel sobre Garcilaso el Inca<sup>2425</sup>, el primer mestizo étnico y cultural, que reconoce y defiende su doble linaje, es necesario hacer referencia al otro insigne protagonista de su tiempo, y al gran crítico de las instituciones que se habían configurado a partir del “*pasado de las naciones y pueblos del Tawantinsuyo*”.

Se trata del valiente y apasionado Huamán Poma de Ayala, cuya obra, desgraciadamente, Mariátegui no pudo conocer. No vacilo en pensar que para él hubiera sido objeto de la mayor consideración como caso excepcional y de duradera trascendencia de “*historia oral*” y vivida por Poma de Ayala del surgimiento del componente incaico de su “peruanidad”, puesto que tenía sus raíces paternas y maternas entre los yarovilcas y los incas de Chinchaysuyo de Huamaya. Me refiero al inolvidable testimonio constituido por la *Nueva corónica y buen gobierno* (1615) que se editó en París, sólo en 1936, por obra de los investigadores del Instituto Etnográfico y de su fundador y director, el meritorio Paul Rivet.

Una de las inspiraciones que anima toda su *Nueva corónica* —resultado extraordinario del haber recorrido Poma de Ayala por casi treinta años todos los territorios del virreinato — fue la entonces reciente y admirable enseñanza de Bartolomé de Las Casas y su reclamo por los derechos de las comunidades andinas y los pueblos de todas las etnias.

---

y los mestizos que de manera creciente poblaban América en esos años de la guerra de independencia, y cuyas consecuencias para la historia de nuestras instituciones he analizado en mi artículo “Bicentenario de la *Carta de Jamaica* de Bolívar (1815-2015)”, *Cuadernos Americanos*, núm. 153 (julio-septiembre de 2015), pp. 89-100.

- 24 Edgar Montiel, “Política de la nación: el proyecto del Inca Garcilaso y de Mariátegui en el Perú de hoy” en *Cuadernos Hispanoamericanos* n°537, mayo 1995, Madrid, Instituto de la Cooperación Iberoamericano, pp. 61-81, ensayo sobre el que he vuelto a llamar la atención en el reciente dossier que he curado para *Cuadernos Americanos* titulado “Culturas mestizas y hegemonía política: para una relectura nuestroamericana de los siete ensayos (1928-2018)” con los ensayos: “José Carlos Mariátegui: cuestión nacional y vanguardia literaria” de Sara Beatriz Guardia, “Repensando la comparación entre el Inca y Mariátegui” de Edgar Montiel, “José Aricó y el coloquio mariateguiano (1980) de la Universidad Autónoma de Sinaloa” de Martín Cortes, “Etnias, hegemonías y capitalismo en el Sur global: Mariátegui y las luchas por los derechos indígenas” de Felipe Lagos y “Pasado histórico y futuro político de los Siete ensayos en perspectiva nuestroamericana” de Alberto Filippi, octubre-diciembre 2018.



Comunidades que Poma de Ayala recorre una por una en un larguísimo peregrinaje de *“defensor itinerante”* de los derechos humanos *“en busca de los pobres de Jesucristo”*—para citar el título del encomiable ensayo de Gustavo Gutiérrez que retoma la certera frase de Poma de Ayala.<sup>25</sup>

No es para nada casual que tanto Poma de Ayala como Bolívar citaran a Bartolomé de Las Casas, que sigue siendo vapuleado como el diabólico “inventor” de la “leyenda negra” sobre la acción de España en América, cuando en realidad, con sus documentadas denuncias y reflexiones, debe considerarse como el fundador continental de la lucha por los derechos en las Américas y del empleo -obsérvese bien-, específico y concreto, del concepto (y literalmente de las palabras) *“derechos humanos”*, dos siglos y medio antes (en 1552) de que lo hicieran los constituyentes franceses en 1789.

Regístrese bien: reconocimiento jurídico de los derechos que precede al ciclo histórico de las revoluciones denominadas liberales, de la afirmación de la “modernidad” dominada por la figura del burgués propietario como único sujeto titular “universal” de derechos (declarados por) humanos.

Es un hecho que no se quiere fijar y recordar de una vez y para siempre en nuestros manuales de historia. Es decir, el carácter fundador para la historia americana de los derechos, de los Informes, los Memoriales, las Cartas, que exigían con extrema urgencia, un plan de gobierno para el Caribe, que Las Casas envía a España, inicialmente al cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (regente del reino después de la muerte de Fernando II de Aragón), los cuales dieron origen a lo que, con las décadas, se volviera trascendente: la institución oficial de una autoridad con la función específica de ser *“protectora de naturales”*, cargo al que viene nombrado el mismo Las Casas el 17 de septiembre de 1516, como lo indica una Real Cédula donde se le reconoce formalmente como *“procurador y protector universal de todos los yndios de las Yndias”*, cargo que, con el pasar de los años, van a desempeñar decenas de “Defensores” y “Fiscales” Indianos en los inmensos virreinos de Nueva España y del Perú.

Por vez primera en América se exige el *“acceso a la justicia”* y el *“derecho a la defensa”*, como fundamento del reconocimiento y la conservación de los derechos y de la humanidad misma “sin máscaras” de los seres humanos defendidos.

---

25 Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas, 2011.

El “*Defensor*” Las Casas se propone detener de inmediato la “destrucción” humana, social e institucional de las Indias, no sólo por razones de principio, porque combate las injusticias, el cautiverio y las “matanzas de aquellas gentes”, sino que está convencido de que se debe lograr el reconocimiento pleno y la “libertad natural” de todos esos pueblos, para que se logre una síntesis, que con el pasar de los años y los siglos se iba a extender a todos los lugares de los “reinos” americanos, entre los *iura propria* de las naciones y “*republicas indianas*”, con el *ius commune* (de origen medieval romano-justiniano) que él bien conoce a través de los juristas glosadores (como los que cita repetidas veces, Baldo de Ubaldis y Bartolo de Sassoferrato.), cuyas “*reglas jurídicas*” considera aplicables a las sociedades amerindias y a las futuras descendencias mestizas.

En esta que considero la remotísima etapa inicial del historicismo (y su consecuente historia e historiografía de los derechos), Las Casas funda sus razonamientos en una interpretación revolucionaria para la consideración/ revisión de la “*modernidad jurídico-política*” Occidental. En efecto, Las Casas pone en tensión analítica las dos diferentes y hasta contradictorias realidades, de la teórico-jurídica española o italiana propia de los juristas glosadores medievales del *ius commune* y la histórico-real, americana de los *iura propria* de las costumbres y las instituciones de los “*amerindios*”; porque interpretando, desde su innovadora experiencia americana, la enseñanza de Cicerón, que él aplica, para reivindicar y resarcir a los Indios en sus propios derechos, según la cual “*ubi societas, ubi ius*”.

Siendo cada una y todas las comunidades de sus “*Repúblicas*” y libres y por tanto se deben considerar como sujetos de derechos a sus habitantes, según la “*regula iuris*” la cual reconoce precisamente que todos los “*populi sunt de iure Gentium*[...]”.<sup>26</sup>

Gracias a esta interpretación del todo contracorriente y al sabio magisterio y a la denuncia sistemática del incansable Las Casas es que podemos todavía conocer (y dejar testimonio para las generaciones futuras) la vastedad formidable de las sociedades de la América de su tiempo, documentadas en las casi dos mil páginas de su ya citada, monumental *Apologética historia sumaria. Cuanto a las cualidades,*

---

26 Bartolomé de Las Casas *Tratado de Indias del Monseñor [de] Chiapas y el doctor Sepúlveda*, en la Colección Fuentes para la historia colonial de Venezuela, Caracas, Academia Nacional de la historia Italgráfica, 1962, pp. 44/97, con la interpretación y la descripción de los manuscritos realizada por María Teresa Bermejo de Capdevilla, la transcripción de Dolores Monet de Sotillo y el estudio preliminar de Manuel Jiménez Fernández y los específicos comentarios de Alberto Filippi, *Constituciones, dictaduras y democracias: los derechos y su configuración política*. Op. Cit., y pp. 59-92.

*disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla; obra que ahora podemos estudiar en la edición crítica, preparada y anotada y con estudio preliminar de Edmundo O’Gorman, publicada en 1967 por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México.*<sup>27</sup>

#### 4. La Primera Conferencia Comunista Latinoamericana en Buenos Aires y “el problema de las razas”

En el año 2008 Sandro Mariátegui Chiappe editó como anexo a la segunda edición de *Mariátegui total* y también en la reimpresión popular núm. 74 de los *Siete ensayos* (Minerva Librería Editorial), el texto integral de “El problema de las razas en la América Latina”, precisando que la “edición comprende dos partes diferenciables”: la primera, “Planteamiento de la cuestión”, escrita totalmente por su padre (pp. 349-370), y la segunda que va desde la introducción al punto “Importancia del problema racial” (hasta el fin del texto, pp. 370-377), en cuya redacción final, realizada sobre el esquema de Mariátegui, la intervención de Hugo Pesce fue muy amplia.<sup>28</sup>

27 Es de subrayar el incuestionable mérito del dominico peruano Gustavo Gutierrez, haber rescatado y valorado la obra de Las Casas que colocada en la tradición que confluye en la *“Teología de la liberación”* (1971, como lo ha destacado Mariano Delgado en su trabajo “El cristianismo liberador de Bartolomé de Las Casas”, en *Libertad y esperanza: a Gustavo Gutierrez por sus 80 años*, a cargo de Consuelo de Prado y Pedro Hughes), Centro de estudios y publicaciones Bartolomé de Las Casas, Lima 2008, pp. 223-239. De manera análoga el filósofo ítalobrasileño Giuseppe Tosi ha puesto de relieve la actualidad de la obra de Las Casas respecto a las elaboraciones críticas en defensa de los derechos humanos y fundamentales en las últimas décadas de la historia de las instituciones en nuestramericana, de manera especial en el ensayo “Bartolomé de Las Casas: Primeiro Filósofo da Libertação Latino-Americano” en *Vozes silenciadas. Ensaio de ética e filosofia política*, PIRES Cecília (org.) Ijuí-Rio Grande do Sul, UNIJUÍ, 2003, pp. 157-176. Recientemente se ha vuelto sobre la “tradición de la teleología del Pueblo” entendida como vínculo entre “acción pastoral” y “acción política” (que puede entenderse también desde la visión que denomino del “cristianismo laico”) a la luz de la renovación teológica del Concilio Vaticano II (especialmente la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (1965) remito al original estudio de la colega Emilce Cuda, *Para leer a Francisco. Teología, ética y política*, prólogo de Juan Carlos Scannone, editorial Manantial, Buenos Aires 2016. Sobre la “proto-modernidad lascasiana” remito al polémico ensayo de O’Gorman, *Fundamentos de la historia de América* (1942).

28 Aclaración de Sandro Mariátegui Chiappe que se debe recordar, puesto que circulan muchas versiones de las “Tesis”, sin tener en cuenta lo que fue propiamente escrito por José Carlos en Lima y lo que fue dicho en Buenos Aires y luego impreso en las actas publicadas en la *Correspondencia Sudamericana* (Buenos Aires, 11 al 15 de agosto de 1929) a cargo del Buró Sudamericano de la Internacional Comunista.

La anotación es pertinente porque las "Tesis" de Mariátegui van enmarcadas y leídas junto con los textos de los años precedentes (especialmente 1927 y 1928), de las cuales son un desarrollo y, en su conjunto, una asombrosa novedad respecto a las teorías del marxismo de la Segunda Internacional de Bernstein o de Kautsky o de la incipiente Tercera Internacional y el tema de las "razas", teorías dominadas como estaban —de manera voluntaria o indirecta, consciente o no deliberada, por lo que yo denomino el "*etnocentrismo político-jurídico blanco*" o también el "*eurocentrismo étnico*".<sup>29</sup>

Digamos que Mariátegui compartió plenamente la opinión de uno de los más destacados fundadores de la Tercera Internacional, Grigori Zinóviev, al criticar severamente la Segunda Internacional cuyo radio de acción "*estaba limitado a los hombres blancos europeos*". Mientras en cambio la Tercera debería haber cambiado la razón de ser y la visión histórica de los sujetos mismos de la revolución mundial, "porque no se divide a los hombres según el color. Si vosotros queréis una revolución mundial —explicaba en 1920 Zinóviev a los participantes al Congreso Socialista de Halle en Alemania— si vosotros pretendéis liberar al proletariado de las cadenas del capitalismo entonces no debéis pensar solamente en Europa"<sup>30</sup>.

Pero Mariátegui no sólo compartió la idea de Zinóviev respecto a la necesidad de la revolución en Oriente, sino que sumó razones para que se considerara la también especificidad nuestroamericana del "*implante*" del socialismo en el extremo Occidente Suramericano, desde el Pacífico hasta el Atlántico, como condición misma de la mundialización de la revolución.

Mariátegui estaba consciente de la importancia estratégica de la ruptura con el marxismo de la Segunda Internacional sobre este tema de las razas y de las historias extra-europeas. Posición que era el resultado de un evidente mayor conocimiento histórico, social y político de Nuestra América y de la milenaria configuración étnico-cultural de sus sociedades. Posición, a su vez, diferente a la de Lenin en sus escritos sobre el imperialismo o a lo que había formulado Stalin en el artículo "El marxismo y la cuestión nacional" (1913) que se había impuesto como texto obligatorio para todos los que planteaban "la cuestión nacional", o la

---

29 Tales teorías con respecto a las sociedades coloniales y poscoloniales las analicé hace muchos años en el cap. "Historia y teoría de los marxismos sobre las historias extraeuropeas", en Alberto Filippi, *Teoria e storia del sottosviluppo latinoamericano*, 2 vols., Nápoles, Jovene, 1981, vol. 1, pp. 65-110.

30 Intervención de Zinóviev resaltada por Mariátegui en su conferencia del 28 de septiembre de 1923, "La agitación revolucionaria y socialista del mundo oriental" que permaneció inédita hasta que fue editada por la revista *Caretas* Año 2, n° 8, Lima, Mayo 1951 ahora en *Mariátegui Total*, op. cit., Tomo I, pp. 901.

cuestión de las “naciones oprimidas por las naciones dominantes”, como fueron los casos de Polonia bajo la dominación rusa o de Irlanda bajo la inglesa.<sup>31</sup>

Repitamos: la cuestión “racial” y la “nacional” —y de todo Estado-nación en nuestra América— no son abstractas, sino histórica y socialmente determinadas por la relación que se establece entre las fuerzas productivas de los campesinos indios y el proletariado mestizo y blanco, y sólo la transformación del modo socioeconómico de producción puede cambiar el conjunto nacional de la sociedad peruana, boliviana o ecuatoriana. De tal suerte —le explica Mariátegui a los participantes a la Conferencia en el texto que en Buenos Aires presenta su compañero Pesce— “la crítica marxista tiene la obligación impostergable de plantearlo [el problema de las razas] en sus términos reales, desprendiéndolo de toda tergiversación casuista o pedante”. Es por ello que las transformaciones que llevarán al socialismo en Perú arrancan desde la historia concreta de las “comunidades indígenas” y la experiencia de los Ayllu.

La clase obrera de los centros urbanos y de la costa *no* puede ser la guía avanzada del movimiento de liberación de los indígenas y de su condición étnica *desde afuera*. La penetración de las ideas socialistas es posible, advierte el Amauta, si se considera *realísticamente* que “el indio quechua o aimara ve a su opresor en el *misti* blanco y en el mestizo. Únicamente la conciencia de clase es capaz de destruir el hábito del desprecio, de la repugnancia oligárquica y patronal por el indio”.<sup>32</sup>

Conciencia de emancipación, de igualdad racial que valora positivamente a las sociedades, a las comunidades indígenas y que marca definitivamente la concepción de la revolución entendida según la idea del “socialismo indigenista”. Las comunidades indígenas deben generar y tutelar sus propias “vanguardias revolucionarias” forjadas en la acción contra el “gamonalismo” y la opresión

---

31 Agrego que en su escrito para Buenos Aires, Mariátegui cita y traduce el texto sobre el racismo etnocéntrico-blanco del *Trattato di sociologia generale* de Vilfredo Pareto en su primera edición de G. Barbera, 1916, y el libro de Nicolái Bujarin que él manejaba en la traducción francesa (la original rusa apareció en 1921), cuyo subtítulo era *Manuel populaire de sociologie marxiste* (París, Éditions sociales internationales, 1927); véase José Carlos Mariátegui., *Ideología y política*, Sandro Mariátegui, ed., Lima, Minerva, 2008, pp. 354-355. Acerca de la teoría política de la época y la influencia de Georges Sorel, que también obró sobre Mariátegui, véase mi ensayo “Sorel, Gobetti, Mariátegui: teoría e forma del mito político”, en Giovanna Cavallari y Paolo Pastori, eds., *Georges Sorel nella crisi del liberalismo europeo*, Camerino, Università degli Studi di Camerino, 2002 (Collana Dipartimento de Scienze Giuridiche e Politiche), reeditado en *Mil Neuf Cent. Revue d'Histoire Intellectuelle* (París), núm. 22 (2004).

32 Mariátegui, “El problema de las razas en América Latina”, *op. cit.*, pp. 354.

económica y social de “la feudalidad”: “Los indios campesinos no entenderán de veras sino a individuos de su seno que les hablen su propio idioma”.<sup>33</sup>

Mariátegui percibe con formidable coraje político y anticipa la posterior “*sociología crítica de la colonialidad*” (que se afirma a partir de la obra de Franz Fanón) *versus* los teóricos europeos y sus concepciones racistas de las “clases sociales” que se impusieron entre el siglo XIX y gran parte del siglo pasado.

En los contextos históricos de la colonialidad y de la neo-colonialidad, el concepto de “clase” limita la comprensión de las desigualdades (y de las desiguales “libertades”) referidas a los diferentes grupos étnicos. Como ha bien visto Rita Segato, porque el concepto de clase “oblitara el horizonte de la colonialidad y del poder, lo enmascara [...] induciendo así el olvido de quiénes somos y la ignorancia de los ríos de sangre que manchan el suelo [nuestroamericano] que pisamos conduciéndonos al equívoco de que es posible pensar de la misma forma desde el norte y desde el sur, siguiendo la estrategia racista del expropiador dominante.”<sup>34</sup>

Como dijimos, el texto sobre “El problema de las razas en América Latina” fue presentado en la sesión del 8 de junio; a nombre del Partido Socialista de Perú, que había fundado en 1928 Mariátegui y como “representante personal” de éste Pesce abrió la reunión con palabras que vale la pena volver a leer porque reflejan la importancia (y la materia novedosa) para el Comintern:

“Compañeros: es la primera vez que un Congreso Internacional de los Partidos Comunistas dedica su atención en forma tan amplia y específica al problema racial en América Latina. La tarea de nuestro Congreso, por lo que a este punto se refiere, consiste en estudiar objetivamente la realidad y enfocar, según los métodos marxistas, los problemas que ella encierra, para poder llegar a una solución revolucionaria a través de una táctica clara y eficiente, establecida para este caso particular de acuerdo con la línea general de la Internacional Comunista. Los elementos que nos permiten conocer la realidad en todos los aspectos de la cuestión racial, son principalmente de orden histórico y de orden estadístico. Ambos [llamaba Pesce la atención de los delegados de la Internacional] han sido insuficientemente estudiados y dolosamente adulterados por la crítica burguesa de todas las épocas y por la criminal despreocupación de los gobiernos capitalistas.”<sup>35</sup>

---

33 *Op. cit, ibid.*

34 Rita Segato “Introducción: Colonialidad del poder y antropología por demanda”, en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, Prometeo editor, Buenos Aires 2018, pp. 18 y 20.

35 *Ibid.*, pp. 351-352; en general sobre las discusiones entre Moscú, Lima y Buenos Aires que

Destaquemos el punto final de las conclusiones y de las “tareas fundamentales” que fijó la conferencia:

Únicamente la lucha de los indios, proletarios y campesinos, en estrecha alianza con el proletariado mestizo y blanco contra el régimen feudal y capitalista, puede permitir el libre desenvolvimiento de las características raciales indias (y especialmente de las instituciones de tendencias colectivistas) y podrá crear la ligazón entre los indios de diferentes países, por encima de las fronteras actuales que dividen antiguas comunidades, conduciéndolas a la autonomía política de su raza»<sup>36</sup>.

Recomendaciones y consignas de construir alianzas entre indios, mestizos y proletariado “blanco” que *no* se realizaron en los años sucesivos, puesto que no se desarrollaron políticas estratégicas sobre la “cuestión nacional” y la “autonomía política de la raza”. No sólo por la prematura muerte de su mayor dirigente, Mariátegui (en abril de 1930), sino además por los dramáticos avatares de la política mundial, del fascismo y el nazismo y la creciente subordinación de los partidos comunistas latinoamericanos a las directrices impuestas por Moscú sobre y en América Latina. Para mejor entender cómo se fue abandonando, y hasta ocultando, el pensamiento de Mariátegui en aquellos dramáticos años, hago una breve digresión sobre las políticas latinoamericanas de la Tercera Internacional.

A partir de la Segunda Conferencia Comunista Latinoamericana en Moscú (octubre de 1934) las elaboraciones de la Comintern fueron divulgadas por la revista *La Internacional Comunista*, que en 1935 publicó un artículo fijando los lineamientos para el movimiento comunista en América Latina, firmado por Van Min, responsable de la Comintern para los partidos comunistas (su nombre verdadero era Chen Shao-Yu y duró en su cargo hasta 1937), donde analizaba los factores específicos de la situación económica y política mundial entre los congresos Sexto y Séptimo y reconocía, en principio, la diversidad de cada realidad “nacional”. Aun así, la táctica del frente único *antiimperialista* debía tener en todos los casos la prioridad absoluta: la aplicación podía variar, *pero la táctica era una sola*.

---

precedieron la Conferencia y las teorías de la Comintern, remito a mi estudio sobre “Los 7 ensayos en su tiempo y en el nuestro: consideraciones historiográficas y políticas sobre el socialismo de Mariátegui y de los otros”, en *Actas del Seminario Internacional 7 Ensayos, 80 años. Simposio Internacional Conmemorativo*, Lima, Universidad Ricardo Palma/Minerva, 2008; y en *Actualidades* (Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos), núm. 21 (enero-diciembre de 2010).

36 Mariátegui, “El problema de las razas en América Latina” [n. 23], p. 404.

De modo que, confundiendo la naturaleza del imperialismo europeo en Asia (y particularmente, el imperialismo británico en la India) con las luchas interimperialistas en Europa y el imperialismo estadounidense, se perdía la posibilidad de comprender y combatir la amplia estrategia latinoamericana de Estados Unidos, que en lo que iba del siglo estaba desplazando la tradicional presencia del imperialismo británico en América Latina.

Para concebir y poner en práctica la Gran Alianza contra el nazifascismo fueron clave los resultados de la Reunión de los Partidos Comunistas del Hemisferio Occidental convocada en Nueva York en julio de 1939, que concluyeron con un Manifiesto firmado por Earl Browder (PC de Estados Unidos), Tim Back (PC de Canadá), Carlos Contreras Labarca (PC de Chile), Blas Roca (PC de Cuba), Hernán Laborde (PC de México) y Juan Bautista Fuenmayor (PC de Venezuela), que sostenía que el enemigo principal no era el imperialismo sino las “potencias fascistas”, para cuya derrota se debía buscar “la unidad del pueblo de América Latina con el pueblo norteamericano y la cooperación con el gobierno de Roosevelt para la aplicación consecuente de una política democrática de buena vecindad”.<sup>37</sup><sup>38</sup> También se sostenía la urgente necesidad de la lucha abierta y sistemática contra el trotskismo para mantener “nuestro hemisferio libre del fascismo y de la guerra”.<sup>38</sup>

La responsable de la Comintern para América Latina entre 1939 y 1943 (cuando Stalin impuso la disolución de la Internacional) fue la española Dolores Ibarruri, *La Pasionaria*. La línea trazada en el Séptimo Congreso se interrumpió bruscamente entre agosto de 1939 y junio de 1941, cuando el pacto nazi-soviético sembró el enorme desconcierto en el comunismo latinoamericano. Sin embargo, después de la agresión de Adolf Hitler a la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, en América también se replanteó el gran tema de las alianzas. Se trata de la línea política que se conoció como el *browderismo* (por el nombre del ya citado secretario del Partido Comunista), como interpretación reductiva y benévola del imperialismo de Estados Unidos a la luz de la lucha común contra el nazifascismo en Europa.

Nótese bien que la política latinoamericana de la Tercera Internacional resultó ser, de todas maneras, determinante para el comunismo latinoamericano hasta la

---

37 Alberto Filippi, “Los partidos comunistas en América”, en *id.*, *De Mariátegui a Bobbio: ensayos sobre socialismo y democracia*, Lima, Minerva, 2008, pp. 168-171 y más en general sobre el comunismo y la política internacional de la URSS en las Américas, antes y después de la “caída” del muro de Berlín, véase las voces sobre América Latina por mí curadas en el *Dizionario del Comunismo*, a cargo de Silvio Pons y Robert Service, Einaudi, (2 vols.), Turín, 2006 y/o la traducción inglesa por University Press de la Universidad de Princeton, *Dictionary of 20th-Century Communism*, 2010 (1 vol.). Y más en genera

38 *Ibid.*



Revolución Cubana, y “la Crisis de los misiles” de Octubre de 1962, con todas las implicaciones que este hecho fundamental tuvo para la “coexistencia pacífica” y la política internacional de la URSS”.<sup>39</sup>

*5. El retorno del Amauta:  
historicismo crítico y hegemonía política  
en la perspectiva nuestroamericana*

Deberá esperarse hasta los años ochenta del siglo pasado para “volver a Mariátegui” y a la centralidad de su pensamiento sobre historia, “cuestión nacional” y recuperación de las luchas y las alianzas por los derechos indígenas y de los mestizos-blancos como “una revolución cultural y democrática”, para citar la denominación que le ha dado el compañero presidente Evo Morales.

Uno de los promotores —probablemente el más riguroso y coherente— de esa revaloración crítica de la obra de Mariátegui en la perspectiva nuestroamericana fue el socialista argentino José María Aricó, en parte vinculado con un grupo de intelectuales y militantes peruanos del Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, compuesto por figuras de distintas tendencias intelectuales y políticas, desde Carlos Delgado a Francisco Guerra, desde Carlos Franco a Héctor Béjar, Helán Jaworski y Hugo Neira.

En 1978 Aricó había organizado un número especial de los *Cuadernos de Pasado y Presente* (el número 60) dedicado a *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* precedido por un novedoso y revelador Prólogo. Aricó ya sostenía con toda claridad que “los 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana constituyen el mayor esfuerzo teórico realizado en América Latina por introducir una crítica socialista de los problemas y de la historia de una sociedad concreta y determinada”.<sup>40</sup>

Como resultado de las discusiones con los amigos peruanos, en torno a Mariátegui y a su herencia “inconclusa”, aparece en 1980 un número especial de la revista del Centro de Estudios en ocasión del “50 aniversario de su muerte”, con ensayos de José Aricó, Oscar Terán, Manuel Marzán y Carlos Franco. En dicho número se retoma el análisis del Amauta sobre “Nación, nacionalismo y socialismo”,

---

39 Para una visión de conjunto reenvío al reciente documentado estudio de Silvio Pons, *La rivoluzione globale. Storia del comunismo internazionale 1917-1991*, Einaudi, Turín, 2012.

40 José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1978, pp. LV.

actualizando la idea de fondo según la cual el “nacionalismo” en Perú, entendido como síntesis de la ya citada “triple tradición”, era y debía ser “revolucionario”, y por lo mismo destinado a “confluir con el socialismo”.

Por tal razón —precisaba Franco— “en estos pueblos la idea de la nación no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica”.<sup>41</sup> ¿De qué manera se presentaba a finales del siglo pasado esta confluencia que Mariátegui advierte entre nacionalismo y socialismo?

Articulada en dos razones—respondía Franco—:a) por la naturaleza del concepto de nación que, en su contenido mismo, porta el socialismo. La forma de organización comunitaria implicada en “la nación” es la socialista. Si ello es cierto entonces el movimiento nacionalista, es decir, el movimiento orientado a construir la nación, es, simultáneamente, socialista; b) pero Mariátegui habla de “confluencia”: ciertamente se está refiriendo al origen “occidental” de la idea socialista y a su contenido, más amplio que el de la nación.<sup>42</sup>

Sin embargo, este contenido de la idea socialista se define y opera de modos distintos según especificidad histórica y cultural de la sociedad que enfrenta. Por ello el Amauta —escribe Franco— señala en “Nacionalismo y vanguardismo”: “[que] la función de la idea cambia en los pueblos política o económicamente coloniales. En esos pueblos, el socialismo adquiere, por la fuerza de las circunstancias, sin renegar absolutamente ninguno de los principios una actitud nacionalista”.

“El nacionalismo no es, en ningún país del mundo —insiste Mariátegui— un movimiento anti-nacional [...]. La función de la idea socialista cambia en la política y economía coloniales”, en los cuales “el socialismo es nacional”.<sup>43</sup>

Mariátegui encuentra en los movimientos nacionales de su época la explicación a “este aspecto totalmente lógico de la praxis revolucionaria”. Y luego de señalar el carácter “*esencialmente popular*” de los movimientos nacionales, Mariátegui manifiesta que “la idea de nación es en ciertos periodos históricos la encarnación del espíritu de libertad. En el Occidente europeo, donde la vemos más envejecida, ha sido, en su origen y en su desarrollo, una idea revolucionaria. Ahora tiene este

---

41 Número especial de la revista *Socialismo y Participación* (Lima, CEDEP), núm. 11 (1980).

42 Carlos Franco, “Sobre la idea de nación en Mariátegui”, en el número especial de la revista *Socialismo y Participación* (Lima, CEDEP), núm. 11 (1980), p. 207.

43 Carlos Mariátegui “Nacionalismo y vanguardismo”, publicado en *Mundial*, Lima 27 de noviembre 1925 ahora en *Mariátegui total*, op. cit., tomo I, pp. 308.

valor en todos los pueblos que, explotados por algún imperialismo extranjero, luchan por su libertad nacional”.

“En relación con este texto —explicaba Franco comentado a José Carlos— conviene anotar que, si el nacionalismo es una forma, una actitud o una modalidad expresiva de la idea socialista que no implica la abjuración o supresión de «sus principios», entonces la idea de nación que porta el nacionalismo encarna esos «principios», pues si ello no fuera así entonces no habría modo de convertir al nacionalismo en la «forma» del socialismo en los países coloniales.”<sup>44</sup>

“Este enfoque basado en la comunidad de «*principios*» de nación y socialismo —resumía Franco—, hace del nacionalismo revolucionario y el socialismo el anverso y el reverso de un mismo fenómeno histórico en las sociedades coloniales. Ciertamente el socialismo no es [...] una doctrina indoamericana. Pero ninguna doctrina lo es ni puede serlo. *Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial.*”<sup>45</sup>

Si el socialismo es un movimiento mundial, entonces Mariátegui desde “su” perspectiva lo interpreta como formando parte de la tradición nacional. Y en efecto, “*el socialismo, en fin, está en la tradición americana*”.

Por otra parte, es de remarcar que el fecundo encuentro de Aricó con el Amauta fue precedido y acompañado por el estudio de los escritos de Marx (y de Engels) con particular referencia a los que ambos dedicaron a la América Latina, editados a cargo de Pedro Scarón en el número 30 de la colección *Cuadernos de Pasado y Presente* (Buenos Aires, 1972), con el título *Materiales para la historia de América Latina*. Selección de textos que debe relacionarse con otra aparecida al año siguiente sobre *Modos de producción en América Latina* (con escritos de Juan Carlos Garavaglia, Ernesto Laclau, Carlos Sempat Assadourian y otros) que afronta y documenta desde la perspectiva nuestroamericana uno de los temas centrales en Mariátegui, la relación entre “feudalismo” y “capitalismo” en la historia peruana y sus múltiples variantes específicas: “feudalidad colonial”, “principios feudales”, “feudalidad de los gamonales” etc., analizados en los *Siete ensayos* de manera sistemática, como puede leerse siguiendo el orden del exhaustivo “Índice temático” cuidado por Sandro Mariátegui Chiappe para la citada edición limeña de 2008 (pp. 585-671).

44 Carlos Franco, “Sobre la idea de nación en Mariátegui”.

45 Carlos Franco, “Sobre la idea de nación en Mariátegui”, pp. 207-208. Las cursivas son mías.

En ese contexto, también de estudios marxianos, deben colocarse las iniciativas de Aricó en lo referido a Mariátegui que tienen su punto culminante en la organización en la Universidad Autónoma de Sinaloa, en abril de 1980, del Coloquio Internacional “Mariátegui y la revolución latinoamericana”. En ese ateneo participan las figuras más representativas entre los estudiosos del Amauta, entre ellos Alberto Flores Galindo, Robert Paris, César Germaná, Ricardo Melgar, Harry Vanden y Carlos Franco. Director de la revista *Socialismo y Participación* este último, como vimos es una figura siempre presente en la relación de Aricó con Perú. Por invitación de Franco, el exiliado argentino viajó a Lima varias veces entre 1978 y 1980 para dar cursos sobre socialismo latinoamericano y sobre Mariátegui en particular. Y también en Lima publica la primera edición de *Marx y América Latina* (Lima, CEDEP, 1980), obra que luego se reedita en México y en Argentina.<sup>46</sup>

6. *Marx y América Latina:  
la crítica historiográfica y política de José Aricó*

Por haber sido concebido y escrito en los años en los cuales Aricó se dedicaba intensamente a Mariátegui, recomiendo siempre que *Marx y América Latina* sea leído junto con los *Siete ensayos*; en efecto, Aricó vincula críticamente a Marx con Mariátegui al desentrañar las razones de método —y las consecuencias de teoría política— que motivaron a ambos autores, es decir, la historia de Europa y de América, la revolución socialista como perspectiva en Inglaterra y en Perú: siendo ambos países desde y para los cuales Marx y Mariátegui piensan y auspician la “inminencia” de la revolución. Porque si bien era cierto que la revolución podía llegar a ser en muchos países del mundo —y en perspectiva última llegar a ser una “revolución mundial”— sus condiciones eran “nacionales”.

Marx estaba convencido de la centralidad europea “*capitalístico-céntrica*”, del nexo entre “modelo teórico” y revolución proletaria, revolución que debía extenderse desde Londres hasta Berlín, a Francia, a lo mejor hasta el norte de Italia —tal y como

---

46 Sobre la inolvidable peculiaridad de la extensa cultura política de Aricó y su talento para pensar desde la perspectiva crítica nuestroamericana el marxismo europeo, en las formulaciones más importantes de la Segunda y Tercera Internacional (y muy especialmente a Antonio Gramsci), remito al ensayo de Martín Cortés, *Un nuevo marxismo para América Latina: José Aricó traductor, editor, intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015. Para una visión actualizada de la fundamental contribución de Aricó al estudio y a la difusión de la obra de Gramsci, remito a mi artículo “Ancora sulla ricezione latino-americana di Gramsci: traglianni delle dittature e le transizioni democratiche. Mezzo secolo di dibattiti su ‘società civile’, ‘egemonia’ e istituzioni giuridico-politiche”, *Filosofia Italiana*(Roma), núm. 2 (2017), número coordinado por Massimiliano Biscuso, Fabio Frosini y Giuseppe Vacca.

se indica en *El manifiesto comunista* de 1848. Aunque también considera, de manera previsoramente, extensiones revolucionarias a sociedades preindustriales y Aricó dedica mucha atención al estudio que Marx hace de las comunidades agrarias (como bien lo documenta en el Apéndice 4 de su libro), ello aparece en forma temática precisamente en el Mariátegui de la “revolución socialista indoamericana”.

Al poner énfasis en la “asimetría” entre “modelo teórico” e “historia real”, Aricó analiza y comprende la contribución tan innovadora y pertinente de Mariátegui a la concepción de “*revolución socialista indoamericana*”, como esencial para superar la incomprensión sustancial que había padecido la historia de nuestra América en las elaboraciones de Marx y Engels y, más tarde, en casi todo el pensamiento político de la Segunda Internacional, prueba del singular desencuentro, también político entre los teóricos del socialismo europeo y el continente americano.

Lo cierto es que gracias a la visita de Aricó a Perú, desde el exilio mexicano, en octubre de 1979 (a dictar su seminario sobre Marx en la Pontificia Universidad Católica y en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos) inicia la colaboración con Franco que si bien tendrá como propósito el “retorno de Mariátegui” también profundiza su lectura de Marx y en Lima publica su artículo sobre Marx en América Latina. Con Franco avanza en la proyección del citado Coloquio Internacional “Mariátegui y la revolución latinoamericana”, que tuvo trascendencia también en Italia, donde el Amauta era conocido desde los años setenta por mérito de Ruggiero Romano, que en 1972 hizo traducir los *Siete ensayos* por la editorial Einaudi, y de Antonio Melis y Renato Sandri que escribieron sendos artículos en *Critica Marxista*, la revista del Partido Comunista Italiano.<sup>47</sup>

Recuerdo que conocí a Pancho Aricó gracias a Juan Carlos Portantiero que me lo presentó en mayo de 1970, como se hace con “un hermano” porque así lo consideraba. El gobierno del presidente Salvador Allende me había invitado a participar en las actividades organizadas en ocasión del “Primer Primero de Mayo Socialista en Chile”. Antes de regresar a Roma pasé unos días en Buenos Aires y desde entonces nos unió una afectuosa amistad y una intensa colaboración cultural que duró hasta su prematura muerte en 1991.

---

47 Antonio Melis, “J. C. Mariátegui primo marxista d’America”; y Renato Sandri, “Mariátegui, via nazionale e internazionalismo nel terzo mondo”, ambos en *Critica Marxista* (Roma), año 10, núm. 6 (1972). Deseo recordar que fue gracias al decidido apoyo de Sandri, entonces responsable del PCI para América Latina, y al director del Instituto Gramsci, Nicola Badaloni, que junto con José Aricó logramos realizar el Primer Seminario Internacional sobre Gramsci y América Latina en ocasión del Festival dell’ Unitá, en Ferrara, en septiembre de 1985, con el título general “Las transformaciones políticas de América Latina: presencia de Gramsci en la cultura latinoamericana”.

En mi tesis de laurea (dirigida por Ugo Spirito y Lucio Colletti, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Roma, en 1965) había estudiado, partiendo de la relación Hegel/Marx, las historias extraeuropeas en la teoría política de los clásicos del marxismo. De tal suerte que los temas referidos a Marx y a la historia Latinoamericana afrontados por Aricó permitieron iniciar, y luego incrementar nuestro diálogo cultural y político, y, por lo mismo, en Italia fui el primero en reseñar su libro *Marx y América Latina* (Lima, CEDEP, 1980).<sup>48</sup>

En mi ponencia al congreso internacional en ocasión de los cien años de la muerte de Marx (organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Nápoles, Federico II) extendí el análisis comparado de Marx a la América anglosajona, profundizando la comparación entre las “asimetrías y las asincronías” en los diferentes “modelos” americanos de modo de producción coloniales y la peculiaridad de las complejas transformaciones políticas hispanoamericanas en los análisis de Mariátegui.<sup>49</sup>

Ampliando el estudio a las instituciones de la América del Norte, se abría una posibilidad ulterior de valorar, conjuntamente las limitaciones de Marx (y de Engels) y los aciertos de Mariátegui, en la comprensión histórico-política comparada de la Américas.

Así lo entendió Aricó, comentando mi ponencia napolitana, que editó en Buenos Aires, como capítulo final del volumen con mis ensayos. “A esta finalidad —de la doble preocupación teórica y política que tiene Filippi para indagar las condiciones históricas y modalidades propias en que se constituyeron nuestras realidades— se debe el haber incluido uno de los ensayos más importantes de la recopilación, dedicado a rastrear la visión sobre “las Américas” que de manera explícita e implícita está presente en Marx.”

---

48 Alberto Filippi, “José Aricó, *Marx y América Latina*”, *Problemi del Socialismo* (Roma), núm. 23 (enero-abril de 1981), reseña que en una versión ampliada (“Le rapport Hegel-Marx et les interprétations de l’histoire latino-américaine”), Ruggiero Romano y Giovanni Busino publicaron en la *Revue Européenne des Sciences Sociales* (n° 65, editorial Droz, Ginebra 1983); estos dos textos reunidos fueron traducidos y publicados en México a propuesta de Aricó, “La relación Hegel-Marx y las interpretaciones de la historia latinoamericana”, *Historias* (México, INAH), núm. 2 (octubre-diciembre de 1982).

49 Alberto Filippi, “Le Americhe per Marx”, en *Marx e i marxismi cent’anni dopo: atti del Convegno Internazionale di studi per il primo centenario di Karl Marx (1883-1983)*, Nápoles, Guida, 1983; ponencia que Leopoldo Zea publicó como “Las Américas para Marx”, *Cuadernos Americanos*, núm. 10 (julio-agosto de 1988), pp. 24-54. Ese artículo junto con otros ensayos míos apareció, compilado e introducido por Aricó, en un volumen publicado por editorial Alianza, en Madrid-Buenos Aires, en 1988.

“Como sabemos -recordaba Aricó- el tema viene provocando desde inicio de los ‘80 una indagación crítica y polémica que aún está lejos de agotarse. Filippi interviene en el debate, ampliando de manera inteligente el análisis del corpus teórico marxiano, incorporando a esa otra América, la de los Estados Unidos, sin la cual la problemática quedaba de alguna manera trunca. Acaso sea éste el mayor de los méritos de un ensayo destinado a estimular nuevas hipótesis de trabajo. Porque al comparar o, mejor dicho, al contrastar Filippi las dos distintas realidades cuya futura evolución las mostrará cada vez más divergentes, el autor está en condiciones de iluminar aspectos que habían quedado oscuros en el debate, utilizando a tal efecto el procedimiento de contrastar con agudeza las visiones sobre el Nuevo Mundo de Marx y de Tocqueville. La doble y divergente evolución histórica de las Américas -concluye Aricó- por cuyas razones seguiremos interrogándonos por largo tiempo, constituye una rotunda demostración de hasta qué punto la duda de Marx sobre las posibilidades del socialismo —de “su” proyecto de socialismo “europeo”, bien dice Filippi— fuera posible, mientras siguiera en ascenso el movimiento de la sociedad burguesa, esa duda resultaba estar paradójicamente fundada. Y, con ella, el problema del sentido y de la posibilidad de la transformación socialista quedaba abierto”<sup>50</sup>

Con el pasar de las décadas la “asincronía” entre modelos traídos del marxismo teórico europeo y de los “socialismos reales” en los países del Pacto de Varsovia, permitió valorar, con creciente sorpresa, el rigor conceptual, la riqueza cultural y la fecundidad política del pensamiento de Mariátegui.

La necesaria defensa, hoy más que nunca, de la perspectiva histórica constituida por “*el triple pasado*” y su indigenismo socialista permitió y permite que el Amauta sea una referencia constante y presente, en la cultura política democrática y revolucionaria antiimperialista de los movimientos sociales y populares. En efecto, es así, y no me canso de repetirlo: es esa misma cultura mariateguiana una de las bases de la “cultura política constituyente” de los sujetos jurídicos en carne y hueso, mujeres y hombres que discutieron y votaron las actuales constituciones de Bolivia y de Ecuador.

Una de las novedades de esas cartas constitucionales —en realidad una conquista milenaria— que había sido ignorada, combatida y exorcizada por la cultura Occidental, muy especialmente en los últimos dos siglos (desde Europa hasta las Américas) es el haber recuperado los conceptos culturales y jurídicos

---

50 José Aricó, *Prólogo a Instituciones e ideologías*, op.cit. pp.VII. Este Prologo, así como otros textos acá citados de Aricó, lo ha vuelto a publicar Martín Cortés, en la antología esencial titulada *Dilemas del marxismo en América Latina*, editada por Clacso, Buenos Aires, 2017.

de la Pachamama, la Madre Tierra, la naturaleza o como quiera denominarse ese bien jurídico vastísimo y no excluyente de la “animalidad universal” de los seres vivientes y de los bienes comunes a custodiar.<sup>51</sup>

Enseñanzas acerca de nuestro pasado -de la “*tradición triple*”- que coloca esta, nuestra América, frente a occidente en una posición de crucial relevancia respecto precisamente a la crítica de la colonialidad, al eurocentrismo ideológico y uno de sus conceptos claves, el de “raza” y sus consecuentes prácticas del “racismo”. Prácticas que atraviesan y dominan las ideologías más discriminatorias y etnocéntricas -formas extremas de la soberbia epistemológica de la idea misma de centro- a las dos orillas de Atlántico. Enseñanzas capaces de resistir y afrontar la anti-Historia que impone cotidianamente el totalitarismo financiero y que nos permiten/obligan afrontar ese retorno al futuro, entendido como recepción crítica del pasado, invocado por Aníbal Quijano, asumiendo en ello el legado de Mariátegui, cuando proponía transitar el camino de los proyectos históricos comunitarios del Buen Vivir, de Sumak Kawsay, del Suma Qamena o de la Vida Plena, como proyecto de existencia social divergentes y diferentes a los del proyecto capitalista-financiero. Proyectos de hegemonía cultural alternativa “que fueron interrumpidos, combatidos y clausurados -nos recuerda Rita Segato- por la colonialidad y la amnesia compulsiva impuesta a la población como modalidad del genocidio”.<sup>52</sup>

Volvamos entonces a confrontarnos con los *Siete ensayos* y a repensar a Mariátegui, motivados por su “patriotismo revolucionario” en la concepción y la práctica de una hegemonía política como tránsito y resultado del ejercicio del historicismo crítico nuestroamericano y su implícita hegemonía cultural y política emancipadora.<sup>53</sup>

---

51 Cuestión central para el presente/futuro de la entera “polis/mundo”, sobre el cual ha desarrollado la que considero la mayor y más original de sus encíclicas el papa Francisco: *Laudato Sí*, dada en Roma en 2015. La relevancia del vínculo entre la “teología de la liberación” y la cultura emancipadora nuestroamericana desde el Documento de Aparecida hasta la Exhortación *Evangelii Gaudium* ha sido documentada y valorada por la filósofa argentina Emilce Cuda en el ya citado *Para leer a Francisco: teología, ética y política*, op.cit, p. 35.

52 Rita Segato, “Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder”, en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, op. cit., pp. 35-67. La obra de referencia de Quijano citada es “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Edgardo Lander compilador, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires 2000.

53 Sobre las hegemonías culturales y políticas remito al cap. 7 “Culturas jurídicas y hegemonías políticas en los procesos constituyentes de los derechos y la democracia” de mi libro *Constituciones, dictaduras y democracias. La configuración política de los derechos*, op. cit., pp.



Al mismo tiempo, revivamos la consigna emancipadora que nos legó Simón Rodríguez, la de saber *"inventar"*, la de aprender a *no "imitar servilmente"* modelos que son *"calco y copia"* de otros, y sepamos valorar las múltiples formas de mesticidad que se han ido configurando en nuestras tradiciones históricas, culturales y políticas, que fueron el resultado de la resistencia a la Modernidad como proyecto de negación del otro y de exterminio en los espacios (no sólo) europeos.

Porque *"la facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla se identifican"*, como sigue advirtiéndonos el Amauta. Si es cierto que *"el revolucionario"* toma cuenta con el pasado para *"inventar"* el futuro y sólo quienes logramos conocer, *"imaginar"* el pasado, podemos con nuestra razón utópica *"imaginar"*, *futurear* el porvenir.

---

531-550 y al ya citado en la nota 46.



## EL MÉTODO MARXISTA DENTRO DE LOS SIETE ENSAYOS DE MARIÁTEGUI

**Claudio Berríos Cavieres**

Centro de Estudio de Pensamiento Iberoamericano,  
Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV)

“Aceptando el paradigma marxiano de que los hombres hacen su historia bajo circunstancias determinadas, muchos marxistas acabaron por no comprender que estas circunstancias son, a su vez, vistas por los hombres de una manera ‘particular’, y que lo que realmente importa en la teoría y en la práctica social, es indagar esa particularidad.”

José Aricó

En relación a la conmemoración que este año se vive en torno a la figura del pensador peruano José Carlos Mariátegui y los 90 años de la publicación de su libro insigne *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, se hace menester volver a la lectura de estos textos que nos pueden ayudar a comprender y revitalizar una interpretación próspera en este tiempo y estas latitudes. Recurrir a sus lecturas, más allá de su invocación conmemorativa, es una urgencia acerca de los horizontes metodológicos con los cuales vemos nuestra realidad. Las conmemoraciones deben servir como un espacio vital, como una lectura que viene a encespar el sentido común con que se interpretan los procesos sociales. Los *7 ensayos* reflejaron en su tiempo, ese mismo ímpetu de innovación y quiebre simultáneo en lo que respecta a la forma de entender e interpretar la realidad misma.

En este sentido, nuestro trabajo consistirá en analizar la presencia del pensamiento de Marx en las páginas de los *7 ensayos*, y cómo su metodología fue utilizada por Mariátegui para analizar la realidad peruana a comienzos del siglo XX por medio de este libro que Michael Löwy lo ha catalogado como “el primer

intento de análisis marxista de una formación social latinoamericana concreta”<sup>1</sup>. Para esto, es necesario deambular por los escritos que Mariátegui haría en relación a la concepción que él tuvo sobre el pensamiento de Marx. La gran labor del Amauta fue su capacidad de entender la sociedad a nivel mundial y nacional, por medio de un marxismo que no se encontraba regido, ni por concepciones completamente mesiánicas, ni deterministas, rompiendo categóricamente con una serie de “marxismos” que se presentaban en su época, pues tuvo que encontrar por su cuenta la forma particular para entender su realidad nacional.

### **El marxismo de Mariátegui**

¿Cómo se puede entender un análisis marxista dentro de los 7 ensayos de Mariátegui? Desde los primeros días de su publicación el texto pasó a ser cuestionado entorno a dicho marxismo. El mismo Vittorio Codovilla, delegado de la III Internacional en el encuentro Latinoamericano de 1929, criticó a primera vista este libro pues, como señaló Flores Galindo, representaba el resumen de todo aquello que podía ser visto como “antimarxismo”: “escaso espacio a la economía, un tratamiento abusivo de los problemas culturales, un descuido de la actualidad inmediata [...] la obra de un “intelectual pequeñoburgues.”<sup>2</sup> Era sin duda un armazón teórico que salía de los márgenes desde lo que en esos momentos era considerada “la teoría oficial del marxismo.”

Cabe preguntarse entonces cuál fue el marxismo que Mariátegui entendía. Esta problemática es necesaria analizarla desde los textos que fueron formando su trabajo teórico desde su llegada de Europa, en 1923, hasta sus últimos días de vida. Sus análisis políticos, culturales y sociales sólo pueden ser entendidos en razón al proyecto con que volvió a Lima: idear el armazón cultural de un proyecto socialista en el Perú. Esto implica adentrarse en la lógica de la traductibilidad que Mariátegui hizo del marxismo. Será en este margen en que los 7 ensayos cobran sentido.

José Carlos Mariátegui fue parte de una corriente de pensamiento en el cual el marxismo tomó vida de manera abierta y necesaria para un estudio material de nuestra sociedad, el cual se puede diferenciar del marxismo ortodoxo que bañó al mundo desde mediados de 1930 en adelante. El proceso denominado *bolchevización*, impuesto por las políticas de Stalin, cerró el ciclo a un periodo

---

1 Michael Löwy. *El marxismo en América Latina. Antología desde 1909 hasta nuestros días*. Santiago: 2007, p. 18

2 Alberto Flores Galindo. *La agonía de Mariátegui. la polémica con la Komintern*. Lima: 1980, p. 28

“favorable a un marxismo “abierto”<sup>3</sup>, en donde la obra de Mariátegui comienza a construirse, en conjunto a la de otros intelectuales de Latinoamérica que vieron en el marxismo las herramientas para un análisis de su realidad social, y sus correspondientes formas de luchas. Siendo el caso de Julio Antonio Mella en Cuba y Luis Emilio Recabarren en Chile, entre otros.

Este marxismo del cual nuestro autor se afirmó, se vio influenciado en gran medida por su viaje a la Europa de la posguerra, y específicamente a Italia, en donde logró un acercamiento a las corrientes marxistas de finales del siglo XIX y comienzos del XX, de autores como Piero Gobetti y Benedetto Croce, quienes despojaron todo atisbo de rigidez al estudio de Marx. Como señaló José Aricó, Mariátegui “leyó a Marx con el filtro del historicismo italiano.”<sup>4</sup> Este filtro se enmarca en una visión singularmente histórica de la vida del ser humano y de la humanidad en su conjunto, en donde la idea de pensar y actuar se encuentran en un solo espacio de acción, lo que podríamos denominar como *praxis*.

Las respuestas entorno al marxismo de Mariátegui se pueden encontrar condensadas en el texto *Defensa del marxismo*<sup>5</sup>, pues en ella, el autor deposita el ideario de nuevos contornos que el marxismo debería tener en razón a los objetos de estudios. Y debemos destacar en esta idea de objeto de estudio la particularidad presente en los 7 ensayos. Hay en ellos algo concreto, que como señala Osvaldo Fernández, consiste en un corte sincrónico –tomando el concepto de Ferdinand de Saussure - de la realidad peruana. Esto quiere decir, un periodo determinado –el Perú de la década del 20- que será diseccionado y analizado en todas sus partes<sup>6</sup>. Esto aleja la idea de pensar en los 7 ensayos como un mero análisis histórico de la realidad peruana, para entenderlo como una investigación de una realidad concreta y presente, en donde la historia viene a auxiliar al objeto de estudio.

En *La Agonía del Cristianismo de don Miguel de Unamuno*, texto publicado en 1926, Mariátegui le reprochará al profesor de Salamanca su errónea imagen de Marx, al señalar que “Unamuno conoce mal el marxismo. La verdadera imagen de Marx no es la del monótono materialista que nos presentan sus discípulos. A Marx hace falta estudiarlo en Marx mismo. Las exégesis son generalmente falaces. Son exégesis de la letra, no del espíritu.”<sup>7</sup>

---

3 Michael Löwy. *El marxismo en América Latina. Antología desde 1909 hasta nuestros días*, ed. cit., p. 14

4 José Aricó. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: 1980, p. XV

5 José Carlos Mariátegui. *Defensa del Marxismo. Edición comentada*. Valparaíso: 2015.

6 Osvaldo Fernández. *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago: 2010, p. 119

7 José Carlos Mariátegui. *Signos y obras*. Lima: 1971, p. 119

Mariátegui critica a Unamuno la forma en que él entiende el marxismo, cuya exégesis se basa en la caricaturización de este pensamiento. Es por eso que apela a estudiar a Marx desde el Marx mismo, puesto que el lapidario entendimiento acerca del pensamiento del escritor alemán radica en las bases positivistas, y en la necesidad de algunos seguidores de acercar el *socialismo científico* a la cientificidad de las ciencias exactas, elementos que para Mariátegui no se encuentran presentes en los trabajos de Marx. En este mismo texto, el concepto de *agonía*<sup>8</sup> se hará presente en el vocabulario de Mariátegui como una forma de ir presentando una especie de lucha de las ideas, en donde el marxismo sería parte de concepciones que se han ido nutriendo al amparo de diversos pensadores que han contribuido enriqueciéndolo, en incluso cuestionando ciertos elementos de este pensamiento, más allá de generar reproducciones de ideas. Por esta razón, Mariátegui muestra en esta “agonía del marxismo” el desarrollo de una propuesta epistemológica que es necesario enriquecerla y desarrollarla, incluso polemizarla y transformarla, demostrando que “el “materialismo histórico” es mucho menos materialista de lo que comúnmente se piensa.”<sup>9</sup>

Mariátegui apela al desarrollo dinámico que debe tener el marxismo como material de análisis de la realidad social, el cual no se puede aferrar al amén de los textos escritos por Marx, sino a la construcción, reconstrucción y cambio de los planteamientos entorno a la realidad estudiada. “Este esfuerzo –dirá Jaime Massardo- por historizar la lectura de Marx aparece en Mariátegui vinculado a la recuperación de ese particular e irreductible aspecto de la obra marxiana representado por la voluntad humana de transformación de la sociedad.”<sup>10</sup> Es decir, llevándolo a los 7 ensayos, hacer posible un Perú ideal, dentro de los márgenes de un Perú real, aludiendo al posicionamiento de la voluntad humana dentro del proceso de transformación de esta realidad.

De igual manera, en el texto *Mensaje al congreso obrero*, en 1927, Mariátegui señalará:

“El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto

---

8 En este sentido, Mariátegui señala que el concepto de *agonía* es más bien el desarrollo de una propuesta de lucha: “Agonía no es preludio de la muerte, no es conclusión de la vida. Agonía — como Unamuno escribe en la introducción de su libro— quiere decir lucha. Agoniza aquel que vive luchando; luchando contra la vida misma. Y contra la muerte.” Mariátegui, J. Signos y Obras. Lima: Amauta, 1971, p. 116

9 Ibídem.

10 Jaime Massardo. *Investigaciones sobre la Historia del marxismo en América Latina*. Santiago: 2001, p. 98

es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, igual para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente; sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades.”<sup>11</sup>

La dialéctica presente en Marx según Mariátegui sería aquella que logra colocar el método y la realidad en una misma dimensión, confrontándolas para generar una nueva etapa de análisis –y porqué no- una nueva etapa de realidad. De esta manera, el método y la realidad van jugando un rol móvil, pues éstas se condicionan irreductiblemente en el momento de entender y actuar sobre la realidad. Así, esta dialéctica abre a su vez el espacio en donde sujeto y objeto chocan para transformarse mutuamente. Algo sin duda presente en los 7 ensayos.

De igual manera, los ensayos que Mariátegui intentará reunir bajo el título *Defensa del Marxismo*, pueden otorgarnos un horizonte acerca de la traductibilidad que para Mariátegui tiene el pensamiento de Marx en el contexto latinoamericano y peruano. “El socialismo –dirá Osvaldo Fernández- que no puede ser indoamericano por origen, puede llegar a serlo mediante un proceso práctico de creación, que lo despoja de su factura paradigmática, haciendo propio, interno y necesario a América Latina.”<sup>12</sup> Es por esta razón que la preocupación de Mariátegui con respecto al marxismo, se encierra en el cuestionamiento de su utilidad al contexto particular desde donde se mira, otorgándole el nivel de “opción metodológica que constituye al sujeto que la asume. Como método de análisis, pero también, como opción política.”<sup>13</sup> En el desarrollo intelectual del Amauta, el pensamiento de Marx se alza como aquel horizonte metodológico que viene a articular los espacios de análisis de la sociedad peruana y latinoamericana, y que darán cabida a los 7 ensayos.

### **La estructura marxista de los 7 ensayos**

En 1928, los 7 ensayos dan término al encuentro que mucho antes venía produciéndose entre Mariátegui y la realidad peruana. Cada uno de los ensayos encierra un aspecto del Perú de los años veinte, en donde la crisis de la *República*

---

11 José Carlos Mariátegui. *Ideología y Política*. Lima: 1972, pp. 111-112

12 Osvaldo Fernández. ¿Defensa o transformación del marxismo?, en *Defensa del marxismo. Edición comentada*, ed. cit., p. 107

13 *Ibid.*, p. 113

*Aristocrática* habría roto el molde de lo que se pensaba, era el Perú definitivo. Pero sobretodo, la composición misma de los ensayos encierra ya una construcción marxiana del análisis. En efecto, siguiendo la impronta de Marx en el *Prólogo de la Contribución de la crítica a la economía política*<sup>14</sup>, Mariátegui posiciona en la base o estructura social a los tres primeros ensayos (Esquema de la evolución económica, El problema del indio y El problema de la tierra); mientras que los otros cuatro (El proceso de la instrucción pública, El factor religioso, Regionalismo y centralismo y El proceso de la literatura.) corresponden a la superestructura de la sociedad peruana. Desde esta óptica, se observa la novedad de su propuesta, puesto que posiciona al indio en la base económica peruana, registrando en el análisis histórico tal problemática. “La cuestión indígena –dirá Mariátegui- arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra.”<sup>15</sup> Mariátegui se atreve a posicionar al indígena y a la tierra dentro de la misma base económica. Es decir, el indio es también una mercancía que, en conjunto con la tierra, dieron las bases a la economía semi-feudal.

La metodología utilizada por el Amauta en su libro, de la cual desde su prólogo rompe con lo que hasta ese momento venía haciendo la historiografía tradicional del Perú, fue una metodología de la *praxis*, afirmada en una singular y propia forma de llevar a cabo el método de Marx: no como una teoría universal y absoluta, sino como una caja de herramientas, de la cual se deben utilizar conceptos con el fin de entender una realidad particular en un primer momento, para posteriormente criticarla y transformarla. Los 7 ensayos muestran estos tres movimientos –análisis, crítica y transformación- como una sola línea que se irá hilando a lo largo de los capítulos. Este nuevo análisis de la Historia peruana, se entronca en el planteamiento que tiene Mariátegui acerca de la tradición, entendida esta como una realidad móvil y actual, acoplada al devenir histórico y social que se está viviendo. Tal como señalará en el texto *Heterodoxia de la tradición*, Mariátegui manifiesta que:

“La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla, se identifican: El revolucionario, tiene del pasado una imagen un poco subjetiva acaso, pero animada y viviente, mientras que el pasadista es incapaz de representárselo en su inquietud y su fluencia. Quien no puede imaginar el futuro, tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado.”<sup>16</sup>

---

14 Karl Marx. *Contribución a la crítica de la economía política*. México: 2013, pp. 3-7

15 José Carlos Mariátegui. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago: 2008, p. 25

16 José Carlos Mariátegui. *Peruanicemos al Perú*. Lima: 1972, p. 119



La idea de la subjetividad como motor para comprender los procesos sociales, es lo que en su tiempo habló Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, al señalar la actividad sensorial práctica como horizonte de acción, que concibe en “los hombres socialmente organizados” el derrotero de un cúmulo de fuerzas contradictorias que el mismo quehacer humano va poniendo a prueba. Como dirá el propio Marx, en su tesis número IV, “después de descubrir, *v. gr.*, en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla.”<sup>17</sup> Es por esto, que el análisis de Mariátegui sobre el tejido social peruano, se entiende como un momento inicial, donde el propio autor se posiciona como sujeto histórico que recibe el pasado, los expone, crítica y transforma. Cabe entender que en estos ensayos, la interpretación supone un doble movimiento: por una parte, crítica y niega la realidad que confronta, de la cual en cierta manera se despoja; por otra parte, la asume cuando se propone transformarla, e intervenir en ella. El sujeto, pues, se hace partícipe del proceso mismo de análisis, entrando en juego la subjetividad en el momento de la interpretación.

Es por ello que en su frase “la facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla, se identifican” presume incuestionablemente la condición propia de todo análisis de pensamiento crítico, que el mismo marxismo como método de investigación puede aportar.

Los 7 ensayos, fuera de lo que puede ser toda crítica a datos objetivos, son la propuesta necesaria de un tiempo de rupturas, en donde la nueva generación, de la cual Mariátegui se hace parte, incide en el escenario político y cultural con un nuevo proyecto. En efecto, con los 7 ensayos, Mariátegui iría desbordando el sino de un trabajo que se esmeraba por responder a la situación histórica y social que vivía el Perú, pues la crisis oligárquica que se reflejó en el término de la República Aristocrática, dio hincapié para la propuesta de diversos programas nacionales. Mariátegui, en son de polémica, venía a proponer lo suyo, que era a su vez, el trabajo que se iba haciendo en la revista *Amauta* desde hace ya dos años, el cual consistía en reunir a esta llamada “nueva generación”. De esta manera se plasma en los 7 ensayos:

“un proceso generacional, en donde el ejercicio teórico, pasa a ser el modo como la subjetividad, se asume históricamente, revelándonos, no sólo los recursos de una hermenéutica particular, sino también la relación

---

17 Karl Marx. *Antología*: Buenos Aires: 2014, p. 60

indisoluble, que allí se anuda entre objeto y sujeto, entre historia y biografía, en fin, entre el esfuerzo de la interpretación y un proyecto político-cultural en el cual se empeña y con el cual se compromete.”<sup>18</sup>

Esta visión agónica de la realidad, este encuentro dialectico entre el objeto y el sujeto, cumplen con una condición dual de lo real y lo posible. Un proyecto político cuyos cimientos se encuentran arraigados en el acontecer histórico de la sociedad peruana, la cual se mantiene móvil, mutable. Mariátegui recalca en su advertencia que “ninguno de estos ensayos está acabados: no lo estarán mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mi escrito, vivido y pensado.”<sup>19</sup> La *praxis* se hace presente en estas palabras introductorias, como ya hemos señalado, separándose insoslayablemente de todo mecanicismo teórico, de todo evolucionismo que pueda presentarse en algún trabajo que tenga como misión un proyecto a convenir. Como señala Luís Corvalán Márquez:

“Tales afirmaciones permiten visualizar más claramente lo que Mariátegui se propuso con esta obra. A saber, contribuir a generar una nueva visión de la realidad peruana que sirviera a los efectos de inspirar una intervención política transformadora en una perspectiva socialista. Ello, por otro lado, se hallaba íntimamente vinculado a un esfuerzo –también plasmado en estos ensayos–, dirigido a interpelar a una nueva generación, la que debía convertirse en la vanguardia requerida por esa perspectiva.”<sup>20</sup>

Los 7 ensayos vienen a transformarse, por ende, en un espacio de debate. Mariátegui lleva allí la intención de “poner toda su sangre en su ideas”, generando una nueva propuesta que se enfrenta a las condiciones propias del espacio de lucha, en donde la disputa ideológica se está dando de manera vital.

Esto lleva indudablemente a posicionar una *traductibilidad* del marxismo desde una base no mecánica. Al trabajar el concepto de traductibilidad o traducibilidad presente en el marxismo de Mariátegui, podemos rescatar el enfoque presente en la obra de Antonio Gramsci, en el contexto de entender dicho concepto como una apropiación de herramientas de análisis presentes en una realidad particular, las cuales pueden ser “traducidas” a otros espacios y tiempos.<sup>21</sup> En este sentido,

---

18 Osvaldo Fernández. *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. ed. cit., p. 115

19 José Carlos Mariátegui. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. ed. cit. p. 7

20 Luís Corvalán Márquez. *Ensayo sobre la lucha por un pensamiento propio en la nuestra América. Una aproximación posible a las primeras tres décadas del siglo XX*. Santiago: 2015, p. 151

21 Como señalaba Gramsci: “La traducibilidad presupone que una determinada fase de la

la traductibilidad o traducibilidad es entendida, no como un mero traspaso de categorías, sino más bien como la transformación de éstas, en perspectiva al objeto de análisis estudiado, el cual se entronca en una actividad económica globalizada: el capitalismo. La función universal del capitalismo, "permite por primera vez en la historia –dirá Martín Cortés- globalizar las relaciones sociales y, por ende, trazar posibilidades de comparación entre realidades disímiles."<sup>22</sup> La problemática para Mariátegui era entender la posibilidad de una traductibilidad sobre la revolución para América Latina.

### **El marxismo y la problemática indígena**

En el armazón de este libro es también importante abordar la relación existente entre un proyecto socialista con el problema indígena vivido en el Perú, pues también es allí en donde el marxismo de Mariátegui produce una agonía constante.

En el problema del indio, Mariátegui comienza señalando que todas las tesis que han intentado tratar el problema del indio fuera de su esfera económica son estériles. Con respecto a esto señala:

"Prácticamente, todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra."<sup>23</sup>

De esta manera, Mariátegui propone en primera instancia la crítica socialista como moderadora de análisis, la cual encontraría en la economía las bases de la problemática del indio. Si el indio no está integrado a la modernidad del Estado-nación peruano, es porque parte desde un problema económico. Las páginas que envuelven los 7 ensayos, establecen a la economía como primera instancia de la problemática, la cual se iría reforzando al amparo de los otros elementos de la sociedad. Sería para Mariátegui,

---

civilización tiene una expresión cultural "fundamentalmente" idéntica, aunque el lenguaje es históricamente distinto, determinado por la particular tradición de cada cultura nacional y de cada sistema filosófico, por el predominio de una actividad intelectual o práctica, etcétera." Antonio Gramsci. *Cuadernos de la cárcel. Tomo 4*. México: 1986, pp. 318-319

22 Martín Cortés. *Un nuevo marxismo para América Latina*. José Aricó: traductor, editor, intelectual. Buenos Aires: 2015, p. 32

23 José Carlos Mariátegui. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. ed. cit. p. 25

la estructura del gamonalismo en la sierra, -una de las tres economías latentes en el Perú- el espesor de la explotación indígena en el país, pues, “el “gamonalismo” invalida inevitablemente toda ley u ordenanza de protección indígena.”<sup>24</sup>

A partir de estos escritos, la problemática que plantea Mariátegui en los 7 ensayos es una alternativa de análisis acerca del devenir histórico de la sociedad indígena peruana, de la cual se debe entender sus propias categorías y sus particulares formas productivas. En este sentido, al igual que lo expuesto en *Aniversario y Balance*, Mariátegui no procede desde un mero “calco y copia” de los estadios económicos que Marx podría haber analizado para la realidad europea y oriental, sino que concibe sus propios modelos de producción al amparo de la realidad histórica planteada.

Esta nueva forma de entender la relación entre indigenismo y modernidad, como una dialéctica que desarrolla la formación de la nación peruana, muestra por otra parte, el alejamiento que Mariátegui tenía con el marxismo que consideraba el avance del capitalismo industrial como una etapa necesaria para el salto al comunismo. Propuesta ya presente en esos años tanto en la III Internacional como en los círculos apristas.

Si algún acercamiento podría existir entre Marx con los nuevos planteamientos de Mariátegui entorno al problema indígena, estos se encuentran en los últimos trabajos del pensador alemán, en los textos entorno a la situación rural rusa y los llamados *Grundrisse*, escritos de Marx que fueron tardíamente encontrados y traducidos al español en la segunda mitad del siglo XX. En sus páginas, Marx realiza un acercamiento a las sociedades periféricas no industrializadas, otorgándoles la posibilidad de un desarrollo económico distinto a la economía capitalista occidental. Si bien el amauta no conoció dichos textos, creemos que existen pequeñas luces anexas que unen a Mariátegui con este viejo Marx. En efecto, gran parte de los trabajos mariáteguianos colocan el acento en una desconocida llegada del pensador peruano a estos escritos tardíos de Marx, generando un encuentro hasta “coincidente” en sus postulados.<sup>25</sup> Sin embargo, en la revista número 9 de *Amauta* se presenta el texto *Defensa de Lenin*, del francés Georges

---

24 *Ibíd.*

25 Enrique Dussel, por ejemplo, señala que Mariátegui llegó a un cierto “marxismo intuitivo” al establecer al indio en un programa de análisis marxista: “Mariátegui estudia de todas maneras el caso del ayllu –así como Marx había estudiado detenidamente la obshiba (comuna rural), cuestión que Mariátegui no podía conocer por el estado de los estudios marxista de su época.” Enrique Dussel. *El Marxismo de Mariátegui como “filosofía de la revolución” en Anuario Mariáteguiano. VI.* Lima: 1994, p. 250

Sorel. Dicho texto, probablemente traducido por el propio Mariátegui, tiene una nota a pie de página hecha por el mismo Sorel, con la siguiente aclaración:

“En 1888 el *Monitor Jurídico* ruso ha publicado una nota encontrada en los papeles de Marx, según la cual el autor del “Capital” estaba bien lejos de creer que todas las economías debiesen seguir las mismas líneas de desarrollo. No pensaba él que la Rusia estuviera obligada, para arribar al socialismo, comenzar por destruir su antigua agricultura, como en Italia, a fin de transformar sus campesinos en proletarios; le parecía posible que ella pudiera “sin sufrir las torturas del régimen capitalista apropiarse de todos sus frutos desarrollando sus propias condiciones históricas”.[...] En un prefacio escrito en 1882 para una traducción rusa del *Manifiesto comunista*, Marx expresaba la opinión hipotética siguiente: “Si ocurre que la Revolución Rusa dé señal de una revolución obrera en Occidente, de modo que las dos revoluciones se complementen, el comunismo agrario de Rusia, el *mir* actual, podrá convertirse en el punto de partida de una evolución comunista”<sup>26</sup>

Cabe señalar entonces, que Mariátegui pudo llegar a este viejo Marx por medio del nexo que fue entregado por Sorel, haciéndolo entender que, dentro del proceso hacia el socialismo, el Perú podría lograrlo un salto gracias a la presencia del indígena, pues su base de comunismo primitivo, aún presente en el *ayllu*, merecía una nueva nación que tuviera como raíz aquella estructura económico-social indígena. El *ayllu*, como bien señala Robert París, “atravesó victoriosamente una serie de pruebas históricas”<sup>27</sup>, mostrándose como un horizonte de acción hacia un nuevo proyecto social con sus “propias condiciones históricas.”

La relación entre indigenismo y socialismo impuesta por Mariátegui, abre la ventana hacia la utilidad que el análisis marxista tiene en las sociedades periféricas. El socialismo, que para Mariátegui es un símil del marxismo, aporta con el análisis histórico necesario para contemplar el desarrollo social, cultural y económico que persiste en las comunidades indígenas. Por ello, la cuestión indigenista sería para Mariátegui, no la reivindicación de un pasado incaico, sino muy por el contrario, prácticas económicas, políticas, sociales y culturales, que se encuentran vivas y vigentes en los diversos *ayllu* diseminados en la sierra. Es lo que Miguel Mazzeo señala acerca de “socialismo práctico” de Mariátegui:

“¿Qué entiende Mariátegui por elementos de socialismo práctico? En líneas generales podemos responder lo siguiente: un conjunto de prácticas sociales

26 George Sorel. *Defensa de Lenin*, en Revista *Amauta*, n°9. Lima: Mayo de 1927, pp.27-28

27 Robert París. *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. México: 1981, p. 183

que se ratifican en torno a lo comunal, lo público y los valores de uso, también una “mentalidad”, un “espíritu”, en fin: una praxis”.<sup>28</sup>

De esta manera, Mariátegui parte desde los sujetos como elementos históricos reales y concretos, cuyo cúmulo de experiencias han dado cabida a una forma determinada de relaciones sociales. Las prácticas sociales presentes en el *ayllu*, la *praxis* misma, generan una base firme desde donde se podría entablar un proyecto político como el que proponía Mariátegui.

### **A modo de conclusión**

Podemos señalar que el desarrollo del marxismo en Mariátegui se encuentra marcado en un análisis, crítica y transformación de un objeto de estudio determinado, lo que en los 7 ensayos es la realidad peruana de comienzos del siglo XX. En sus páginas Mariátegui fue construyendo un armazón de propuesta generacional, en donde el mismo autor se enfrenta a las demás fuerzas políticas, llevando a la discusión su idea de un Perú posible, en la crítica del Perú real.

Mariátegui comprende la dialéctica entre sujeto y objeto que hace posible la actividad sensorial-práctica como método de acción, como *praxis*, pues el objeto de estudio –en este caso la realidad peruana- no es estático, y el mismo sujeto que lo analiza tiene la capacidad en convocar a una transformación de la misma. Es por esto que Mariátegui entendía a Marx en la forma de entender la realidad social como una problemática, y no como un sistema. Una problemática que se debe ir superando, teniendo en consideración el proyecto de cambio frente a la realidad.

Las problemáticas entorno a la traductibilidad del marxismo, se encuentra entroncada en la utilidad que el método marxista tiene en el objeto de estudio. A diferencia de los demás “marxismos”, que intentaron posicionar una teoría *a priori*, totalizadora y universal, Mariátegui se sirvió de Marx como un auxilio de método, más no como un recetario político y social.

Posicionar al indígena como sujeto social bajo un método nacido en Europa, que no lo tenía contemplado, fue uno de los elementos más significativos del marxismo de nuestro autor, pues demuestra categóricamente que el método debía estar al servicio de la realidad. Como señaló Flores Galindo, Mariátegui “utilizó a Marx, en el sentido más egoísta de la palabra.”<sup>29</sup> Esto quiere decir, que lo

---

28 Miguel Mazzeo. *José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*. Santiago: 2017, p. 63

29 Alberto Flores Galindo. *La agonía de Mariátegui. la polémica con la Komintern*. ed. cit., p. 53

empleó como un instrumento, sin ningún miedo a derivar hacia herejía alguna, pues sería aquella característica propia que haría del marxismo su condición necesaria para su categorización de pensamiento crítico.

Los *7 ensayos*, por ende, nos entregan hoy el ejemplo de un proyecto social que tenía como vértice el sueño de un futuro, en razón a su pasado y presente. Mariátegui enseñó, por medio de su libro, la intención de transformar la tradición, hacerla presente, viva y móvil. Que en una misma actividad, el análisis crítico y la fuerza creadora se deben combinar de una manera dialéctica. En fin, demostrar que para conocer y hacer Historia, es necesario “poner toda la sangre en las ideas.”

## **Bibliografía**

ARICÓ, José. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente, 1980.

CORTÉS, Martín. *Un nuevo marxismo para América Latina*. José Aricó: traductor, editor, intelectual. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.

CORVALÁN, Luis. *Ensayo sobre la lucha por un pensamiento propio en la nuestra América. Una aproximación posible a las primeras tres décadas del siglo XX*. Santiago: América en Movimiento, 2015.

DUSSEL, Enrique. El Marxismo de Mariátegui como “filosofía de la revolución” en *Anuario Mariateguiano*. VI. Lima: Empresa editora Amauta, 1994. pp. 249-254.

FERNÁNDEZ, Osvaldo. ¿Defensa o transformación del marxismo?, en *Defensa del marxismo. Edición comentada*. Valparaíso: Centro de Estudios de Pensamiento Iberoamericano, Facultad de Humanidades, Universidad de Valparaíso, 2015. p.p. 101-117.

\_\_\_\_\_. *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago: Quimantú, 2010.

FLORES GALINDO, Alberto. *La agonía de Mariátegui. la polémica con la Komintern*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1980.

GRAMSCI, Antonio. *Cuadernos de la cárcel. Tomo 4*. México: Ediciones Era, 1986.

LOWY, Michael. *El marxismo en América Latina. Antología desde 1909 hasta nuestros días*. Santiago: LOM, 2007.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago: Quimantú, 2008.

\_\_\_\_\_*Defensa del Marxismo. Edición comentada*. Valparaíso: Centro de Estudios de Pensamiento Iberoamericano, Facultad de Humanidades, Universidad de Valparaíso, 2015.

\_\_\_\_\_*Ideología y Política*. Lima: Amauta, 1972.

\_\_\_\_\_*Peruanicemos al Perú*. Lima: Quimantú, 1972.

\_\_\_\_\_*Ignos y obras*. Lima: Amauta, 1971.

MARX, Karl. *Antología*: Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.

\_\_\_\_\_*Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI, 2013.

MASSARDO, Jaime. *Investigaciones sobre la Historia del marxismo en América Latina*. Santiago: Bravo y Allende Editores, 2001.

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

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

SOREL, George. *Defensa de Lenin*, en *Revista Amauta*, n°9. Lima: Mayo de 1927.



## OS SETE ENSAIOS E A TRAJETÓRIA DO INTELECTUAL BRASILEIRO MÁRIO PEDROSA

**Everaldo de Oliveira Andrade**  
Universidade De São Paulo, Brasil.

O livro *Sete Ensaios de Interpretação da realidade peruana* de José Carlos Mariátegui teve grande impacto na América Latina, ajudando a favorecer abordagens não ortodoxas do marxismo sobre a realidade e a história da região. Este livro foi publicado no mesmo ano em que um jovem intelectual e militante socialista brasileiro, Mário Pedrosa, desembarcava no Brasil vindo da Europa, após um choque com as teses stalinistas então em voga. Essa comunicação pretende buscar aproximações entre as abordagens teóricas e iniciativas de Pedrosa, como seus primeiros textos na imprensa operária brasileira, com o livro seminal de José Mariátegui, seus últimos textos políticos e as iniciativas que desenvolvia neste período. A heterodoxia marxista, ou uma abordagem não dogmática que permitia um olhar em profundidade das sociedades latino-americanas em conexão com um olhar igualmente internacionalista talvez seja um eixo de ligação entre os dois autores e suas trajetórias de vida. As experiências intelectuais e políticas de José Carlos Mariátegui e do brasileiro Mário Pedrosa pertencem a um mesmo impulso e momento histórico, com muitas proximidades que merecem ser investigadas. Relato aqui apenas alguns esboços biográficos e hipóteses iniciais que se pretendem desenvolver mais amplamente com o desenvolvimento desta investigação.

### **Mariátegui e a jovem geração pós - revolução russa nas Américas**

Os trabalhadores peruanos enfrentaram durante a década de 1920 os governos do regime Leguía, uma modernização burguesa que, passado um primeiro período de caráter demagógico, frente ao avanço da articulação independente dos operários, decide-se pela repressão sistemática às suas organizações. Como um dos jovens e principais ativistas desse período que começava a desafiar o regime peruano, José Carlos Mariátegui é enviado à Europa e sente de perto o impacto da Revolução Russa no movimento operário. Como o líder estudantil Haya de la

Torre de quem foi amigo e depois adversário político, ele era produto também da conturbada conjuntura política latino-americana do período. A revolução mexicana iniciada em 1910 ainda não terminara e com o célebre Manifesto de Córdoba de 1918, faziam fermentar toda uma nova geração de ativistas da juventude latino-americana. O exílio de Mariátegui não terá outro significado senão o de fazê-lo temperar-se com o fogo revolucionário da Revolução Russa. Viaja pela Alemanha nos momentos em que a revolução de 1919 se desenvolvia. Assiste de perto na Itália a fundação do PCI (Partido Comunista Italiano) de Antônio Gramsci. Dirá depois, ao regressar à América, que se tornara “marxista convicto e confesso”. A revolução russa ajudará a consolidar suas convicções. Como assinalou Alberto Flores Galindo, as orientações do 3º congresso da Internacional Comunista, realizado entre os dias 22 de junho e 12 de julho de 1921, terão particular influência na formação do político revolucionário peruano, especialmente a tática da frente única<sup>1</sup>.

Mas como ser marxista no Peru, país de economia atrasada, predominantemente agrícola e com uma enorme massa de camponeses indígenas ainda alijados do mercado? O espírito irrequieto e revolucionário de Mariátegui não se contentará em repetir fórmulas e análises do marxismo, mas buscará utilizá-lo como ferramenta de análise e de ação transformadora. Em sua volta ao Peru, assiste a congressos indígenas e operários, toma contato com lideranças locais, profere conferências nas Universidades Populares Gonzales Prada e começa a escrever e agir intensamente. O contato com a realidade da luta de classes do seu país, como o impacto da rebelião indígena de Tocroyoc em 1921, aproximará cada vez mais Mariátegui dos caminhos próprios da luta revolucionária andina.

Entre suas primeiras conclusões políticas fruto desses contatos podemos destacar a de que os camponeses poderiam abraçar diretamente o socialismo, isso porque defendem cotidianamente o coletivismo e seriam aliados do movimento operário em sua luta pelo socialismo. O programa socialista deveria incorporar a defesa das terras das comunidades e a luta camponesa em sua plataforma. Recusará, por outro lado, uma visão linear da História universal, o que o opôs de um lado ao etapismo stalinista e, de outro, ao colaboracionismo de classes de Haya de la Torre. Via o mundo andino como resultado de um desenvolvimento desigual, heterogêneo e combinado. Grande parte de suas ideias multiplicaram-se por sua intensa atividade jornalística, mas sua elaboração mais ousada foi certamente o livro “Sete ensaios de interpretação da realidade peruana”, um marco da elaboração marxista na América Latina.

---

1 Galindo, Alberto Flores, pp. 74-76.

A fundação por Mariátegui da revista *Amauta* em setembro de 1926 teve como objetivo criar um espaço de aglutinação política e cultural de vanguarda, permitindo estabelecer uma rede de contatos políticos e colaboradores que no futuro fortalecerão novas perspectivas políticas revolucionárias no Peru. A publicação torna-se uma referência na América Latina e chega a uma alta tiragem em exemplares. Nesse período, final da década de 1920, Mariátegui trabalha pela fundação da CGTP (Central General de los Trabajadores Peruanos) e do PS (Partido Socialista), a partir de então seus objetivos prioritários desde a ofensiva dos apristas ligados a Haya de la Torre. Quando Haya de la Torre decide lançar o Partido Nacionalista Libertador, isso é visto por Mariátegui como expressão de um claro posicionamento caudilhista, nacionalista e que aquele confirmava com sua declarada intenção de tentar reproduzir a versão peruana do Kuomintang chinês, o partido nacionalista chinês que buscava incorporar de forma subordinada o movimento operário à liderança do movimento nacionalista da pequena burguesia. Foi exatamente essa via que Haya de la Torre e o Apra desenvolveram. Mariátegui, por outro lado, defende outra via e vê a estratégia da revolução socialista incorporando as demandas nacionais e democráticas sob a liderança do proletariado. Era sob essa perspectiva que militara no Apra quando ainda era uma frente anti-imperialista.

O Partido Socialista fundado sob a liderança de Mariátegui em 16 de setembro de 1928 defende a necessidade e a alternativa do socialismo como expressão da independência de classe do proletariado peruano ao aprismo. Seu programa é voltado para a luta de classes: expropriação dos latifúndios com entrega das terras às comunidades, confisco das empresas estrangeiras, não reconhecimento das dívidas do Estado, jornada de 8 horas para os trabalhadores, armamento dos operários e camponeses, instauração dos municípios de operários, camponeses e soldados. O programa articulava de maneira clara a luta anti-imperialista com o socialismo. O jornal *Labor* e a fundação em maio de 1929 da CGTP estavam ligados a esse mesmo objetivo: dotar a jovem classe operária peruana de órgãos de expressão independente para agir na luta de classes e abrir caminho para a luta socialista. Ao lado do jornal *Labor*, a revista *Amauta* ampliou os contatos políticos com os setores de vanguarda da classe operária peruana, como os mineiros de cerro de Pasco.

O amadurecimento político dos projetos de Mariátegui dá-se em plena burocratização stalinista do movimento comunista. Em meados da década de 1920, paralelamente aos desdobramentos da luta política peruana, aprofundava-se no interior do Partido Comunista da União Soviética (PCUS), partido que dirigia a 3ª Internacional, uma dura luta política. A maioria da direção liderada por Stálin e Bukharin iniciava uma profunda revisão dos principais postulados teóricos que orientaram a vitória da Revolução Russa de 1917, ao mesmo tempo

que burocratizava-se rapidamente a vida no interior do partido. A III Internacional e seus partidos em outros países começaram pouco a pouco a serem atingidos. Nos países de capitalismo atrasado, os PCs eram orientados a construir alianças e se subordinarem aos partidos da burguesia nacionalista como o Kuomintang chinês tão admirado por Haya de la Torre. Na tentativa de reverter este processo do movimento revolucionário, surgem setores de Oposição no interior do PCUS, liderados por Leon Trotsky, Kamenev e Zinoviev. Estes grupos se unificam em 1927 na Oposição de Esquerda Unificada. Logo em seguida, no 5º Congresso do PCUS, seus membros são expulsos.

Mariátegui e seus camaradas de luta logo começavam a sentir de perto a presença do stalinismo, que se somava ao enfrentamento da repressão sistemática do governo de Augusto Leguía e da oposição do aprismo. Após o 6º congresso a 3ª Internacional decide-se pela “bolchevização” dos partidos comunistas. Em 1928, entre 15 e 24 de março, os delegados peruanos Armando Bazán e Julio Portocarrero estão em Moscou participando do 4º congresso da Internacional Sindical Vermelha (Profinterm). Se recusam a assinar um documento de ataque ao dirigente revolucionário espanhol Andrés Nin, que nesse momento ligava-se a Oposição de Esquerda dirigida por Leon Trotsky. Esse posicionamento refletia a independência política dos peruanos em relação ao dirigismo burocrático que a mão de Stálin começava a impor às organizações da 3ª Internacional.

Porém, o choque mais visível entre o grupo peruano em torno de Mariátegui e os stalinistas ocorrerá alguns meses depois dos eventos de Moscou. Durante a 1ª Conferência Comunista Latino-americana, realizada em Buenos Aires entre os dias 1 e 12 de junho de 1929, as posições de Mariátegui confrontaram-se diretamente com a burocracia stalinista. Nesse congresso os dirigentes da Internacional já aplicavam uma tática conhecida como “política do 3º período”. Segundo ela, após o 1º período de revoluções e o 2º de recuos estratégicos, entrava-se agora numa fase de revoluções. Era uma avaliação completamente distante das diferentes e complexas realidades de muitos países, mas que ajudava a, sob o manto de um revolucionarismo esquerdista, encobrir o mando autoritário e burocrático que se consolidava nas instâncias da Internacional. Nada disso era, no entanto, muito evidente nos círculos comunistas dirigentes da periferia latino-americana que se reunia pela primeira vez. A IC ingressava numa fase em que o sectarismo marcaria sua atuação, afastando-a de setores do movimento operário e progressistas simpatizantes das lutas socialistas e negando completamente a política de frente única que marcara o período de formação dos partidos comunistas no continente<sup>2</sup>.

---

2 Villaran, Jorge, pp. 120-133.

Durante a Conferência os peruanos do recém - fundado PS de Mariátegui enviou 2 delegados representantes.

As discussões mais longas foram desenvolvidas a partir das teses dos delegados peruanos e que haviam sido escritas com a estreita colaboração de José Carlos Mariátegui, como a questão do partido, a tática da luta anti-imperialista e a questão das raças ou indigenismo. Esse informe defendia a posição de que a comunidade indígena preservava as tradições de resistência e formas coletivistas não destruídas pelo estado inca, nem pela colonização espanhola. A situação de explorados aproximava os índios camponeses dos operários, mas ia além na medida em que o coletivismo das comunidades indígenas tornava o campesinato indígena aliado dos operários na luta pela socialização da produção. A nação peruana era caracterizada na verdade como um projeto de nação que só se realizaria plenamente pela via socialista.

Os stalinistas combateram as teses de Mariátegui, em particular o dirigente argentino Victorio Codovilla, com o argumento de que existiriam “nacionalidades oprimidas” como quéchuas e aymarás no Peru, sendo esse uma sociedade multinacional. Atacaram os peruanos ainda como “populistas” por defenderem um lugar revolucionário aos camponeses. Para Mariátegui a existência de uma minoria oprimida não significava ou caracterizava um problema nacional. As reivindicações nacionais e democráticas deveriam nesse sentido integrar o programa socialista.

A questão do partido também foi objeto de polêmica pois para os peruanos liderados por Mariátegui tratava-se de realizar um processo de transição na própria construção do partido operário no Peru. Um núcleo de comunistas deveria ajudar uma parcela da vanguarda a avançar e amadurecer sob o risco de perdê-la para o aprismo. Era necessário continuar agrupando mais amplamente no momento em que o Apra ainda estava em constituição. Após a morte prematura de Mariátegui aos 35 anos no ano de 1930, seu legado será combatido pela direção stalinista com uma política sectária que ajudará o Apra a crescer nos setores populares e tornar-se o principal obstáculo ao fortalecimento de um movimento operário independente e revolucionário. O PS será “bolchevizado” e a capacidade de elaboração crítica e ação política independente para o proletariado que Mariátegui começava a plantar serão combatidos.

### **Mário Pedrosa e a geração dos marxistas brasileiros pós-1917**

Mário Pedrosa foi um dos personagens mais extraordinários da militância, do pensamento socialista e da crítica artística no Brasil. Sua trajetória, ao longo dos seus mais de 80 anos de vida, foi marcada por dois exílios, durante

a ditadura de Getúlio Vargas e na ditadura iniciada em 1964, com perseguições políticas, polêmicas, debates, contradições. Ele foi um verdadeiro semeador de organizações políticas e pensador da realidade brasileira desde os pontos de vista do marxismo. Deixou contribuições fundamentais para a reflexão tanto no campo do pensamento econômico como da política latino-americana.

Durante sua vida política Mário Pedrosa jamais abandonará como princípios centrais da sua ação a defesa intransigente da ação pelo socialismo e em defesa do movimento operário. Ele se formou como militante no interior do jovem PCB da década de 1920 e, posteriormente, nas fileiras do trotskismo na década 1930. Percorreu os caminhos tortuosos do Partido Socialista nas décadas de 1950 e 1960. Após o segundo exílio nas décadas de 1960 e 1970, mergulhou em seus últimos anos de vida nas mobilizações por um novo partido operário e independente - o PT. Era a esperança de que os trabalhadores brasileiros não seriam mais agarrados pelos braços do capitalismo.

Mário Xavier de Andrade Pedrosa nasceu em Pernambuco, na cidade de Timbaúba em 25 de abril de 1900. Fez parte da primeira geração de militantes comunistas do Brasil, tendo despertado para a luta revolucionária no momento seguinte à revolução russa de outubro de 1917 como milhões de outros novos e jovens militantes em todo o mundo. A revolução teve impacto não apenas em setores dos trabalhadores, mas sobre toda uma geração de jovens intelectualizados. Estes muitas vezes provinham de setores da elite intelectual e econômica do país, como era ser caso. No Brasil vivia-se, no começo do século XX, um período de transformação da estrutura econômica agroexportadora, dominada pelo imperialismo inglês, com a qual a velha oligarquia cafeeira dominava o país. O país não se industrializava como poderia, o que condenava a maioria do seu povo a uma vida miserável no campo. Mas isto mudou. Uma greve geral de 1917 em São Paulo sob o impacto da Revolução Russa de 1917; os movimentos no exército com os tenentistas; e a própria fundação do Partido Comunista em 1922, mostravam uma situação de crescente tensionamento e crise do sistema político oligárquico. Tal desembocaria no movimento de 1930. O Partido Comunista do Brasil (PCB), surgiu inspirado no modelo soviético de 1917, mas também era fruto do amadurecimento das camadas trabalhadoras do Brasil.

O envolvimento de Pedrosa com a militância foi tão profundo que podemos afirmar que se confundiram muitas vezes sua história de vida com a das organizações políticas das quais tomou parte como militante e dirigente. Em 1925 teve os primeiros contatos com o PCB através do jornal "A Classe Operária", que ele passara a assinar. Sua militância começou de fato no ano de 1926 quando ele se filiou ao partido, ainda tateando a arena em que atuaria pelo resto de sua longa

vida. Foi para São Paulo, assumir o trabalho político do Socorro Vermelho – uma organização que promovia atividades de ajuda e solidariedade aos prisioneiros políticos comunistas e era impulsionada pelo PCB. Começa na mesma época a escrever e publicar regularmente na revista teórica do partido.

Os trinta anos seguintes de Pedrosa estarão muito ligados aos destinos da Revolução Russa, suas vitórias, polêmicas e crises. Até 1921 uma terrível guerra civil provocada pelas burguesias de vários países contra a Rússia revolucionária, arrasou o território russo, isolou o país e consumiu milhares entre os melhores militantes revolucionários. O resultado foi que, apesar da vitória da revolução, uma camada de funcionários e burocratas carreiristas e aproveitadores vão surgir dos escombros desta luta para tentar desviar e impedir o avanço da revolução para outros países. Eles passaram a sufocar a democracia da jovem república socialista e o poder operário que surgia com ela. Essa situação não era facilmente percebida pelos militantes de base dos jovens partidos comunistas, já que o próprio prestígio da Revolução favorecia a aceitação quase cega das propostas vindas da URSS.

No Brasil, Mário Pedrosa e um pequeno grupo de jovens mantinham contatos com militantes franceses como Pierre Naville e a revista Clarté. Igualmente preocupados com os riscos que pairavam sobre o movimento comunista revolucionário, tentavam acompanhar os debates e divergências no interior do PCUS, mesmo à distância. Ele era membro de um grupo de ativistas marxistas seriamente dedicados à luta socialista. Possuía uma inteligência viva, versátil e a militância ativa que logo o destacou entre os seus camaradas. No final de 1927, Mário é indicado pela direção do PCB a frequentar a Escola Leninista em Moscou, curso de formação de militantes da 3ª Internacional. Em novembro já está em Berlim, na Alemanha, a caminho da URSS, no exato momento em que nesta se aprofundam as crises políticas. Ele ficará na Europa até agosto de 1929. Foi na Alemanha que Mário Pedrosa pôde tomar contato mais próximo com as propostas da Oposição de Esquerda russa. É desse contato que nasce plenamente o militante Mário Pedrosa. Suas dúvidas, nascidas em grande parte das debilidades políticas, teóricas e organizativas do jovem PCB, desaparecem em contato com os vivos debates da Oposição de Esquerda sobre os problemas da revolução mundial. Ele voltará ao país com convicções políticas mais maduras sobre os destinos da revolução e do movimento comunista no Brasil.

Em dezembro de 1927, explode a Oposição Unificada. Zinoviev e Kamenev, dirigentes bolcheviques que haviam se alinhado com Trotsky contra a maioria dirigida por Stálin capitulam, saem da Oposição e “reconhecem os seus erros”. Trotsky resiste, é expulso do partido em 1927 e exilado em Alma Ata. Esses fatos têm impacto na atividade de Pedrosa.

No final de julho de 1929, Mário Pedrosa está de volta ao Brasil e atua com energia para colocar de pé o movimento oposicionista no Partido Comunista do Brasil. Ele se opõe aos dirigentes do partido que seguiam servilmente as ordens de Moscou. Encontra já uma polêmica sobre as alianças em andamento desde 1928 entre o militante Rodolpho Coutinho e a maioria da direção. A situação dos partidos comunistas na América Latina – até então deixados quase a própria sorte - começara a mudar. Em Buenos Aires ocorrera de 1 a 12 de julho de 1929 a 1ª Conferência dos Partidos Comunistas da América Latina. Vários militantes importantes e que pensavam com sua própria cabeça, começam a ser afastados ou isolados. Foi o caso do peruano José Carlos Mariátegui e de Plínio Gomes de Melo no Brasil.

As características pessoais de Mário como líder socialista amadurecem. Em 1930, os comunistas oposicionistas agrupam militantes saídos da crise do PCB e decidem tomar novas e mais ousadas iniciativas. O Grupo Comunista Lenine (GCL) é lançado oficialmente em 8 de maio de 1930 com a publicação do seu jornal *Luta de Classes*, sob a direção de Mário Pedrosa. O objetivo era fortalecer e ajudar a luta dos trabalhadores, além de explicar e demarcar as diferenças políticas com os dirigentes stalinistas. O documento de inauguração do jornal explicava:

“Fruto das próprias circunstâncias, resultante inevitável delas, “a luta de classes” significa e representa, por isso mesmo, a necessidade imediata de uma luta sem trégua, intransigente, enérgica, implacável, contra a burguesia e seus privilégios de classe - em primeiro lugar; e, em segundo lugar, contra todos os desvios ou deformações de que a direção do partido comunista vem sendo, destes *últimos* tempos, uma espécie de casa e editora atacadista”.

O combate de ideias levou os comunistas oposicionistas do Brasil a agirem de maneira original na utilização do marxismo para análise da própria história do país. Podemos afirmar que aqui há uma aproximação com a trajetória do grupo em torno de Mariátegui. No início da Oposição, havia um Partido Comunista ainda em formação, com muitas debilidades organizativas e teóricas. Até 1928 pode-se afirmar que os partidos na América Latina em geral, se desenvolviam de forma muito independente uns dos outros e da própria Internacional Comunista. Por exemplo, o principal texto do PCB na década de 1920 era um livro escrito pelo dirigente comunista Octávio Brandão Rego intitulado “Agrarismo e Industrialismo”. Ele defendia uma revolução agrária e anti-imperialista no Brasil, de caráter democrático e burguês.

No Brasil a realização da 1ª Conferência dos Partidos Comunistas da América Latina de 1929 teve rápido impacto. Astrojildo Pereira, então secretário-geral, é



substituído como consequência da política de “proletarização” imposta ao PCB pelo novo Secretariado Sul-americano. Isso provocou um enfraquecimento geral do partido<sup>3</sup>. Outra consequência foi a desarticulação da orientação do BOC (Bloco Operário e Camponês), formulado inicialmente como uma frente operária e que se construía em uma ação mais ampla<sup>4</sup>.

A revolução de 1930 no Brasil permitiu que Mário Pedrosa pudesse elaborar um esboço original e amplo sobre o desenvolvimento do capitalismo no país. A direção do PCB, agora bem alinhada com as posições do Secretariado Sul-Americano da IC avaliava que a revolução de 1930 era produto de contradições imperialistas entre a Inglaterra e os Estados Unidos. Um dos textos mais marcantes escritos por Mário Pedrosa em colaboração com seu amigo e militante Lívio Xavier em outubro de 1930, que se intitulava “Esboço de uma análise da situação econômica e social do Brasil”, demonstrara porém, que em 1930 ocorrera uma reorganização das classes dominantes do Brasil, com uma disputa de frações da burguesia por privilégios econômicos internos. Foi publicado no Brasil no periódico *A Luta de Classe* de fevereiro/março de 1931. A avaliação era uma reflexão original que entre outros temas posicionava-se sobre a incapacidade das burguesias realizarem a revolução democrática nos países atrasados. Como resultado surgira um governo forte e centralizado comandado por Getúlio Vargas para garantir a unidade nacional do país contra os interesses regionalistas. A análise mostrava um país capitalista, com uma burguesia aliada ao imperialismo e a necessidade da unidade de ação independente da classe operária e do conjunto do povo para derrubá-la:

“A burguesia brasileira não tem bases econômicas estáveis que lhe permitam edificar uma superestrutura política e social progressista. O imperialismo não lhe concede tempo para respirar e o fantasma da luta de classes proletária tira-lhe o prazer de uma digestão calma e feliz. Daí sua incapacidade política, seu reacionarismo cego e velhaco e – em todos os planos – sua covardia. (...)”

Seja qual for o resultado da luta atual, a unidade no Brasil mantida pelo domínio da burguesia será garantida na razão direta da exploração crescente das classes oprimidas e do achatamento sistemático das condições de vida do proletariado. O grau mais ou menos elevado de sua consciência de classe, o tempo mais ou menos longo que ela levar para formar-se, decidirão da sorte dessa unidade<sup>5</sup>.

3 Ibidem, pp. 625-632

4 Dainis Karepovis, *Luta subterrânea*, p. 49

5 Fúlvio Abramo e Dainis Karepovis, *Na contracorrente da História*, pp. 66-82

O debate teórico tinha consequências práticas muito diretas para a luta socialista. O PCB, marcado pelas muitas idas e vindas de sua direção e de sua política, oscila no começo da década de 1930 entre a luta armada defendida por ex-tenentistas ligados a Prestes e a aliança com a burguesia contida na tática das frentes populares. Seguindo esta última orientação, mas sem abandonar totalmente a primeira, a partir do segundo semestre de 1934 é constituída a ALN (Aliança Libertadora Nacional)<sup>6</sup>. Trata-se de uma composição diretamente com setores da burguesia brasileira. Esperavam os dirigentes do PCB que estes mesmos empresários fizessem uma revolução burguesa. Os opositoristas contestavam esse caminho afirmando que só o movimento operário poderia liderar o conjunto dos oprimidos do país para realizar a revolução democrática que a burguesia ligada ao imperialismo seria incapaz de fazer (democracia, reforma agrária), para transformá-la em revolução socialista.

Há aproximações possíveis entre os dois grandes pensadores marxistas. Ambos fizeram parte de uma geração comum sob o impacto da revolução de Outubro de 1917. Podemos pensar na influência da trajetória e relação com a III internacional como ponto de aproximação e que mostra o perfil de independência intelectual e de ação de ambos. Ainda que nesse momento da investigação não tenha localizado uma menção explícita de leituras que Mário tenha realizado de textos de Mariátegui, havia conexões teóricas, políticas e geracionais que os aproximavam. Outro aspecto que certamente se destaca diz respeito a uma análise comum histórico/metodológica sobre o lugar de uma nação periférica frente ao desenvolvimento do capitalismo mundial. Isso é sugerido quando lemos nos últimos anos de Mariátegui os "Sete Ensaios de Interpretação da realidade peruana", que são os anos iniciais de Mário Pedrosa como teórico. Como pensar o desenvolvimento econômico e social de um país na periferia do capitalismo? Qual o lugar concreto das classes, do movimento geral da economia? Como pensar a organização das camadas populares? O partido proletário? As alianças com a burguesia e oligarquias nativas? O primeiro texto mais denso de análise política e histórica de Mário Pedrosa sobre o Brasil e a revolução de 1930 pode ser comparado ou relacionado com reflexões e teses mais densas presentes nos Sete Ensaios em vários aspectos. Outra temática que será comum posteriormente mas que merece uma menção é a cultura e seu lugar nas preocupações de ambos os autores. Há questões comuns que expressam uma interessante aproximação a ser investigada e se reflete em indagações muito próximas presentes tanto em seus textos como em suas iniciativas políticas.

---

6 Ibidem, op cit, pp. 51-53

## Referências bibliográficas

ABRAMO, Fúlvio e KAREPOVS, Dainis. Na contracorrente da História – documentos da Liga Comunista Internacionalista. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BROUÉ, Pierre. História da Internacional Comunista 1919-1943, São Paulo: Sundermann, 2007.

COTLER, Julio. *Peru: classes, estado e nação*, Brasília: Funag, 2006.  
*Latina: História de meio século*, vol. 2, Brasília: Editora UnB, 1988

ESCORSIM, Leila. *Mariátegui, vida e obra*, São Paulo: Expressão Popular, 2006.

FIGUEIREDO, Carlos Eduardo de Senna. Mário Pedrosa, retratos do exílio. Rio de Janeiro: edições Antares, 1982.

GALINDO, Alberto Flores. *La agonía de Mariátegui – la polémica con la Komintern*, Lima: Desco, 1980

KAREPOVS, Dainis. *Luta subterrânea – o PCB em 1937-1938*. São Paulo: Ed. Unesp/ Ed. Hucitec, 2002.

\_\_\_\_\_ e MARQUES NETO, José Castilho. “Os trotskistas brasileiros e suas organizações políticas (1930-1966)”, in: *História do marxismo no Brasil*, vol. 5, Campinas: editora Unicamp, 2002, pp. 103-155.

MARQUES NETO, José Castilho (org.). *Mário Pedrosa e o Brasil*. São Paulo: fundação Perseu Abramo, 2001

MARQUES NETO, José Castilho. *Solidão revolucionária – Mário Pedrosa e as origens do trotskismo no Brasil*. São Paulo: Paz e terra, 1991

QUIJANO, Aníbal. José Carlos Mariátegui: teoria e política, in: Amayo, Enrique e Segatto, José Antonio (orgs.), *J. C. Mariátegui e o marxismo na América Latina*, Araraquara: Cultura acadêmica editora, 2002.

VILLARAN, Jorge, Mariátegui. *el Apra y la III Internacional*, Lima: Graphos 100 editores, 1987.



REFLEXIONES SOBRE LOS PRIMEROS ENSAYOS DE  
JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y EL ARTIFICIO  
DEL PENSAMIENTO MODERNO

**Marlene Montes de Sommer**  
Universidad Kassel, Alemania

*“La historia, afortunadamente, resuelve todas las  
dudas y desvanece todos los equívocos.”*  
José Carlos Mariátegui

## **Sumilla**

La presente ponencia pretende reflexionar las ideas que encierran *“Los Primeros ensayos”* del pensador peruano José Carlos Mariátegui y las ideas que se encuentran en el artificio del pensamiento moderno, para lo cual hemos tomado como referencia la obra del pensador inglés John Locke *“Tratados sobre el gobierno civil”*. Finalmente, intenta repensar algunas consideraciones sobre las consecuencias del pensamiento moderno en el marco de una reflexión abierta. Proponemos como temas centrales el problema de la tierra, la propiedad, el trabajo, la sociedad dentro del temario del simposio *“El problema de la tierra y Ecología”*.

## **Introducción**

Muchos reconocen el impulso que imprimió Locke al movimiento de la filosofía política. Hay que reconocer también que en su obra se concentran las ideas que caracterizan al pensamiento occidental moderno y que las mismas no sólo influenciaron el pensamiento del siglo XVIII sino también los posteriores. Su concepción sobre la libertad, su defensa acérrima, sobre todo, de la propiedad privada y su énfasis en su concepción de la sociedad política manifiestan, sin duda alguna, la forma del pensar del racionalismo moderno y del liberalismo. A Locke se le reconoce como el padre del liberalismo clásico. No cabe duda que Locke abrió el camino hacia una visión radical de ver el mundo.

José Carlos Mariátegui es el fundador del pensamiento crítico en Latinoamérica. Su pensamiento influyó en muchos intelectuales, por eso su obra es reconocida como una de la mayores expresiones del pensamiento latinoamericano. Mariátegui es el intelectual crítico, adogmático, que reflexiona con amplitud de criterio y entiende que la experiencia histórica del Perú y de Latinoamérica hay que entenderla desde la propia experiencia latinoamericana. En los *“Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana”* reflexiona y plantea su crítica ante los sistemas impuestos en el continente que impiden el desarrollo de sus países. Mariátegui es un pensador comprometido con la realidad.

Hemos elegido el “Segundo tratado” de John Locke porque consideramos que en éste su autor desarrolla, sobre todo, sus ideas políticas. En su obra reconocemos temas e ideas de otros pensadores, como Alberico Gentilis, Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Richard Hoker, Richard Cumberland, que Locke, guiado por su espíritu liberal, las vuelve a retomar, reformular y desarrollar dándole un carácter secular de acuerdo a las exigencias de su tiempo. No debemos dejar de señalar que el pensador inglés interpreta estos temas a su modo a fin de utilizarlos en su proyecto.

Nuestra propuesta consiste entonces, en repensar las ideas de ambos pensadores y poner énfasis en la crítica mariateguiana, no como algo visto de manera regional, limitada por y desde la perspectiva peruana, que sin duda fue importante en su momento, sino demostrar que sus ideas van más allá de su tiempo, que son actuales, sobre todo teniendo en cuenta las nuevas políticas con respecto a la concepción de la propiedad, el tema ecológico y la ecopolítica.

### **¿Por qué pensar hoy el problema de la tierra?**

Al elegir “Los primeros ensayos” de Mariátegui la primera cuestión que nos planteamos es ¿por qué pensar hoy el problema de la tierra?, no como tema único, pero sí central. ¿No es este tema menos actual que cuándo se lo plantearon los pensadores modernos y cuándo se lo planteó Mariátegui? Desde luego no nos ocuparemos desde un punto de vista mercantilista, especulativo, pero si lo repensamos desde un aspecto concreto: los problemas que representa la pregunta por la tierra para el hombre y el futuro del mundo. Actualmente, a pesar de los cambios producidos, volvemos a percibir conflictos que tienen que ver con el tema de la tierra y la propiedad, sobre todo en zonas donde existen recursos naturales y no sólo en el Perú sino en el mundo. Basta leer los reportes de las ONGs en América, África, Asia y Europa para constatar que estos conflictos se han agudizado. Por tanto, los problemas por la tierra también son los problemas del mundo.

Si tenemos en cuenta que todo pensamiento esta formado por estructuras y sistemas relacionados entre si y que cumplen una función común, entonces no debemos dejar de lado las estructuras sociales de un país. Las estructuras sociales de un país no siempre se ajustan a las estructuras sociales de otros países, pues éstas responden a desarrollos particulares. Son experiencias humanas que responden a diferentes formas de pensar, de ver el mundo y éstas se reflejan en sus respectivas estructuras sociales. Al asumirse nuevas estructuras sociales éstas pueden producir cambios que afecten su forma de vivir y de pensar.

Justamente, Mariátegui en los “Siete ensayos” narra la historia social del Perú con sus problemas políticos, sociales y culturales e intenta explicar las causas que originaron estos problemas. Problemas que surgieron ante los cambios que exigían las nuevas estructuras impuestas en el continente americano. La historia no es universal como algunos pensadores se empeñan en caracterizarla, en Mariátegui la historia misma se vuelve cuestionable.

### **¿Camino al entendimiento? Dos formas de entender el mundo?**

Mientras Mariátegui se apoya en hechos históricos críticamente analizados, *en “razones concretas y prácticas de orden económico y social”* y en estudios sobre las culturas milenarias que existieron en el país para investigar la realidad peruana, Locke se apoya en *“la razón natural”* y en *“la revelación”* o fuentes bíblicas para sustentar sus teorías, aunque estas últimas las interpreta de forma muy particular haciéndola útiles para su proyecto. Cabe recordar aquí que el cristianismo ha tenido un rol importante en el desarrollo del pensamiento occidental, pues influyó en muchos teólogos y filósofos europeos, Locke no es la excepción. Empero, hay marcadas diferencias entre los pensadores que se declaran cristianos como es el caso de los católicos y de los protestantes, pues interpretan las escrituras de diferentes maneras, los últimos fueron influidos fuertemente por el calvinismo. No es gratuito que el modelo de desarrollo impuesto en la América anglosajona sea diferente a la de la América española.

Mariátegui desde un principio, tal como lo plantea en su segundo ensayo, es consciente de que el problema indígena es un problema social, económico y político. Nos dice: “Hemos dejado de considerarlo [el problema indígena] abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político.”<sup>1</sup>

---

1 José Carlos Mariátegui: Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Lima: 1999, p. 36.

Según el Amauta el problema indígena está vinculado al problema de la propiedad de la tierra y fue tajante en afirmar que: *“La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. (...). El nuevo planteamiento consiste en buscar el problema indígena en el problema de la tierra”*<sup>2</sup>.

Cabe destacar su interés por el rol que tuvo la economía en el Perú, mostrando su preocupación ya que la economía del Perú nunca respondió a las necesidades y al bienestar de los peruanos, que a fines del siglo XIX constituían la mayor parte de sus habitantes, según Mariátegui, *“cuatro quintas partes es [era] indígena y campesina.”*

La República *“ha significado para los indios, según Mariátegui, la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras.”*<sup>3</sup>. El poder de esta *“nueva clase”* se sustentaba en la propiedad de la tierra. Justamente esta condición de *“propietarios”* le permitió a esta clase comercializar con el Estado y con empresarios extranjeros. Por otro lado, *“La propiedad de la tierra debida al virreinato, le había dado bajo la república la posesión de capital comercial. Los privilegios de la colonia habían engendrado los privilegios de la República”*<sup>4</sup>.

Sobre la economía del Perú escribe Mariátegui:

*“La economía del Perú es una economía colonial. Su movimiento, su desarrollo, están subordinados a los intereses y a las necesidades de los mercados de Londres y de Nueva York. Estos mercados miran en el Perú un depósito de materias primas y una plaza para sus manufacturas. (...) El día en que Londres puede recibir un producto a mejor precio y en cantidad suficiente de la India o del Egipto, abandona instantáneamente a su propia suerte a sus proveedores del Perú. Nuestros latifundistas, nuestros terratenientes, [son] intermediarios o agentes del capitalismo extranjero.”*<sup>5</sup>

Para nuestro autor el fenómeno de la conquista afectó la vida autónoma del poblador originario: *“Interrumpió bruscamente el proceso autónomo de la nación quechua (...). El cambio de régimen bastó para mudar desde sus cimientos la vida del pueblo quechua.”*<sup>6</sup> Y añade: *“La miseria moral y material de la raza indígena aparece*

---

2 Op. cit. p. 47.

3 Op. cit. p. 47.

4 Op. cit. 74.

5 Op. cit. p. 99

6 Op. cit. p. 36, 37.



*demasiado netamente como una simple consecuencia del régimen económico y social que sobre ella pesa desde hace siglos.”<sup>7</sup>*

Mariátegui se muestra contundente en su *“Tercer ensayo”* y mantiene su posición con respecto al despojo de la tierras de los indígenas por parte de los colonizadores y después por las clases dominantes surgidas durante la independencia y la república. En su *“Segundo ensayo”* escribe: *“Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra.”<sup>8</sup>*

Portanto, entiende que al ser despojados los indígenas de su derecho a las tierras surge una relación de dependencia y ésta llevo a una situación de servidumbre, por ello llega a la conclusión de que: *“no se puede liquidar la servidumbre, que pesa sobre la raza indígena, sin liquidar el latifundio.”<sup>9</sup>*

Cuando José Carlos Mariátegui se refiere a la conquista lo hace conscientemente, pues entiende que este fenómeno afectó la vida económica y cultural del país lo que repercutió a lo largo de los siglos afectándolo en su totalidad. *“En el plano de la economía se percibe mejor que en ningún otro hasta qué punto la Conquista escinde la historia del Perú. La Conquista aparece en este terreno, más netamente que en cualquier otro como una solución de continuidad.”<sup>10</sup>*

¿Qué nos quiere decir Mariátegui cuando habla de *una “solución de continuidad”*?, ¿A quién beneficio y a quién perjudicó la conquista? Mariátegui nos revela en su ensayo ciertas estructuras de poder y control a las que fueron sometidos los indígenas. El modelo económico impuesto resultaba ajeno al existente y respondía a otros intereses. En ese entonces, el modelo imperante en Europa, sobre todo en España, era el modelo medieval en donde el latifundio jugo un rol importante. Aunque se dieron medidas como las *“Leyes de Indias”* para la protección de los indígenas éstas no se cumplieron, los derechos de la población originaria no fueron respetados. De ahí que: *“los indios continuaron a merced de una feudalidad despiadada que destruyó la sociedad y la economía inkaica, sin sustituirlas con un orden capaz de organizar progresivamente la producción.”<sup>11</sup>*

---

7 Op. cit. p. 37.

8 Op. cit. p. 50.

9 Op. cit. p. 51.

10 Op. cit. p.

11 Op. cit. 45.

La economía colonial afectó no sólo la economía incaica sino también su cultura. En este sentido Mariátegui considera que:

“La destrucción de esta economía -y por ende de la cultura que se nutría de su savia- es una de las responsabilidades menos discutibles del coloniaje, no por haber constituido la destrucción de las formas autóctonas, sino por no haber traído consigo su sustitución por formas superiores. El régimen colonial desorganizó y aniquiló la economía agraria incaica, sin reemplazarla por una economía de mayores rendimientos.”<sup>12</sup>

Mariátegui reconoce la incapacidad del modelo económico impuesto en la colonia por los españoles, y según Mariátegui se debe:

“por el tipo de colonizador que nos tocó. Mientras en Norteamérica la colonización depositó los gérmenes de un espíritu y una economía que se plasmaban entonces en Europa y a los cuales pertenecía el porvenir, a la América española trajo los efectos y los métodos de un espíritu y una economía que declinaban ya y a los cuales no pertenecía sino el pasado.”<sup>13</sup>

El modelo económico colonial perduró hasta la república perjudicando al país en la organización de una economía que respondiera a las necesidades del país. Mariátegui se pregunta “¿Por qué no se ha resuelto este problema de nuestra economía?» Y se responde: “*El obstáculo, la resistencia a una solución, se encuentra en la estructura misma de la economía peruana. La economía del Perú es una economía colonial.*”<sup>14</sup>

Hoy en día el problema de la economía tampoco se ha resuelto y podemos hablar de una economía post colonial. *Mariátegui estaba convencido que: “El régimen de propiedad de la tierra determina el régimen político y administrativo de toda nación. El problema agrario –que la República no ha podido hasta ahora resolver– domina todos los problemas de la nuestra.”*<sup>15</sup> ¿El sistema incaico como paradigma?

Mariátegui encuentra en el sistema incaico de producción un paradigma que brinda pautas para construir un futuro y salir de la crisis que estaba viviendo el país. Muchos han mal interpretado la posición de Mariátegui con respecto al

---

12 Op. cit. p. 55.

13 Op. cit. p. 59.

14 Op. cit. p. 99

15 Op. cit. p. 53.

sistema incaico, por eso consideramos necesario señalar su posición clara cuando escribe:

“Está, pues, esclarecido que de la civilización inkaica, más que lo que ha muerto nos preocupa lo que ha quedado. El problema de nuestro tiempo no está en saber cómo ha sido el Perú. Está, más bien, en saber cómo es el Perú. El pasado nos interesa en la medida en que puede servirnos para explicarnos el presente. Las generaciones constructivas sienten el pasado como una raíz, como una causa. Jamás lo sienten como un programa.”<sup>16</sup>

Mariátegui no miraba a Europa como referencia para salir de nuestros propios problemas, pues la Europa que conoció fue la Europa de la post guerra. Su mirada estaba puesta en América, ella guardaba en sí misma el “secreto” para construir el futuro del país y la región. Esta frase sintetiza claramente su posición: *“Partimos al extranjero en busca no del secreto de los otros sino en busca del secreto de nosotros mismos”*<sup>17</sup>

Y el secreto lo encontró en aquellas comunidades indígenas serranas aún existentes en los lejanos territorios del Perú, *“a donde la ley del blanco no había llegado”* pues ese era el lugar para reflexionar sobre la vida de esas comunidades que a pesar de tantos años de dominación seguían existiendo. Las comunidades podían servir no como modelo para copiarlo sino a partir de él repensar y crear un modelo propio, original con miras a resolver los problemas del país. Aquellas comunidades excluidas, pensaba Mariátegui, aportarían conocimientos muy ligados a las condiciones de vida que los “modernos” desecharan.

Para Mariátegui la sierra era el espacio que albergaba a las comunidades indígenas, éstas poseían diversas estructuras sociales que merecían ser estudiadas. A pesar de haber estado estas comunidades sometidas al poder español, más de tres siglos durante, no se habían subsumido a éste, mas bien mostraban una evolución y desarrollo, e incluso habían surgido en ellas nuevas estructuras que contaban con determinadas formas de organización y tecnología muy particulares. De ahí que se remite a Castro Pozo:

“Castro Pozo hace una observación muy justa cuando escribe que ‘la comunidad indígena conserva dos grandes principios económico sociales que hasta el presente ni la ciencia sociológica ni el empirismo

---

16 Op. cit. p. 355.

17 Op. cit. p. 346.

de los grandes industrialistas han podido resolver satisfactoriamente: el contrato múltiple del trabajo y la realización de éste con menor desgaste fisiológico y en un ambiente de agradabilidad, emulación y compañerismo.”<sup>18</sup>

Mariátegui defiende la comunidad indígena y expone su razón:

“La defensa de la “comunidad” indígena no reposa en principios abstractos de justicia ni en sentimentales consideraciones tradicionalistas, sino en razones concretas y prácticas de orden económico y social. La propiedad comunal no representa en el Perú una economía primitiva a la que haya reemplazado gradualmente una economía progresiva fundada de la propiedad individual. No; las comunidades han sido despojadas de sus tierras en provecho del latifundio feudal o semifeudal, constitucionalmente incapaz de progreso técnico.”<sup>19</sup>

Mariátegui fue tajante en vincular la economía y la cultura. Queremos subrayar aquí que en sus reflexiones la cultura adquiere relevancia porque a través de ellas se puede explicar sus innovaciones, sus progresos y sus diferencias. De ahí que no descartaba la idea del valor de las culturas, pues ellas mostraban los distintos modos de desarrollo surgidos en las poblaciones humanas. El desarrollo del pensamiento indígena en su contexto histórico cultural, es central para Mariátegui.

“No creo en la obra taumatúrgica de los Inkas. Juzgo evidente su capacidad política, pero juzgo no menos evidente que su obra consistió en construir el Imperio con los materiales humanos y los elementos morales allegados por los siglos. El ayllu -la comunidad-, fue la célula del Imperio. Los Inkas hicieron la unidad, inventaron el Imperio; pero no crearon la célula. El Estado jurídico organizado por los Inkas reprodujo, sin duda, el Estado natural preexistente.”<sup>20</sup>

Mariátegui revela en su *“Tercer ensayo”* la conexión que existe entre el fenómeno del latifundio y los grupos de poder en la realidad latinoamericana. Para él el latifundio era la causa del problema de la economía nacional, además, era incapaz de ofrecer algún tipo de progreso técnico. Además, era un proceso de dominación y dependencia que atravesaba todos los aspectos de la vida de los pobladores americanos.

---

18 Op. cit. p. 87.

19 Op. cit. p. 84.

20 Op. cit. p. 80.

Mariátegui era consciente, que nuestra manera de ver el mundo, nuestros objetivos y creencias forman parte de los fundamentos de nuestra lógica, que es la base de nuestra racionalidad para resolver los problemas del mundo. Reconoce que se tiene que considerar como verdadero lo que realmente sirve por y para el bien del mundo, en su conjunto. En las palabras del filósofo alemán Martin Heidegger: *“Lo verdadero es lo que nos facilita detectar el mundo.”* (*“Wahr sein bedeutet entdeckend sein”*). Lo verdadero es lo que descubrimos en la realidad.<sup>21</sup>

Como contra parte queremos demostrar que el pensamiento moderno, el pensamiento del mundo globalizado, que tiene su origen en el tiempo de la colonización, desde su comienzo se basa en intereses particulares y continua hasta hoy. Es un pensamiento que nos domina y nos impide reconocer los verdaderos problemas que afrontamos en el mundo, oscurece nuestro entendimiento. Ya el filósofo judío austríaco alemán Edmund Husserl trata este tema en una conferencia en mayo de 1935 en Viena, invitado por el *“Österreichischer Kulturbund”* bajo el título *“Die Philosophie in der Krise der europäischen Menschheit”*<sup>22</sup>. En esta época no sólo se habla de la crisis de las ciencias europeas sino también de la crisis de la vida.

Cabe recordar que justamente el filósofo que abogaba y exigía a sus coetáneos en 1911 hacer de la filosofía una ciencia estricta, en su madurez, en 1935, se aleja y crítica la forma como se emprendía o se pretendían hacer ciencia en Europa. La ciencia se atribuía el derecho a objetivizar la razón. Recordemos que para Husserl la teoría del conocimiento podía contribuir a al esclarecimiento de las cosas y ello sólo se lograría si se consideraba la *“filosofía como una ciencia estricta”* (*“Philosophie als strenge Wissenschaft”*). Husserl pensaba, además, que la fenomenología podía proporcionar *“científicamente conocimientos del ser de la conciencia”* (*“wissenschaftliche Wesenserkenntnis des Bewusstseins”*) ya que ella investiga todos los actos de conciencia que los individuos tienen en común, es decir, *“ser consciente de”* (*Bewusstsein von*). Por tanto, la vida de conciencia, para Husserl, es intencional y eso quiere decir, que todas las vivencias se refieren necesariamente a objetos. De ahí su postulado: *“una cosa en sí”* (*die Sache selbst*) es dependiente de la vida de conciencia.

21 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen: 1993, p. 180-230, §39-§44.

22 Edmund Husserl: *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*. *Weinheim: 1995*. Husserl modificó el título de su conferencia *“Die Philosophie in der Krise der europäischen Menschheit”* por el de *“Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie”*. Husserl retoma el tema en su obra: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie* (1936).

La crítica de Husserl a las ciencias modernas en Europa se debe a que ellas pretendían objetivizar el mundo. En su opinión, las ciencias modernas en el siglo XX se habían desviado de su principal objetivo: plantear soluciones a problemas mediante procedimientos científicos, de ahí que hay que darles sentido a las ciencias. La pretensión de objetivizar las cosas, llevó a la crisis de la razón objetiva tratada también por otros pensadores en el siglo XX. Según Husserl, la forma de objetivizar el mundo no permitía a las ciencias contestar la pregunta del hombre por “*el sentido de la vida*” (“*Sinn des Lebens*”), que es lo que a él le interesaba. Es decir, el mundo en que vivimos, pensamos, creamos y trabajamos. Por otro lado, cabe recordar que, tanto para Husserl como para Heidegger, las ciencias “ocultan” también ciertas verdades que el hombre no las puede reconocer y se pierden para siempre. Además, el tema del “*mundo de la vida*” (“*Die Welt des Lebens*”) tenía que ser de interés general y las ciencias debían aportar sus conocimientos ya que ellas han contribuido al esclarecimiento del “mundo de la vida” del hombre (menschliche Lebenswelt). De ahí su crítica porque las ciencias contemporáneas, que no correspondían al quehacer de las ciencias modernas, se apartaban del “mundo de la vida”. Para Husserl el sentido de las ciencias modernas tenían que apoyarse en las investigaciones fenomenológicas porque éstas tienen como tema “el mundo de la vida.”

### **¿El pensamiento moderno como paradigma?**

El paradigma de la modernidad aún el deseo y las promesas contempladas en las nuevas orientaciones que pregonaba la ilustración europea y que siguen vigentes hasta hoy: progreso, libertad, justicia, prosperidad y bienestar. Para entender el pensamiento moderno, que es el pensamiento de la globalización, hay que entender el tiempo en que se desarrolló, o sea a partir del siglo XVI. Este pensamiento no es el resultado de un pensamiento filosófico arbitrario, sino un pensamiento que responde a las necesidades de los gobernantes y comerciantes de su tiempo.

El descubrimiento de América produjo cambios y transformaciones en Europa a todo nivel, sobre todo en la forma de pensar. No debe llamarnos la atención que muchos pensadores, en su mayoría teólogos y filósofos, escribiesen sobre temas relacionados con la propiedad, la libertad, los derechos, la sociedad civil, el estado natural, entre otros. Tampoco debemos dejar de considerar ni las guerras religiosas que surgieron en el Siglo XVII, la más importante “*La Guerra de los Treinta años*”, ni las controversias religioso-políticas por la libertad y el derecho al mar, derecho que no estaban bajo el poder de España.

De ahí que muchos pensadores ansiaban la libertad del pensamiento. Justamente estos temas, propiedad, libertad, derechos planteaban desafíos principalmente a quienes representaban aquellas naciones que fueron excluidas del reparto de los territorios después del llamado "*descubrimiento de América*". Pensadores holandeses e ingleses buscaron argumentos tratando de distanciarse y desvincularse de los dogmas religiosos que dominaban Europa y con ello lograron una concepción secular que es lo que caracteriza al pensamiento moderno.

Los pensadores modernos trataron de crear instituciones que sean aceptadas por todos y de esta forma restarle poder a la iglesia. Así desarrollaron la idea de que el estado debía salvaguardar las libertades de los ciudadanos, principalmente, el derecho a la libertad y a la propiedad constituyeron temas centrales. Sin duda el fundamento racional y el empirismo influenciaron este pensamiento y sirvieron de base para sustentar sus paradigmas. De esta manera estas ideas formaron parte del quehacer político, económico y jurídico no sólo de la época sino que influenciaron en todo Europa y en el mundo hasta la actualidad.

La ideología liberal influyó fuertemente en las colonias, en los estados y en las naciones americanas que se formaban a fines del siglo XVIII e inicios del siglo XIX. Las teorías filosóficas sobre todo las de John Locke convencieron y fueron usadas por políticos y por religiosos puritanos que tenían cargos políticos en las trece colonias americanas.

John Locke y sus artificios: La invención de la propiedad privada, el estado de naturaleza, la idea de la ley natural, el derecho universal.

El tema de la propiedad tiene gran importancia para el desarrollo de la filosofía política desde el siglo XVI. Se intenta fundamentar la propiedad basándose o bien en un derecho natural o sobre la base de un derecho positivo. Locke intentará aclarar, en su "*Segundo tratado*", el paso de la propiedad común o colectiva a la propiedad privada.

Cabe mencionar aquí que su concepto de propiedad está acoplado al concepto del derecho moderno y a sus teorías del trabajo y de la sociedad política o civil. Para poder entender el pensamiento de Locke es importante echar una mirada a sus conceptos de libertad, propiedad y sociedad política.<sup>23</sup>

---

23 Comparto con Aníbal Quijano que "*la trayectoria del derecho esta en cierta forma asociada a la a la trayectoria de la estructura del poder y de la sociedad.*" Aníbal Quijano: Padre de la Colonialidad

Locke arranca su famoso capítulo "*De la propiedad*" valiéndose de dos fuentes, que van a jugar un rol muy importante, la razón y las fuentes bíblicas o sagradas escrituras logrando conjugarlas y así darle fuerza a sus planteamientos.

"la razón natural (...) nos dice que, una vez que nacen, los hombres tienen derecho a su auto conservación y, en consecuencia, a comer, a beber y a beneficiarse de todas aquellas cosas que la naturaleza procura para su subsistencia, como si nos atenemos a la revelación (...) Dios, como dice el Rey David (Salmos cxv.16) "ha dado la tierra a los hijos de los hombres", es decir, que se la ha dado a toda la humanidad para que esta participe en común de ella."<sup>24</sup>

Locke es uno de los filósofos que ha tratado con mucha atención el tema de la libertad, como se puede observar en sus escritos dedicados a la libertad política, religiosa, económica entre otros.<sup>25</sup> Una lectura minuciosa de sus escritos nos ayudará a captar su verdadero sentido. Concretamente, en el "*Segundo tratado*" nos habla de "*La libertad natural del hombre*" y de "*La libertad del hombre en sociedad*".

"La libertad natural del hombre consiste en estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra, y en no hallarse sometido a la voluntad o a la autoridad legislativa de hombre alguno, sino adoptar como norma, exclusivamente, la ley de naturaleza. La libertad del hombre en sociedad es la de no estar bajo más poder legislativo que el que haya sido establecido por consentimiento en el seno del Estado, ni bajo el dominio de lo que mande o prohíba ley alguna, excepto aquellas leyes que hayan sido dictadas por el poder legislativo de acuerdo con la misión que le hemos confiado."<sup>26</sup>

Este fragmento nos revelan su forma de pensar y la importancia que su autor le otorga a la ley, pero no a cualquier ley sino a las "*leyes que hayan sido dictadas*"

---

del Poder. Entrevista de Eduardo Arroyo Laguna s.f.  
[http://www.urp.edu.pe/urp/pdf/anibal\\_quijano.pdf](http://www.urp.edu.pe/urp/pdf/anibal_quijano.pdf)

24 John Locke: Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil, trad. Carlos Mellizo. Se ha utilizado la versión "on line" [http://cinehistoria.com/locke\\_segundo\\_tratado\\_sobre\\_el\\_gobierno\\_civil.pdf](http://cinehistoria.com/locke_segundo_tratado_sobre_el_gobierno_civil.pdf) § 25.

25 John Locke John Locke escribe sobre la libertad política en: "A Letter Concerning Toleration" (1689), sobre la libertad religiosa en: "A Letter Concerning Toleration" (1689), sobre la libertad económica en: "Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money" (1691).

26 Op. cit. § 22.



*por el poder legislativo*". De tal forma que, según Locke, el "hombre en sociedad" se somete a las leyes "dictadas por el poder legislativo" a costa de perder su propia "libertad natural".

El llamado "estado de naturaleza" fue muy utilizado por los pensadores europeos para construir sus teorías, Locke no es la excepción. Él la utiliza y considera que en las primeras épocas de la historia de la humanidad existió el hombre en "estado de naturaleza" y define éste en el §19 como: "un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación. (...) los hombres viven juntos conforme a la razón, sin un poder terrenal, común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos."<sup>27</sup>

Según Locke, el hombre y las sociedades se han ido desarrollando a lo largo de la historia de la humanidad, pero sólo alcanza su desarrollo en las sociedades europeas. Esto se percibe claramente en su "Segundo tratado" cuando compara las poblaciones de América con las de Europa y para efectos de su teoría considera que estas poblaciones no se habían desarrollado como las sociedades europeas. Locke se imaginaba que en América no habían sociedades políticas y civiles, como él las entendía.<sup>28</sup> En su escrito considera que los pobladores originarios de América se encuentran en "estado de naturaleza", al igual que sus tierras y que no han constituido una sociedad política. Por ello, viven como viven, sin las comodidades a las que están acostumbrados los hombres en Inglaterra.

"No puede haber demostración más clara de esto que digo, que lo que vemos en vanas naciones de América, las cuales son ricas en tierra y pobres en lo que se refiere a todas las comodidades de la vida; naciones a las que la naturaleza ha otorgado, tan generosamente como a otros pueblos, todos los materiales necesarios para la abundancia: suelo fértil, apto para producir en grandes cantidades todo lo que pueda servir de alimento, vestido y bienestar; y sin embargo, por falta de mejorar esas tierras mediante el trabajo, esas naciones ni siquiera disfrutan de una centésima parte de las comodidades que nosotros disfrutamos. Y hasta un rey en esos vastos y fructíferos territorios, se alimenta, se aloja y se viste peor que un jornalero de Inglaterra."<sup>29</sup>

---

27 *Op. cit.* § 19.

28 *Op. cit.* Locke manifiesta en el §13 "Concedo sin reservas que el gobierno civil ha de ser el remedio contra las inconveniencias que lleva consigo el "estado de naturaleza", las cuales deben ser, ciertamente, muchas cuando a los hombres se les deja ser jueces de su propia causa."

29 *Op. cit.* § 41.

Cuesta aceptar que Locke tenía una opinión tan reducida de las formas de vida de los pueblos americanos, según sus biógrafos el filósofo inglés contaba con una amplia biblioteca con libros y textos sobre las colonias americanas. Locke conocía la obra del Inca Garcilaso de la Vega pues lo cita en el §14 de su Segundo Tratado. Pensamos el pensador inglés seleccionaba la información que le convenía, pues cuando menciona a los pueblos americanos no menciona a ninguna de las civilizaciones que existieron en el territorio americano y de las que se hablaba en su época. Pensamos que Locke nunca tuvo en cuenta las civilizaciones americanas ni las reconoció simplemente porque no pasaban en la construcción de su modelo de sociedad política y civil, su interés era: justificar el paso de la propiedad común a la propiedad privada como lo expresa: *“mostraré cómo los hombres pueden llegar a tener en propiedad varias parcelas de lo que Dios entregó en común al género humano; y ello, sin necesidad de que haya un acuerdo expreso entre los miembros de la comunidad.”*<sup>30</sup>

Su concepto de propiedad está vinculado al del derecho. Locke propuso los derechos a *“la vida, a la libertad y a la propiedad”*. Aunque debemos mencionar que la propiedad privada adquiere relevancia con respecto a los otros derechos como se puede constatar en su *“Segundo Tratado”*. Cuando él habla de la propiedad no sólo se refiere a la propiedad de los bienes propios o a la propiedad material y por extensión a la propiedad inmaterial, sino también el propio cuerpo forma parte de los bienes propios del hombre, es su propiedad.

Para Locke, y la antropología moderna, el hombre tiene una posición privilegiada sobre los demás seres vivos. Sostiene:

*“Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos, podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres. Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión,*

---

30 Op. cit. § 25.

al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás.”<sup>31</sup>

En su mente la propiedad tenía que ser protegida y garantizada de ahí que crea su modelo de sociedad política o sociedad civil. Locke está convencido que:

“La razón por la que los hombres entran en sociedad es la preservación de su propiedad. Y el fin que se proponen al elegir y autorizar a los miembros de la legislatura es que se hagan leyes y normas que sean como salvaguardas y barreras que protejan las propiedades de todos los miembros de la sociedad, para así limitar el poder y moderar el dominio que cada miembro o parte de esa sociedad pueda tener sobre los demás.”<sup>32</sup>

Por tanto, es necesario un Estado y un gobierno cuyo deber primordial sea: proteger y garantizar a los ciudadanos sus derechos. El pensador inglés fundamenta su teoría de estado gobierno en el consenso o conformidad de sus ciudadanos<sup>33</sup> y ello sólo es posible a través de un pacto social. El estado ejerce, de esta manera, un poder estatal, pero este poder tiene límites y el más importante es el que le fija la propiedad de los ciudadanos. El gobierno, según Locke, no puede disponer de los bienes de sus ciudadanos a su libre albedrío, la expropiación de bienes no tiene lugar y de producirse sólo puede darse en el caso del interés común y/o en el caso de necesidad nacional. En otras palabras, el Estado necesita siempre el consentimiento de los ciudadanos como lo escribe en el §139 claramente: *“el príncipe o senado, por mas poder que le asista para hacer leyes reguladoras de la propiedad entre los súbditos, jamás tendrá facultad de apartar para sí el todo, o alguna parte, de la hacienda de los súbditos sin el consentimiento de ellos.”*<sup>34</sup>

Los conceptos trabajados por Locke tienen un gran poder de convencimiento, por ejemplo, pensar que *“el estado natural”* sea superado por *“el estado social”* o que por el *“pacto social”*, los ciudadanos se sientan protegidos. Empero un estudio detallado nos permite ir más a fondo y analizar el sentido de los mismos.

---

31 Op. cit. § 27.

32 Op. cit. § 222.

33 Esto quiere decir que Locke no reconocía aquellas teorías de gobierno que no fundamentaran la legitimidad de su poder político en el consenso. Pues para Locke los hombres son ciudadanos libres y no sólo pueden sino que deben elegir a sus legisladores, pues éstos son quienes los representan en el Parlamento.

34 Op. cit. §139.

Según Locke a la tierra hay que hacerla producir. Nos dice:

“aquél que parcela una porción de tierra y mejora su vida, mediante el cultivo de diez acres, mucho más de lo que la mejoraría dejando cien acres en su estado natural, puede decirse que está dando noventa acres, al género humano; y ello es, así, porque su trabajo está proporcionándole frutos sacados de una parcela de diez acres, en cantidad equivalente a la que produciría una tierra comunal de cien.”<sup>35</sup>

Por tanto, podemos deducir que ya desde esta época la naturaleza es vista como un mero objeto y que el hombre puede someterla a su libre albedrío.

A la pregunta por qué no le interesaba a John Locke lo que *produce* una “*tierra comunal*” nos responde:

“Es cierto que en las tierras comunales de Inglaterra o de cualquier otro país en el que mucha gente con dinero y comercio vive bajo un gobierno, nadie puede cercar o apropiarse parcela alguna sin el consentimiento de todos los copropietarios. (...) la tierra restante, después de la parcelación, no sería tan buena para los demás copropietarios como lo era cuando podían hacer uso de toda ella.”<sup>36</sup>

Locke no estaba de acuerdo con el viejo orden político inglés de su tiempo y vio América como el lugar ideal donde podía concretizarse su proyecto. Es decir, con un gobierno como él lo quería; sin reyes que tuvieran poderes absolutos, con una propiedad privada y con tierras que pudieran trabajarse y cultivarse con miras hacia una agricultura comercial y no feudal, como él pensaba y calculaba. En otras palabras, Locke piensa con una racionalidad que Max Weber va a tipificarla como “*racionalidad forma*”<sup>37</sup>.

---

35 Op. cit. §37.

36 Op. cit. §35. Es interesante observar la aclaración que Locke hace “*Pues esas tierras llegaron a ser comunales mediante pacto, es decir, por la ley de la tierra, la cual no debe ser violada. Y aunque estos terrenos sean comunales con respecto a algunos hombres, no lo son con respecto a toda la humanidad; sólo son propiedad común dentro de un país determinado, o de una parroquia. Además, la tierra restante, después de la parcelación, no sería tan buena para los demás copropietarios como lo era cuando podían hacer uso de toda ella; lo cual no sucedía al principio cuando la gran tierra comunal del mundo entero empezó a poblarse.*” Ello constata su desacuerdo de Locke con el orden político social de su país.

37 Recordemos que para Max Weber un elemento importante que constituye la estructura del capitalismo fue la ascesis intramundana del protestantismo anglosajón. El desarrollo del capitalismo va a llevar a que el capitalismo moderno de fines del siglo XIX tenga como característica fundamental la “*utilización industrial racionalizada del capital y la organización racional del trabajo.*”

Su pensar calculador lo expresa claramente:

“Mas si digo que la productividad de la tierra cultivada es diez veces mayor que la de la no cultivada, la verdad es que estoy calculando muy por lo bajo; más acertado sería decir que la proporción se aproxima al ciento por uno. Pues habría que preguntarse si de verdad en las tierras salvajes de América que no han sido cultivadas y permanecen en su estado natural, sin ninguna mejora, labranza o cultivo, mil acres producen los mismos bienes utilizables para la vida, que los que producen diez acres de tierra igualmente fértil en el condado de Devonshire donde han sido cultivados. (...)”<sup>38</sup>

Locke atribuye más valor al trabajo humano que a la naturaleza. A la pregunta, ¿cómo obtener el derecho de poseer bienes? Locke responde por el trabajo. Para el pensador inglés todo hombre tiene la capacidad de crear bienes, de adquirir propiedades por el trabajo y ello le da derechos sobre ello. Por tanto, el hombre crea bienes y por el trabajo crea la propiedad privada. Según el pensador inglés:

“Cualquier cosa que él [el hombre] saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres. Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás.”<sup>39</sup>

Y añade:

“El trabajo de recoger esos frutos añadió a ellos algo más de lo que la naturaleza, madre común de todos, había realizado. Y de este modo, dichos frutos se convirtieron en derecho privado suyo. (...) El trabajo que yo realicé sacando esos productos del estado en que se encontraban, me ha establecido como propietario de ellos.”<sup>40</sup>

---

Véase el análisis del sociólogo alemán Max Weber: La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Barcelona: 1973, p. 57.

38 Op. cit. §37.

39 Op. cit. §27.

40 Op. cit. §28.

Como se observa, Locke le otorga a la naturaleza un escaso valor y está convencido que es el trabajo del hombre lo que le da valor a las cosas. Con respecto a la propiedad de la tierra escribe:

“Mas, como la cuestión principal acerca de la propiedad no se refiere hoy día [siglo XVII] a los frutos de la tierra ni a las bestias que en ella habitan, sino a la tierra misma al ser ésta la que contiene y lleva consigo todo lo demás, diré que la propiedad de la tierra se adquiere también, como es obvio, del mismo modo [por el trabajo] que en el caso anterior. (...) Este derecho suyo no quedará invalidado diciendo que todos los demás tienen también un derecho igual a la tierra en cuestión y que, por lo tanto, él no puede apropiársela, no puede cercarla sin el consentimiento de todos los demás comuneros, es decir, del resto de la humanidad.”<sup>41</sup>

Locke persiste:

“Tampoco es tan extraño como quizá pudiese parecerlo a primera vista el hecho de que el trabajo sea capaz de dar más valor a la tierra que cuando ésta era comunal; pues es el trabajo lo que introduce la diferencia de valor en todas las cosas. (...). Pues si estimamos justamente las cosas tal y como nos llegan para nuestro uso, y sumamos los diversos gastos que se han invertido en ellas, esto es, lo que estrictamente deben a la naturaleza y lo que deben a nuestro trabajo, nos daremos cuenta de que en la mayor parte de ellas el noventa y nueve por ciento debe atribuirse a nuestro esfuerzo.”<sup>42</sup>

Y más adelante dice: “*gran parte de su valor (de la tierra) lo reciben del trabajo humano que se ha invertido en ellos.*”<sup>43</sup>

Locke logra conectar sus teorías de la propiedad y del trabajo valiéndose por un lado de “*la razón*” y por otro de “*la revelación*”. Aquí cabe resaltar su destreza al tomar en cuenta el tema del trabajo, pues para los religiosos protestantes de su época el trabajo era muypreciado y en el caso de los puritanos un deber.

“Dios, cuando dio el mundo comunitariamente a todo el género humano, también le dio al hombre el mandato de trabajar; y la penuria de su condición requería esto de él. Dios, y su propia razón, ordenaron al hombre que éste

---

41 Op. cit. §32.

42 Op. cit. §40.

43 Op. cit. §42.

sometiera la tierra, esto es, que la mejorara para beneficio de su vida, agregándole algo que fuese suyo, es decir, su trabajo. Por lo tanto, aquél que obedeciendo el mandato de Dios, sometió, labró, y sembró una parcela de la tierra, añadió a ella algo que era de su propiedad y a lo que ningún otro tenía derecho ni podía arrebatarse sin cometer injuria."<sup>44</sup>

El artificio del trabajo llegó a convencer a muchos migrantes europeos, quienes decidieron emigrar al llamado "*nuevo mundo*", como colonos, dispuestos a trabajar las tierras americanas. América significaba para ellos empezar una nueva vida. Pues todo hombre que fuera libre, por su trabajo, tenía la oportunidad de alcanzar si no la prosperidad al menos cierta independencia económica. Entre los migrantes que llegaron a la América anglosajona se encontraban también los Padres peregrinos (Pilgrim Fathers oder Pilgrims), que se establecieron en las colonias inglesas, y fueron los que fundaron la primera colonia, la de Plymouth, en 1620. Muchos de ellos huían de Inglaterra, Irlanda y otros lugares con el deseo de practicar libremente su religión. Cabe resaltar aquí, que los ascetas van a tener un rol muy importante en el desarrollo de la economía y el comercio de entonces.<sup>45</sup> Además, ellos llegaron no sólo a tener el poder económico sino consiguieron el poder político en muchas colonias en la América anglosajona.

Los planteamientos teóricos de John Locke se aceptan pero la realidad nos demuestra que los mismos no pasan de ser meros constructos teóricos que desarrolla ante el desafío de construir un nuevo orden social. Tenemos que reconocer que la historia se ha desenvuelto de otra manera. Los artificios de sus teorías se desmonta al analizar la realidad del mundo en que vivimos. Justamente, es el mérito de José Carlos Mariátegui quien con su análisis e interpretación de la realidad peruana destapó todo lo que los artificios trataban de negar las evidencias.

Los pobladores de América no se encontraban "*en estado de naturaleza*" como lo plantea Locke, el grado de desarrollo que alcanzaron las culturas preincas e incas lo

---

44 Op. cit. §32.

45 Como es sabido los ascetas rechazaban toda forma de vida o placeres mundanos y pensaban que el trabajo era un deber divino, no una maldición. Además, consideraban que el trabajo les ayudaría a no caer en tentaciones y así estarían menos expuestos a no cometer pecados por sus malas acciones en la tierra. Por tanto, al cumplir con el mandato divino de trabajar alcanzarían la salvación, esa era la devoción religiosa de muchos protestantes que llegaron sobre todo a las "*Trece colonias*". De esta forma pudieron conjugar el trabajo con su fe. Cabe destacar aquí la obra del sociólogo alemán Max Weber: *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* (1904/1905), en donde su autor desarrolla la tesis de que los protestantes aportaron con su trabajo el desarrollo del capitalismo.

demuestran, ahí están las grandes obras de irrigación, las formas de trabajar la tierra y los sistemas de cultivos (Andenes) que llegaron a producir alimentos para una población, en el caso del territorio de los Incas, de más de diez millones de personas. No hay estudios que afirmen lo contrario, más bien sostienen que durante la época de los Incas no hubo hambruna, al menos ningún estudio científico lo pone en duda. La proeza de alimentar a millones de personas hay que destacarlo.

En la época de las civilizaciones americanas se desarrolló una economía sostenible. Con razón señala Mariátegui que:

“Los frutos del suelo no son atesorables. No es verosímil, por consiguiente, que las dos terceras partes fuesen acaparadas para el consumo de los funcionarios y sacerdotes del Imperio. Mucho más verosímil es que los frutos que se supone reservados para los nobles y el Inka, estuviesen destinados a constituir los depósitos del Estado. Y que representasen, en suma, un acto de providencia social, peculiar y característico en un orden socialista.”<sup>46</sup>

Creemos que no exageramos al decir que si comparamos el sistema de producción de los Incas con el sistema de producción capitalista éste último no ha exterminado la hambruna de la que padecen millones de personas.

No cabe duda que las teorías de John Locke generan dudas pues al repensarlas resaltan sus ambigüedades.

Dos mundos, dos formas de pensar, dos concepciones de vida

La comparación de dos mundos completamente ajenos que responden a realidades completamente diferentes resulta absurdo. Los pobladores de América tenían una *“alma agraria”* y su orientación económica era diferente a la de los colonos ingleses quienes desde el su llegada se dedicaron a una agricultura comercial con fines netamente lucrativos y de exportación.

Las ideas de los pensadores modernos liberales caló en la mentalidad de los colonizadores y colonos europeos. Este tipo de agricultura orientada meramente al lucro y a la explotación de ciertos productos agrícolas es la que domina el mundo, una agricultura que crece constantemente sin tener en cuenta el riesgo y los daños que produce.

---

46 José Carlos Mariátegui, op. cit. p. 82.



Mariátegui declara en su ensayo: *“La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que la vida viene de la tierra y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente.”*<sup>47</sup>

Además, escribe: *“La vida y el espíritu del indio no estaban atormentados por el afán de especulación y de creación intelectuales. No estaban tampoco subordinados a la necesidad de comerciar, de contratar, de traficar.”*<sup>48</sup>

La riqueza analítica con la que contaba Mariátegui le permite distinguir también el sentido de la libertad del pensamiento moderno y acierta cuando explica que:

*“La libertad individual es un aspecto del complejo fenómeno liberal. Una crítica realista puede definirla como la base jurídica de la civilización capitalista, (Sin el libre arbitrio no habría libre tráfico, ni libre concurrencia, ni libre industria). Una crítica idealista puede definirla como una adquisición del espíritu humano en la edad moderna. En ningún caso, esta libertad cabía en la vida inkaica.”*<sup>49</sup>

Justamente, es Locke quien aboga por una libertad individual para luego sustentar su concepción de propiedad individual. Pero esta es una *“libertad inventada”* como lo subraya Mariátegui: *“El hombre del Tawantinsuyo no sentía absolutamente ninguna necesidad de libertad individual.(....) esta libertad inventada por nuestra civilización?”*<sup>50</sup>

¿Podrían llegar a ser conmensurables estos mundos tan diferentes en su forma de pensar, que se expresa en sus sistemas de producción, en sus regímenes de propiedad? Creemos que sí. Muchos logros del mundo moderno pueden servir también para algunos de los puntos que nos plantea Mariátegui, pero no para todos.<sup>51</sup> La evidencia histórica nos demuestra, que Latinoamérica siempre ha sido vista como el lugar para explotar recursos naturales, sin embargo, actualmente se

---

47 Op. cit. 47.

48 Op. cit. p. 79.

49 Op. cit. p.p. 78, 79.

50 Op. cit. p. 79.

51 Cabe destacar el progreso tecnológico logrado últimamente con respecto a las nuevas formas de agricultura ecológica y también a las nuevas formas de explotación de energías renovables como: solar, eólica, geotérmica, de los océanos, bio-gas, bio-masa, entre otras. Ellas nos permiten otra forma de tratar los recursos naturales.

explota de una forma irracional. Desde hace años hablamos del fenómeno del extractivismo y esto no es una mera creación intelectual, abstracta o especulativa; es la reacción ante la realidad en que vivimos.

### **¿Por qué se ha llegado a esta situación?**

Pensamos que el pensamiento moderno, que no es el llamado pensamiento contemporáneo, ha contribuido a que se llegue a esta situación. Las teorías de Locke, amparadas en *“la razón natural”* y en *“las revelaciones”*, lograron convencer, por un lado, a quienes pensaban con el espíritu de la ilustración y, por otro, a los protestantes religiosos de su tiempo quienes con su trabajo hicieron posible la acumulación de la riqueza que el sistema capitalista necesitaba para activarse. Y a partir del siglo XIX los teóricos de la economía política aportaron nuevas ideas con otros factores que permitirán que se desarrolle el capitalismo.

Los seguidores de Locke se encargaron de hacer de su pensamiento una ideología, la misma que sirvió de base para consolidar los programas políticos de sus partidos. Partidos políticos que tenían como único interés primero conseguir el poder económico y después obtener el poder político. La realidad y los hechos históricos nos demuestran que desde que se puso en práctica las ideas de Locke el mundo se ha desarrollado de forma diferente.

Pensamos también que actualmente la situación agraria de muchos países en el mundo nos demuestra lo dependiente que somos, que nos dejamos llevar por un pensamiento que nos impide ver los peligros que conlleva el desarrollo de un tipo de producción que no respeta la naturaleza. Si bien es cierto que el pensamiento moderno presentó un mundo de posibilidades, éstas nunca se pusieron en tela de juicio. Fueron muy pocos los críticos que pusieron en duda estos planteamientos y fueron algunos filósofos quienes expresaron sus “sospechas” ante el pensamiento moderno. No faltaron quienes expresaron que estos planteamientos podrían desarrollarse en forma negativa.

Recordemos que según Locke a la tierra hay que hacerla producir y producir. Nos dice:

“aquél que parcela una porción de tierra y mejora su vida, mediante el cultivo de diez acres, mucho más de lo que la mejoraría dejando cien acres en su estado natural, puede decirse que está dando noventa acres, al género humano; y ello es, así, porque su trabajo está proporcionándole

frutos sacados de una parcela de diez acres, en cantidad equivalente a la que produciría una tierra comunal de cien.”<sup>52</sup>

Este pensamiento calculador siguió desarrollándose de tal forma que podemos afirmar que lo artificioso de actual pensamiento, es decir del pensamiento contemporáneo, es fruto del pensamiento lockeano. Las teorías que desarrollaron sus seguidores son teorías que ven el mundo como mera materia prima, apta para ser explotada con ayuda de la técnica. Y la técnica ha hecho posible que la agricultura contemporánea crezca de forma exponencial. Hoy en día notamos las consecuencias que significan estas formas de producción para el hombre y el medio ambiente. Aunque ya existían, desde hace unas décadas, estudios que pronosticaban los peligros de este tipo de desarrollo y de sus efectos sociales y ambientales poco se ha hecho para evitarlo.

Hay que reconocer que Mariátegui tenía razón cuando dice que:

“En contacto con una civilización maquinista, asombrosamente dotada para el dominio de la naturaleza, la idea del progreso, por ejemplo, es de un irresistible poder de contagio o seducción. Pero este proceso de asimilación o incorporación se cumple prontamente sólo en un medio en el cual actúan vigorosamente las energías de la cultura industrial.”<sup>53</sup>

Conocemos las consecuencias de una “civilización maquinista”. José Mujica ha advertido sobre los límites medioambientales y el peligro de la política de crecimiento. Sostiene que: “Los Gobiernos están desesperados por crecer y caminamos hacia el desastre porque los recursos no son infinitos. (...) El sentido progresista de la vida es una necesidad para la supervivencia de la especie”.<sup>54</sup> Y afirma que el capitalismo: “Ha domesticado a la ciencia y la ha puesto a trabajar para explotar la tecnología y aumentar la productividad”.<sup>55</sup>

Actualmente para sobrevivir, según la lógica de la globalización, los empresarios agrícolas, es difícil hoy en día hablar de campesinos, tienen dos alternativas o hacen producir la tierra cada vez más y más o dejar de hacerla producir. Optar

---

52 John Locke, op. cit. § 37.

53 José Carlos Mariátegui p. 344.

54 José Mujica. Declaraciones del ex presidente uruguayo en la entrega de premios de la Fundación Abogados de Atocha en Madrid. Artículo de eldiario.es 24.08.2018. :“España e Italia vomitaron millones de inmigrantes y se han olvidado rápido de su historia”. [www.eldiario.es/economia/Mujica-Uruguay-inmigrantes-Espana-Italia\\_0\\_807019488.html](http://www.eldiario.es/economia/Mujica-Uruguay-inmigrantes-Espana-Italia_0_807019488.html)

55 José Mujica, op. cit. Artículo de eldiario.es 24.08.2018.

por la primera supone usar pesticidas, fertilizantes y eso significa aniquilarla la naturaleza, Glucosat es el mejor ejemplo que tenemos. Elegir la segunda no significa tomar esta alternativa literalmente sino considerar la tierra como fuente de vida.<sup>56</sup> Hay numerosos estudios científicos que acreditan que se puede hacer producir la tierra ecológicamente.

En el caso de la explotación de los recursos naturales se puede optar por energías renovables o sustentables, por ejemplo invertir en energía solar y no en las fósiles. Además, una vez instalada la infraestructura los gastos de inversión se reducen y resulta económico. En fin, lo que está en juego es la salud humana y la salud ambiental.

### **¿Qué alternativas tenemos?**

Mariátegui acertó con su crítica al considerar que la economía colonial española fue incapaz de sustituir la economía incaica. No se trata de tomar el sistema incaico como modelo económico, lo que se trata es de reflexionar sobre sus formas de producción, sus sistemas de regadíos, sus modos de trabajar la tierra, su forma de producción ecológica.

“Contra todos los reproches que –en el nombre de conceptos liberales, esto es modernos, de libertad y justicia– se puedan hacer al régimen inkaico, está el hecho histórico –positivo, material– de que aseguraba la subsistencia y el crecimiento de una población que, cuando arribaron al Perú los conquistadores, ascendía a diez millones (...).”<sup>57</sup>

Por ello, es importante desarrollar propuestas que contra resten esta ideología dominante, propuestas con miras a crear nuevos modelos económicos. Mariátegui no era partidario ni de los calcos ni de las copias más bien era partidario de la obra creadora y ésta tenía que ser propia, original, auténtica. Mostró el camino y tiene

---

56 Habría que tener en cuenta también la sabiduría de los pueblos ancestrales. En un encuentro entre un “sabio” de las culturas originarias de la América del Norte y un representante de los primeros colonos el sabio aborigen le dice: *“El hombre blanco es ingenuo ... nosotros, hijos de esta tierra, sabemos que todas las cosas están conectadas, como lo lazos de sangre que conectan a una familia. Cualquier cosa que le pase a la Tierra, le pasa a los hijos e hijas de la Tierra. El hombre no teje la trama de la vida; es simplemente un hilo más en ella, lo que le haga a la Tierra se lo hará a sí mismo”*. Véase: Alfonso Reyes A. “Características del pensamiento moderno.” “On line” 24.2011. <https://www.portafolio.co/opinion/redaccion-portafolio/caracteristicas-pensamiento-moderno-152670>

57 José Carlos Mariátegui, op. cit. p. 55.

el mérito de dar voz y espacio a pensamientos ancestrales que aún no han sido superados en cuanto al cuidado de la naturaleza y desarrollo de una economía sostenible de respeto a los hombres y a la naturaleza.

Como seres humanos cuya finalidad es la conservación de la especie no nos queda más que pensar ante los retos del siglo XXI y resolver nosotros mismos nuestros problemas que son los problemas de los otros. La responsabilidad por el daño ambiental que causamos debemos asumírselos todos. Consideramos que el futuro debe tener en cuenta también algunas tradiciones y ello no debe significar que tengamos que regresar al pasado. Existen también en otros continentes referencia de formas de producción y economías ecológicas que sirvieron para alimentar a sus poblaciones sin deteriorar el medio ambiente. Si queremos tener un futuro y si para ello tenemos que considerar algunas tradiciones, previamente estudiadas científicamente, entonces hay que mantenerlas; ello es razonable.

Tenemos que ser conscientes de los daños que produce al medio ambiente la forma de explotación de los recursos naturales, la acelerada industrialización y el crecimiento exponencial de nuestro tiempo. Pero tampoco debemos dejar de considerar el daño que causa nuestra forma de consumir, la sociedad contemporánea es una sociedad consumista. Los hechos prueban lo que muchos continuadores de John Locke se obstinan en negar. No hay que evadir la realidad.

Nuestros tiempos exigen alternativas ecológicas y una economía saludable por y para la conservación del medio ambiente y el bienestar de todos. Hay que aprender a vivir ante la nueva realidad que afrontamos o afrontaremos los próximos años. Hay que tener presente que el capitalismo no ha eliminado ni la pobreza ni la hambruna, más bien especula con ellas.

La realidad no siempre coincide con teorías que se valen de artificios. Defender lo indefendible de una teoría la convierte en una ideología. Un estudio de la realidad como el de los "Siete ensayos" lo destapa todo.

Distingamos, el pensamiento de Locke es un pensamiento liberal, especulativo, calculador, defiende teóricamente los derechos individuales, sobre todo el derecho a la propiedad privada y se mantiene firme ante todo poder absoluto o arbitrario. Recurrió a todo tipo de artificios para construir teorías, pero sus teorías responden a intereses de ciertos grupo políticos y religiosos de su época. De esta forma grupos minoritarios obtuvieron derechos y justificaron, primero su posesión y después la propiedad de tierras en territorios americanos. Primaron los intereses políticos y económicos en lugar de los "*derechos del mundo*". Locke fue un pensador por encargo.

En cambio, el pensamiento de Mariátegui es un pensamiento social y crítico ante las formas y sistemas de dominación que se desarrollaron a lo largo de la historia del Perú. Estos sistemas de dominación mantienen a los hombres cautivos de los sistemas de poderes económicos y políticos que controlan todos los sectores de la vida de los hombres y los oprimen. Mariátegui entendió que en las sociedades milenarias americanas no existió el afán de especulación porque no existió la propiedad privada. Apeló a las nuevas formas de pensar que distinguían entre lo sustancial y lo superfluo. Acierta al permitir el acceso a las formas de pensamientos ancestrales aún existentes en su época que formaban parte del Perú, que los intelectuales rechazaban. Para Mariátegui, estas formas de pensamiento habían generado un estilo de vida, eran auténticas, que no podían dejar de tenerse en cuenta. No debe llamarnos la atención ya que Mariátegui había emprendido el camino hacia la búsqueda de un pensamiento original, autónomo. Podemos concluir en que el pensamiento de Mariátegui es un pensamiento orientado en la verdad y la verdad se orienta en el bien del mundo: el buen vivir.

### **Una forma de pensamiento impuesto afecta al mundo en su totalidad.**

Es muy habitual escuchar de los políticos decir que tal o cual país vive con cifras de productividad que son propias de los países del llamado "*Tercer Mundo*" y por eso no es posible alcanzar el nivel de vida de los países industrializados o del "*Primer mundo*". Por tanto, hay que pensar en una economía que nos permita elevar nuestro crecimiento y consumo. No cabe duda que estas son las consecuencias del pensamiento moderno occidental. No son pocos quienes defiende este pensamiento y lo han convertido en una ideología. Esta ideología dominante le permite a ciertos grupos mantener la dominación no sólo política sino también económica y cultural sobre otros países. No exageramos en nombrarla "*ideología perversa*" con consecuencias imprevisibles para el futuro de la humanidad y del planeta.

Permítanme retomar lo que hace exactamente diez años, con motivo de los ochenta años de los "*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*", tomé como ejemplo: "*El caso de Lehman Brothers*", conocido también como el gran "*crac económico*" que desató la última crisis mundial. Actualmente, "*El caso de Lehman Brothers*" es el tema de todas las tertulias en Alemania y en Europa, en donde especialistas tratan de explicar lo que pasó. Lo cierto es que afectó la vida de millones de personas, sobre todo, fue una crisis muy dolorosa para quienes tenían que pagar sus hipotecas, muchas de ellas perdieron todo debido a la burbuja inmobiliaria; el número de suicidios se incrementó en algunos países europeos. Los gobiernos tuvieron que rescatar y ayudar a las entidades bancarias por las obligaciones de deuda que tenían pero en realidad los que pagaron, aún pagan y seguirán pagando son los ciudadanos. Paradójicamente estos ciudadanos son

los contribuyentes del sistema; un sistema que domina y perjudica al mundo. No se descarta que vuelve a producirse otro "*crac económico*". A pesar de la crítica al sistema financiero y la insistencia a que esta forma de desarrollo no lleva a nada bien, la mayoría de las personas no están conscientes de las consecuencias que el sistema trae consigo. Al parecer hay cosas que se repiten cíclicamente a lo largo de la historia de la humanidad, también los errores.

Tenemos noticias de crisis económicas y financieras desde fines del siglo XVIII, pero las últimas no son más que la materialización de la deshumanización del mundo. Todo el sector financiero actúa en esta forma. La bolsa de valores, la emisión de acciones, los fondos de inversión, la comercialización de materias primas, etc. Sin duda el actuar bajo el lema "*se consigue dinero invirtiendo dinero*" o "*crear riquezas para aumentar la propiedad*" sin pensar en las consecuencias que trae consigo ha llevado a que se desarrolle un capitalismo salvaje e inhumano que pone en peligro la vida del mundo.

Las crisis de los últimos años no es más que el reflejo de la primitividad del pensamiento contemporáneo que ha producido esta catástrofe y que se puede considerar como los restos de la filosofía del pensamiento moderno.

Tenemos que aceptar que al lado de nuestro avance tecnológico se ha formado un pensamiento muy primitivo con el cual vamos a destruir nuestro mundo. Es tiempo de llevar nuestro entendimiento filosófico al mismo nivel que nuestra tecnología y leer a José Carlos Mariátegui. Por que debemos afirmar y constatar hoy, como lo hizo Mariátegui en su tiempo, que el "*Problema de la tierra*" sigue constituyendo un problema central para el mundo, expuesto a los peligros que el sistema impone que no respeta los derechos del mundo.

Los "*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*" de José Carlos Mariátegui no sólo deben leerse como ensayos de interpretación de la realidad peruana, sino como la obra en que Mariátegui plantea sus ideas centrales de su pensamiento. Un pensamiento claro, a la luz de la filosofía y la ciencia con una fe e ideales con miras a un futuro con esperanza.

## **Bibliografía**

HEIDEGGER, Martin. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.

HUSSERL, Edmund G. A. Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie. Weinheim: Beltz Athenäum Verlag, 1995.

LOCKE, John. Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil, trad. Carlos Mellizo. [http://cinehistoria.com/locke\\_segundo\\_tratado\\_sobre\\_el\\_gobierno\\_civil.pdf](http://cinehistoria.com/locke_segundo_tratado_sobre_el_gobierno_civil.pdf)

MARIÁTEGUI, José Carlos. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Lima: Empresa Editora Amauta, 1999.

MUJICA, José. "España e Italia vomitaron millones de inmigrantes y se han olvidado rápido de su historia" "On line": [http://www.eldiario.es/economia/Mujica-Uruguay-inmigrantes-Espana-Italia\\_0\\_807019488.html](http://www.eldiario.es/economia/Mujica-Uruguay-inmigrantes-Espana-Italia_0_807019488.html)

QUIJANO, Aníbal. El marxismo en Mariátegui: Una propuesta de racionalidad alternativa. En: El marxismo de José Carlos Mariátegui. Lima: Empresa Editora Amauta, 1995.

QUIJANO, Aníbal. Padre de la Colonialidad del Poder. Entrevista de Eduardo Arroyo Laguna. S.f. [http://www.urp.edu.pe/urp/pdf/anibal\\_quijano.pdf](http://www.urp.edu.pe/urp/pdf/anibal_quijano.pdf)

REYES A., Alfonso. Características del pensamiento moderno. "On line" 24/05/2011. <https://www.portafolio.co/opinion/redaccion-portafolio/caracteristicas-pensamiento-moderno-152670>

WEBER, Max. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Barcelona: Península, 1973, Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Tübingen: Mohr, 1934.



EVOLUCIÓN ECONÓMICA. EL PROBLEMA DEL INDIO.  
EL PROBLEMA DE LA TIERRA

A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA  
NOS SETE ENSAIOS

**Renata Bastos da Silva<sup>1</sup>**

Universidade Federal do Rio de Janeiro. UFRJ.

Ao colocar em pauta o debate em torno da relação entre *opinião e revolução*, orientada por uma política de frente antifascista que recorreu à *crítica da economia política* para estruturar suas bases, a revista *Amauta* lançou sementes as quais germinaram em obras que consolidaram esse caminho. Destaca-se como figura maior o segundo livro de Mariátegui: *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*.

Em 1928, *Sete ensaios surge* num contexto de *antessala* de uma das maiores crises do mercado de capital que emergira no Norte do mundo abalando, a princípio, as principais economias capitalistas – alastrando-se depois pelas demais. Referimo-nos as crises do mercado de valores de Nova York ocorrida em outubro de 1929, sob o Governo do republicano Herbert C. Hoover. Esta foi uma consequência da desenfreada especulação do mercado de capitais americano, bem como da obstinação do Governo em manter as barreiras alfandegárias<sup>2</sup>.

Observamos, que essa publicação interpretou a realidade peruana fortemente influenciada pelas ideias de Marx, principalmente suas obras *Para a crítica da economia política* e *O Capital*<sup>3</sup>. Portanto, o fio condutor

---

1 Professora adjunta do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional – IPPUR – da Universidade Federal do Rio de Janeiro. UFRJ. renatabastos@ippur.ufrj.br

2 Ver Mariátegui, J. C. La crisis de los valores em Nueva York y la estabilizacion capitalista. In: *Figuras y aspectos de la vida mundial*. (Tomo III), 6ª ed. Lima: Editora Amauta, 1987. (Ediciones Populares de las Obras Completas de J. C. M. v. 18). p. 116 – 117. Publicado em *Mundial*, Lima, 22 de novembro de 1929.

3 Marx, Karl. *O Capital*. Tradução Reginaldo Sant’Anna. 13ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989. Para a crítica da economia política. In: *Manuscritos econômicos-filosóficos e outros textos escolhidos*. Seleção de José Arthur Giannotti. Tradução Leandro Konder. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os pensadores). 107-138.

dos estudos de Mariátegui foi à análise da produção social da própria vida, onde os homens contraem relações sociais de produção. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base dela sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política. Consequência, o modo de produção da vida material condiciona o processo geral de vida social, política e espiritual.

Por conseguinte, sob essa perspectiva nos *Sete ensaios* Mariátegui fez um exame minucioso da economia, do índio, da terra, da educação, da religião da região, e da literatura peruana.

Destacamos ainda que essa obra singular nasceu numa conjuntura em que no plano interno a economia e a política eram hegemonizadas pelos *gamonales*. Segundo Mariátegui, o conceito de *gamonalismo* não quer designar somente uma categoria social e econômica: a dos latifundiários ou grandes proprietários agrários. Designa um fenômeno. O *gamonalismo* não é representado unicamente pelos *gamonales*, propriamente dito. Compreende uma vasta hierarquia de funcionários, intermediários, agentes, parasitas, etc. O índio alfabetizado transforma-se no explorador de sua própria raça, porque se coloca a serviço do *gamonalismo*. O fator principal do problema é a hegemonia da grande propriedade semifeudal na política e o mecanismo do Estado<sup>4</sup>.

Os sete temas escolhidos para serem abordados estão ligados e relacionados com essa realidade, a exploração do exclusivo agrário; desde a Conquista até a República passando pela Independência peruana.

Esses temas foram frutos de recorrentes debates na revista *Amauta*. Desses podemos distinguir os seguintes ensaios publicados: *A evolução da economia peruana*<sup>5</sup>, *O costume indígena e o Direito*<sup>6</sup>, *O problema da terra no Peru*<sup>7</sup>, *O processo da instrução pública no Peru*<sup>8</sup>, *"A agonia do cristianismo" por Miguel de Unamuno*<sup>9</sup>,

---

4 Cf. Mariátegui, J. C. O problema do índio. In: *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. Tradução: Salvador Obiol de Freitas e Caetano Lagrasta. Prefácio de Florestan Fernandes. São Paulo: Alfa & Omega, 1975. p. 22.

5 Mariátegui, J. C. *Amauta*, Lima, n. 2, ano I, out. 1926.

6 Romero, Emilio. *Amauta*, Lima, n. 14, ano II, abr. 1928.

7 Mariátegui, J. C. *Amauta*, Lima, n.ºs. 10, 11 e 16, ano II, dez. 1927. jan. 1928.

8 Mariátegui, J. C. *Amauta*, Lima, n.ºs. 14, 15 e 16, ano II, abr. maio – jun. jul. 1928.

9 Mariátegui, J. C. *Amauta*, Lima, n. 1, ano I, set. 1926.

*Regionalismo e centralismo*<sup>10</sup>, “O novo poema e sua orientação para uma estética econômica” por Magda Portal<sup>11</sup>.

Logo na advertência de seu livro, Mariátegui deixou claro que seu objetivo era traçar a crítica da economia política da aristocracia peruana<sup>12</sup>. Mas, pretendia ir além, apontando o caminho da *revolução passiva* peruana e a saída para se evitar a eminente crise econômica no panorama internacional. O pensador peruano inicia assim sua advertência:

Agrupo neste livro, organizado e anotado ao longo de sete ensaios, os trabalhos que publiquei em *Mundial e Ama uta* acerca de alguns aspectos essenciais da realidade peruana. Da mesma maneira que *La escena contemporânea*, não é este, um livro orgânico. É melhor assim. Meu trabalho desenvolve-se segundo a vontade de Nietzsche, que não amava o autor devotado à produção intencional, deliberada de um livro, mas aqueles cujos pensamentos formavam um livro espontânea e inadvertidamente. (Mariátegui, J. C., 1975, p. XXI).

Nesta perspectiva, a referência ao aristocrata alemão Nietzsche<sup>13</sup>, permite-nos capturar a direção da crítica que Mariátegui fez a oligarquia peruana ao longo de seu livro. Uma aristocracia herdeira da beligerância dos cavaleiros espanhóis e que, portanto, resistia as transformações do *fáustico* mundo industrial, principalmente as mudanças oriundas da Inglaterra – cujo mundo medieval havia sido destruído pelas ideias da Revolução de 1640<sup>14</sup> - e dos EUA.

A citação de Nietzsche na epígrafe é apenas um indicador dos tempos onde não se busca mais o sistema, ou seja, se renuncia a desconstruir uma inútil e improvável “teoria geral”. E se funda, aproximando-se do pensamento de Gramsci, uma nova forma de mudança, em que as transformações se operam na “estrutura” (nas relações sociais de produção), por meio de um processo molecular e não necessariamente pela iniciativa das forças antagonistas fundamentais<sup>15</sup>. Nesse

---

10 Mariátegui, J. C. *Amauta*, Lima, n. 4, ano I, dez. 1926.

11 Fuente, Nicanor A de la. *Amauta*, Lima, n. 24, ano III, jun. 1929.

12 Essa perspectiva se estenderia para a crítica da economia ibero-americana a partir da década de 1960 quando surgem as primeiras publicações estrangeiras dos Sete ensaios.

13 Nietzsche, Friederich (1844 – 1900): Filósofo e escritor alemão, cujo pensamento influenciou na filosofia moderna.

14 Cf. Hill, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a Revolução inglesa de 1640*. Tradução, apresentação e notas de Renato J. Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

15 Cf. Gramsci, Antonio. Americanismo e fordismo. In: *A Maquiavel, a política e o Estado Moderno*, op. cit. p. 375-413.

sentido, a menção que Mariátegui fez as ideias de Nietzsche, bem pode sinalizar em favor de uma revolução permanente das condições de produção da vida.

Não obstante, aludimos que Mariátegui não foi um seguidor de Nietzsche. Ao contrário, o marxismo de Mariátegui era radicalmente crítico ao seu aristocratismo. O pensador peruano seguia não a Nietzsche, mas ao Lênin das fórmulas drasticamente sintetizadoras, presentes no conjunto de suas análises de conjuntura, passando estas a configurar, na mente de Mariátegui, como uma riqueza de análise e de reflexões específicas<sup>16</sup>.

A outra referência de advertência que se encontra nos *Sete ensaios* foi a seguinte: “Meu pensamento e minha vida constituem uma só coisa, um único processo. E se algum mérito espero e reclamo que me seja reconhecido é o de – também conforme um princípio de Nietzsche – meter todo meu sangue em minhas ideias. (Mariátegui, J. C., 1975, p. XXI)”.

Esta alusão é, na verdade, a demonstração da previdência do argumento de Marx a respeito da tradição da filosofia clássica alemão. Como Marx, Nietzsche está ali para derrubar a confiança ingênua do pensamento em sua própria autonomia, e principalmente toda a espiritualidade ascética que desvia os olhos com horror diante do sangue e das lutas, onde realmente nascem as ideias.

A esse domínio de sangue e luta se contrapõe as ideias consoladoras da história. O sangue e luta de Marx desmascaram a origem imaculada das nações, e o acaso de suas funções. Os valores morais “elevados” são o fruto manchado de sangue e luta, de uma história bárbara de dívidas e barbárie – conforme Walter Benjamin<sup>17</sup> -, torturas, obrigações e vinganças, todo o processo de horror pelo qual este “pré-humano” foi sistematicamente violentado e debilitado para tornar-se aceitável para a sociedade civilizada da pré-história da humanidade.

Assim caracterizou-se a Conquista espanhola no Peru e, deste modo, se constituiu a economia colonial peruana. Mariátegui em seus *Sete ensaios* parte da análise da estrutura econômica do Peru, desde a economia colonial até o

---

16 Segundo Marinho, Ricardo. Souza, Vagner G. de. Estrella, Rodrigo. Nietzsche después de Mariátegui. In: *Boletim informativo Amauta y su Época*, n. 2. Lima, mar, 1997. Ano II. p. 11. Este ensaio foi motivado como resposta ao artigo de Schutte, Ofélia. Nietzsche, Mariátegui y socialismo. Un caso de “Marxismo Nietzscheano” em el Peru In: *Boletim informático Amauta y su Época*, n. 1. Lima, out, 1996. Ano II. p. 21 – 23.

17 Benjamin, Walter. Sobre o conceito da História. In: *Magia e técnica, arte e política*, op. cit. p. 222 – 232.

caráter da economia peruana nos anos de 1920. Por conseguinte, iniciou seu exame da realidade peruana com uma interpretação sobre a economia. Para avaliar o nascimento do *longo século XX*, o autor principiou determinando os desdobramentos do “*longo século XVI*”<sup>18</sup>.

Não obstante, o tema anunciado por Mariátegui no princípio do ensaio acerca da economia e que percorreria todos os outros dos *Sete ensaios* foi à questão espacial; salientando as relações de produção que lá se desenvolvem. O problema espacial foi considerado do ponto de vista da colonização ibérica espanhola não se associando à experiência portuguesa. Todavia, é enorme o escopo ibérico espanhol. Sendo que, para Mariátegui foi no plano da economia onde melhor se percebeu até que ponto a Conquista cingiu a história do Peru. Para demonstrar isso, recorreu às ideias de Piero Gobetti<sup>19</sup>, logo na primeira nota dos *Sete ensaios*:

Comentando Donoso Cortés, o saudoso crítico italiano Piero Gobetti qualifica a Espanha como ‘um povo de colonizadores, de buscadores de ouro, que não hesitam em fazer escravos no caso de necessidade’. É preciso corrigir Gobetti, que considera colonizadores àqueles que foram apenas conquistadores. (Mariátegui, J. C., 1975, p.4).

Mariátegui, assim, aponta o significado da abrupta ruptura com uma estrutura social cuja propriedade agrícola comunal era à base da sociedade, como no Império Inca. A sociedade indígena e a economia incaica foram desagregadas e aniquiladas pelo golpe da Conquista.

Na perspectiva de compreender as consequências da Conquista, um problema inicial a ser enfrentado, a saber, é o parâmetro demográfico a ser utilizado na estimativa populacional, no qual se descrevem as características de uma coletividade. Esse ponto havia sido levantado por Keynes quando fez sua análise a respeito do contingente de população europeia, pouco antes da Primeira Guerra Mundial<sup>20</sup>.

18 Arrighi, Giovanni, *O Longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo*. UNESP, Rio de Janeiro, 1995. p. 218.

19 Gobetti, Piero (1897 – 1926): Jornalista italiano. Ver Mariátegui, J. C. Piero Gobetti. In: *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. 11ª ed. Lima: Editora Amauta, 1988b. (Ediciones Populares de las Obras Completas de J. C. M. v. 3). p. 133 – 137.

20 No livro de KEYNES, J. M. *Las consecuencias económicas de la paz*, Tradução castellana de Juan Uña, revisão de Lluís Argeni. Barcelona: Editorial Crítica. Grupo editorial Grijalbo, 1991.p. 15 – 17.

Keynes examina, particularmente, o crescimento populacional ocorrido na Alemanha e Rússia. Na Alemanha demonstrou-se um grande aumento, entre 1870 e 1914 a população passou de 40 milhões habitantes para cerca de 69 milhões. Segundo o economista inglês, isso só foi possível devido a uma ampla transformação da estrutura econômica do país. De agrícola e, particularmente, autossuficiente, a Alemanha transformou-se numa imensa e complexa máquina industrial, dependente, para seu funcionamento do equilíbrio de muitos fatores, internos e externos.

Consequentemente, Keynes destaca que o desenvolvimento do sistema alemão permitiu que a Europa Central se tornasse um extraordinário centro de população. Como exemplo, aborda principalmente, o caso da Rússia.

A Rússia europeia, de acordo com Keynes, aumentou sua população em grau ainda maior que a Alemanha – de menos de 100 milhões em 1890 para aproximadamente 150 milhões quando estourou a Guerra. O objetivo de Keynes ao estudar esses dois casos era tornar notável que os grandes acontecimentos da História se devem frequentemente a mudanças seculares no desenvolvimento da população e a outras causas estruturais.

No entanto, voltemos a nos concentrar na definição das áreas importantes para cercar nosso ponto de investigação. No caso peruano Mariátegui enfatizou as mudanças ocorridas na economia, com o desmantelamento do Império Inca, qualificando seu modo de organização social e produção; bem como, o começo árduo e complicado processo da constituição de uma nova economia.

Até a Conquista, desenvolveu-se no Peru uma economia que brotou espontânea e livremente do solo e da gente local. A produção para subsistência abundava, enquanto a população crescia. Os trabalhos coletivos, o esforço comum, se empregavam frutuosamente em seus fins sociais. Mariátegui destacou que o Império ignorou radicalmente o problema de Malthus. Observamos que Keynes também distinguiu as ideias de Malthus ao analisar a psicologia da sociedade europeia do período anterior a Primeira Guerra Mundial<sup>21</sup>. Em seus escritos tanto Keynes, como Mariátegui estavam preocupados em evidenciar que não basta reconhecer que a população cresce numa proporção maior que a economia, o que importa é compreender o mecanismo das bases da economia.

De acordo com Mariátegui “No Império dos Incas – agrupação de comunidades agrícolas e sedentárias – o mais interessante era a economia. Todos os testemunhos

---

21 Idem. p. 20.

históricos coincidem na afirmação de que o povo incaico – laborioso, disciplinado, panteísta e singelo – gozava de bem-estar material. (MARIÁTEGUI, J. C., 1975, p.3)”.

O período do Império Inca corresponde a primeira etapa da divisão social do trabalho, a da propriedade comunal. Nesta etapa a estrutura social baseava-se no desenvolvimento e modificação do grupo de parentesco e de sua divisão interna de trabalho<sup>22</sup>.

Os conquistadores espanhóis destruíram, sem poder naturalmente substituir essa formidável máquina de produção. Repartiram-se as terras e os homens, sem ao menos perguntar por seu destino como força e meio de produção. Mariátegui ainda advertiu que:

O Vice-reinado assinala o começo difícil e complexo processo de formação de uma nova economia. Neste período, a Espanha esforçou-se para dar uma organização política e econômica à sua imensa colônia. Os espanhóis começaram a cultivar o solo e a explorar as minas de ouro e prata. Sobre as ruínas e os resíduos de uma economia socialista, lançaram as bases de uma economia feudal. (Mariátegui, J. C., 1975, p.4).

Cabe realçar que no feudalismo a área rural e não a cidade é o ponto de partida da organização social. E a divisão do trabalho estava relativamente pouco desenvolvida, mas expressava-se, principalmente, na rígida separação dos vários “estamentos”, qual sejam: príncipes, nobres, clero e camponeses na área rural; mestres, oficiais, aprendizes e, eventualmente, a plebe dos jornaleiros nas cidades<sup>23</sup>. No entanto, para se desenvolver as bases de uma economia feudal, a Espanha não enviou ao Peru – como de resto o fez com as suas outras colônias – uma densa massa colonizadora.

Para definir o tipo de colonização empreendida pelos espanhóis, Mariátegui destacou que:

A fraqueza do império espanhol consistiu precisamente em seu caráter e estrutura de empresa militar e eclesiástica, e não política econômica. Nas colônias espanholas não desembarcaram, como nas margens de Nova Inglaterra, grandes grupos de pioneers. À América espanhola vieram

---

22 Hobsbawm, Eric. Introdução. In: MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Tradução de João Maria revista por Alexandre Addor. 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra. 1985. p. 29.

23 Hobsbawm, Eric. Introdução, op.cit. p. 31.

apenas Vice-reis, cortesãos, aventureiros, frades, doutores e soldados. Não se formou, por isto, no Peru, uma verdadeira força de colonização. (Mariátegui, J. C., 1975, p.4).

Essa análise comparativa que Mariátegui fez entre o *pioneer* que se instalou no Norte do Continente Americano e o *pioneer* espanhol é muito importante. Está nesse exame as raízes do capitalismo *tardio* da América Ibérica.

Na América do Norte os *pioneers* empreenderam, desde o início da colonização, uma condição preliminar; qual seja, não existirem classes numerosas sem uma função essencial no mundo da produção, isto é, classes totalmente parasitárias. Propiciando, deste modo, a implantação de pequenas unidades produtivas agrárias que representariam as bases para o desenvolvimento de um capitalismo *maduro*. O *pioneer* da Nova Inglaterra era o puritano expulso da Europa por uma revolta religiosa que constituiu a primeira afirmação burguesa. Os Estados Unidos surgiram assim de uma manifestação espiritual da burguesia, isto é, do capitalismo. Na política isso ficou determinado com a *Guerra de Secessão* (1861 – 1865) que resultou na abolição da escravidão e conseqüentemente na afirmação do capitalismo nos EUA<sup>24</sup>.

Por outro lado, o *pioneer* espanhol trouxe o peso da *tradição* ibérica, que se caracteriza pela existência de classes parasitárias. Essas sedimentações passivas que iriam prolongar a transição de uma economia constituída sob bases feudais, como o caso a peruana, para uma cujas bases é a separação entre *trabalho* e *condições objetivas de produção*. Nesse aspeto, deve-se realçar que o elemento interno da sociedade feudal do qual deriva o capitalismo, e que impulsiona as mudanças no mundo da produção, é o espaço da cidade - especialmente o trabalho dos mercadores e artesãos da cidade.

Por isso, Mariátegui descreveu a população de Lima – que desde a colonização até os dias atuais é a cidade mais importante do Peru -, durante o período colonial. Seu espaço físico era ocupado por uma pequena corte, uma burocracia, alguns conventos, inquisidores, mercadores, criados e escravos<sup>25</sup>. Lima era a cidade onde

---

24 Cf. Mariátegui, J. C. El destino de norteamérica. In: *Defesa del Marxismo*. 13ª ed. Lima: Amauta, 1987. (Ediciones Populares das Obras Completas de José Carlos Mariátegui, v. 5). p. 145 – 150. Ver também MARIÁTEGUI, J. C. O fator religioso. In: *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, op. cit. p. 113 – 135.

25 Quanto à cidade de Lima e seu desenvolvimento econômico e social ao longo da história peruana ver Mariátegui, J. C. Regionalismo e centralismo. In: *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, op. cit. p. 137 – 161.



a maior parte dos proprietários de terras, os *gamonales*, gastavam a renda que auferiam da terra. Em torno de algumas dezenas de milhares de famílias dos *gamonales*, de maior ou menor importância econômica, com as suas cortes de servos e lacaios, é que se organizava a vida prática de uma parte ponderável da cidade, com as suas indústrias artesanais, seu comércio ambulante, e com a pulverização incrível da venda de mercadorias e serviços entre os desempregados que circulavam pelas ruas<sup>26</sup>.

No entanto, ao *pioneer* espanhol, segundo Mariátegui, carecia, ademais, de atitude para criar núcleos de trabalhos. De acordo com o pensador peruano, somente os jesuítas, com orgânico positivismo, mostraram no Peru, como em outras terras da América, uma atitude de criação econômica. Os colonizadores se preocuparam quase unicamente com a exploração do ouro e da prata peruanos, que eram encontrados na Serra, e, para tanto utilizaram mão de obra indígena aplicando a *mais-valia absoluta*<sup>27</sup>. Para o trabalho nas fazendas litorâneas, recorreu-se à importação de escravos negros; portanto, Mariátegui evidenciou que aos elementos e características de uma sociedade feudal, acrescentaram-se elementos e características de uma sociedade escravistas.

Essas foram as bases históricas da economia peruana; no século XIX ocorreu um fato político que fundaria uma nova etapa para esta sociedade peruana. Trata-se da proclamação da Independência e subsequentemente a constituição da República. Na Independência como na Conquista a economia foi extraída de um fato político e militar. Mariátegui ressaltou que a revolução de Independência sul-americana foi inspirada e movida pelos interesses da população *criolla* e, ainda, da espanhola, muito mais do que pelos interesses da população indígena<sup>28</sup>. O pensador peruano advertiu que naquele momento a economia colonial transformava-se, aos poucos, numa economia burguesa; entretanto, no contexto do mundo não deixava de ser uma economia colonial.

A Independência consistiu, na Ibero-América, numa ruptura real, pondo todo um subcontinente diante do imperativo de fazer história, e se o liberalismo político

26 Uma análise sobre a constituição da sociedade em volta da economia da cidade ver Gramsci, Antonio. Americanismo e fordismo In: *A Maquiavel, a política e o Estado Moderno*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. p. 375 – 413. Como também Carvalho, Maria Alice R. de. Uma Nápoles Carioca. In: *Quatro vezes cidade*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1994. p. 123 – 125.

27 Mariátegui, J. C. Esquema da evolução econômica, In: *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, op. cit. p. 15.

28 A respeito do papel do índio na sociedade peruana ver MARIÁTEGUI, J. C. O problema do índio. In: *Sete ensaios da realidade peruana*. op. cit. p. 21 – 31.

tinha sido a ideia-força do movimento, agora seria traduzido em instituições que se sobreporiam a uma realidade social adversa, quando não incompatível com ele – como no caso do trabalho escravo ou servil. Mas seria ele, e sua adesão aos objetivos de civilização do Ocidente, ou a desordem do poder local sob o império dos caudilhos. O liberalismo político nasce, portanto, sob o estigma da ordem e da autoridade, com a função de fornecer sustentação ideal ao estabelecimento de um Estado nacional, e não para consagrar a liberdade<sup>29</sup>.

O liberalismo peruano, segundo Mariátegui, é débil e formal no plano econômico, político, como também no religioso. Contudo, para compreender tal debilidade é necessário examinar os caminhos e descaminhos do liberalismo econômico que hegemonizou o mundo naquele período no qual as colônias ibéricas proclamavam sua Independência. Portanto, voltemos a recorrer ao ensaio de Keynes sobre o tema: *O fim do "laissez-faire"* (1926).

Neste ensaio o economista inglês descreveu as necessidades e a origem do liberalismo econômico, que por conveniência denominou-se *laissez-faire*. Seu objetivo era mostrar que esse fundamento não era aplicável a uma sociedade que busca o bem-estar social de todos os indivíduos. Para tanto, Keynes fez uma análise histórica do surgimento da doutrina do *laissez-faire*.

Através dessa análise o economista inglês pode concluir que no início do século XIX, o que propiciou as bases de tal doutrina foi a filosofia política ao professar a harmonia divina entre o lucro privado e o bem público. Consequentemente, o filósofo político poderia ser substituído pelo homem de negócios, pois este conseguiria atingir o bem supremo do filósofo, simplesmente através da procura do seu lucro pessoal.

No entanto, para realçar as bases da doutrina do *laissez-faire* Keynes evidenciou quais os fatos que cimentaram esses alicerces. Em primeiro lugar, a corrupção e a incompetência dos governos do século XVIII, dos quais muitos legados sobrevivem no século XIX. Por outro lado, o progresso material entre 1750 e 1850 veio da iniciativa individual, e quase nada ficou a dever à influência intervencionista da sociedade organizada como um todo. Então, pelo menos aparentemente, a vida econômica deveria seguir seu rumo sem regulamentos e com ação limitada do Estado, à aptidão e bom senso de cidadãos individualistas, impelidos pela admirável motivação de subir na vida.

---

29 Werneck Vianna, Luiz J. Americanistas e iberistas: a polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos. In: *A revolução passiva: americanismo e iberismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1997. p. 125 – 172.

Porém, a frase *laissez-faire*, observou Keynes, não se encontra nas obras de Adam Smith, Ricardo e Malthus. Até a ideia não se encontra de forma dogmática em qualquer um desses autores. O economista inglês ainda salientou que nas três últimas décadas do século XIX os mais renomados economistas ingleses, até mesmo os ortodoxos, declararam que a máxima do *laissez-faire* não tem qualquer base científica, mas, na melhor das hipóteses, tratou-se de uma simples regra cômoda para a prática. Por conseguinte, Keynes elucida-nos:

Esclareçamos desde o início os princípios metafísicos ou gerais sobre os quais, de tempos, se fundamentou o *laissez-faire*. Não é verdade que os indivíduos possuem uma “liberdade natural” prescritiva em suas atividades econômicas. Não existe contrato que confira direitos perpétuos aos que os têm ou aos que os adquirem. O mundo não é governado do alto de forma que o interesse particular e o social sempre coincidam. Não é administrado aqui embaixo para que na prática eles coincidam. Não constitui uma dedução correta dos princípios da Economia que o auto-interesse esclarecido sempre atua a favor do interesse público. Nem é verdade que o auto-interesse seja geralmente esclarecido; mais freqüentemente, os indivíduos que agem separadamente na promoção de seus próprios objetivos são excessivamente ignorantes ou fracos até para atingi-los. A experiência não mostra que os indivíduos, quando integram um grupo social, são sempre menos esclarecidos do que quando agem separadamente. (Keynes, J. M., 1984, p. 120).

Neste sentido, a partir das ideias de Keynes podemos concluir que não se pode basear em fundamentos abstratos para estruturar as atividades econômicas. A partir desse ponto sublinhamos a dialética que acompanhou o surgimento e consolidação do Império Britânico no século XIX, quando o liberalismo econômico foi deslocado pelo mercado e sociedade de massa.

O Império Britânico foi responsável pela implementação da grande indústria pelo mundo. Sua primeira experiência foi o tipo de colonização empreendido na Índia, através do desenvolvimento das indústrias têxteis. Nesse movimento do Império Britânico podemos perceber que a grande indústria lança tal massa humana nos ramos ainda não dominados por ela, ou neles produz tal superpopulação relativa quanto o necessário para transformar o artesanato ou pequena empresa, formalmente capitalista, em grande indústria<sup>30</sup>.

---

30 Marx, Karl. *O capital livro I capítulo VI (inédito)*. Tradução: Eduardo S. Filho, revisão: Célia Regina de A. Bruni. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.

O singular processo de colonização inglês teve como peculiaridade aplicar a culturas, inicialmente adversas ao processo capitalista de produção, uma modernização conservadora a qual empreende a subsunção real do trabalho ao capital. A subsunção formal ocorre através de mudanças moleculares que resulta na subordinação do processo de trabalho – qualquer que seja a forma que se efetue – ao capital. Nessa base, entretanto, se ergue um modo de produção tecnologicamente específico que metamorfoseia a natureza real ao processo de trabalho e suas condições reais: o modo capitalista de produção. Somente quando este entra em cena, se dá à subsunção real do trabalho ao capital. Nisso se insere o papel do Império Britânico e sua busca por mercados de massa para a venda e produção de seus produtos.

Neste período quando ocorreu a emancipação das colônias ibéricas, era ascensão do Império Britânico como principal representante dos interesses da civilização capitalista. Sendo que o desenvolvimento definitivo do capitalismo exigia sua expansão para o mercado mundial. Abria-se uma nova fase na divisão social do trabalho, que seria hegemônica no mundo, e envolveria a relação entre capitalistas e trabalhadores<sup>31</sup>.

Ciente deste contexto, Mariátegui examinou a situação *atrasada* de seu país – como nos demais países da América Latina – em relação aos países de capitalismo *maduro*, situados no Norte do mundo, indicando as incompatibilidades entre as raízes culturais da América Ibérica e os processos de modernização que prevaleceram nestes últimos. História, sim, de subordinação, primeiro colonial e, após a Independência, de articulação dependente com o mundo desenvolvido. Nunca, porém, fruto da representação de uma sociedade tradicional clássica, que se orienta para a reprodução de si mesma e inibe as forças da mudança em razão do caráter do seu sistema político e dos valores de conservação que nela prevalecem<sup>32</sup>. Nesse sentido, observou o peruano que na América Ibérica existia ainda que fosse embrionariamente, uma burguesia que, a causa de suas necessidades e interesses econômicos, podia e devia contagiar-se do humor revolucionário da burguesia europeia e norte-americana.

O pensador peruano destacou que no plano da história mundial, a Independência sul-americana se apresentou decidida pelas necessidades de desenvolvimento do capitalismo. Segundo Mariátegui, o ritmo do fenômeno capitalista teve na elaboração da Independência uma função menos aparente

---

31 Hobsbawm, Eric. Introdução, op.cit. p. 33.

32 Werneck Vianna, Luiz J. Americanistas e iberistas: a polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos, op. cit.

e ostensiva, porém sem dúvida muito mais decisiva e profunda que no eco da filosofia e a literatura dos enciclopedistas.

Por conseguinte, o peruano analisou o papel da maior nação capitalista até então, no processo de Independência na América do Sul:

O Império Britânico destinado a representar de maneira tão transcendental e genuína os interesses da civilização capitalista, estava, na época, em formação. Na Inglaterra, sede do liberalismo e do protestantismo, a indústria e a máquina preparavam o futuro do capitalismo, isto é do fenômeno material do qual aqueles dois fenômenos, político um deles, religioso o outro, aparecem na história como fermento espiritual e filosófico. Por isto tocou a Inglaterra - com essa clara consciência de seu destino e de sua missão histórica à qual deve sua hegemonia na civilização capitalista-, representar um papel pioneiro na independência da América do Sul. (Mariátegui, J. C., 1975, p.6).

É importante comentar que o sucesso da Grã-Bretanha em termos de desenvolvimento industrial foi devido à concentração do comércio e manufatura neste país durante o século XVII – quando ocorreu a Revolução Gloriosa -, que criou gradualmente um mercado relativamente mundial em benefício deste país e, deste modo, uma demanda de seus produtos manufaturados que não mais podia ser satisfeita apenas pelas forças até então existentes da produção industrial. E conseqüentemente, todas estas manufaturas exigiam a pré-existência de um mercado de massas<sup>33</sup>.

Para reforçar o argumento, exposto acima, Mariátegui distingue a figura do político do partido conservador inglês, Mr. Canning<sup>34</sup>. Como ministro das relações exteriores e defensor dos interesses ingleses, Mr. Canning reconheceu o direito dos povos de separar-se da Espanha e organizarem-se repúblicas democráticas. Seu objetivo era lançar a Inglaterra à conquista de novos mercados para a indústria inglesa, então ameaçada pela superprodução. Segundo o pensador peruano:

O Império espanhol declinava, por achar-se sustentado apenas sobre bases militares e políticas e, especialmente, pelo fato de representar uma economia

---

33 Hobsbawm, Eric. Introdução, op.cit. p. 35 - 48.

34 George Canning (1770 – 1827): político inglês que foi secretário de Estado para os Negócios Estrangeiros de 1807 a 1809 e teve papel relevante na direção da guerra ibérica (guerras Peninsulares), Ministro do Exterior e líder do governo dos Comuns, favoreceu a revogação das leis antioperárias e opôs-se à Santa Aliança. Influuiu no reconhecimento da Independência do Brasil.

superada. A única coisa que a Espanha podia oferecer com abundância às colônias era seus clérigos, doutores e nobres. Suas colônias tinham necessidade de coisas mais práticas e de ferramentas mais novas. E, conseqüentemente, voltavam-se para a Inglaterra cujos industriais e banqueiros, colonizadores de novo tipo, queriam por sua vez tomar conta destes mercados, cumprindo sua função de agentes de um império que surgia como criação de uma economia manufatureira e de livre-câmbio. (Mariátegui, J. C., 1975, p.7).

Neste ponto, sublinhamos as características da modalidade da colonização inglesa, do século XIX, especialmente sua experiência na Índia. Esse tema foi abordado por Keynes em seu livro *Moeda da Índia e finanças* (1913).

No entanto, nesta obra Keynes limitou-se a discutir a aplicação da teoria monetária existente à reforma do sistema de moeda e finanças da Índia. Por isso, apresentou o funcionamento das instituições financeiras, seu endosso ao padrão-ouro e sua defesa de um banco central para a Índia – cujos detalhes o economista inglês elaborou como membro da Real Comissão de Finanças e Moeda da Índia em 1913. Este especialista em moeda acreditava na importância do sistema monetário. Através das páginas de seu primeiro livro expressou a ideia de que a reforma monetária poderia contribuir em muito para fazer da Índia uma nação feliz<sup>35</sup>.

Logo, podemos distinguir o problema da crítica da economia de Keynes; e como Mariátegui percebeu estes limites. Portanto, o problema, se encontra ao longo de duas linhas zigzagueantes. Nessas de uma parte, Keynes é defensor da reforma monetária como um dos principais elementos na formação do Estado e sociedade moderna; de outra, e partindo do paradigma da Revolução Liberal Inglesa do Século XVII, é identificado como o único intelectual inglês que busca a superação positiva e afirmativa do esquema derivado daquele evento.

Todavia, o mais importante é observar que em *Moeda da Índia e finanças*, Keynes não aborda o ponto fundamental da questão que Mariátegui insistiu em procurar caracterizar, isto é, a produção e seus desdobramentos. Além disso, Mariátegui definiu bem o significado do tipo de colonização inglesa e o desenvolvimento de sociedades voltadas e direcionadas pelo capital através do comércio de matérias-primas, ou até mesmo de bens manufaturados. De acordo como Mariátegui:

---

35 Cf. Keynes, J. M. *Indian Currency and finance*. Organizado por Elizabeth Johnson. 2ª ed. Londres: Macmillan, 1971. v. I. (The collected writings of John Maynard Keynes).

Logo que estas nações se tornaram independentes, guiadas pelo mesmo impulso natural que as levava à revolução da Independência, procuraram, no comércio com o capital e a indústria do Ocidente, os elementos e as relações de que o incremento de sua economia necessitava. Para o Ocidente capitalista começaram a enviar os produtos de seu solo e subsolo. E do Ocidente capitalista começaram a receber tecidos, máquinas e inúmeros produtos industriais. Estabeleceu-se deste modo um contato contínuo e crescente entre a América do Sul e a civilização ocidental. (Mariátegui, J. C., 1975, p.7).

Não obstante, Mariátegui salientou que neste período inicial de constituição das bases econômicas da República, o Peru se diferenciou do processo histórico de outros países da América Ibérica. Por sua localização geográfica, alguns desses países, especialmente os localizados na costa do Atlântico – dos quais Mariátegui destacou o Brasil e a Argentina – ou próximo dela, estavam destinados a marchar mais depressa que outros, pois a Independência os havia mancomunado em uma empresa comum para separá-los mais tarde em empresas individuais. Nesta visão, o Peru encontrava-se a uma enorme distância da Europa. Os barcos europeus, para chegar aos seus portos deviam aventurar-se em uma viagem larguíssima. O pensador peruano distinguiu que:

Por sua posição geográfica, o Peru estava mais próximo e mais vizinho do Oriente. E o comércio entre o Peru e a Ásia começou, como era lógico, a tornar-se considerável. O litoral peruano recebeu aqueles famosos contingentes de imigrantes chines<sup>36</sup>, destinados a substituir, nas fazendas os escravos negros, importados pelo Vice-reinado cuja alforria foi também, de certa maneira, uma consequência do trabalho de transformação de uma economia feudal numa economia mais ou menos burguesa. Mas o comércio com a Ásia, não podia contribuir com eficiência para a formação da nova economia peruana. O Peru emergira da Conquista, apoiado na Independência, tinha necessidade das máquinas, dos métodos e das ideias dos europeus, dos ocidentais. (Mariátegui, J. C., 1975, p.8).

Por outro lado, o industrialismo europeu ou ocidental, de um modo geral, necessitava abastecer-se de matérias-primas que estavam na pauta de exportação eram o guano e o salitre.

(...) ao guano e ao salitre, substâncias humildes e grosseiras, foi atribuído o papel, na gestação da República, que o ouro e a prata pareceram representar

---

36 Designação dada, até hoje, no Peru aos imigrantes de origem asiática. (Observação nossa).

em tempos mais cavalheiresco e menos positivistas. Espanha queria-nos e conservava-nos como a um país produtor de metais preciosos. A Inglaterra preferiu-nos como um país produtor de guano e salitre. Mas, esta posição diferente não obedecia a uma causa diversa. O que mudava não era a causa; era a época. (Mariátegui, J. C., 1975, p.8-9).

Segundo Mariátegui, no período dominado e caracterizado pelo comércio do guano e do salitre, o processo da transformação da economia peruana, de feudal em burguesa, recebeu sua primeira enérgica impulsão. Esse comércio fortaleceu o poder da costa, estimulando a sedimentação do Peru novo na terra baixa. Seus rendimentos converteram-se na principal renda fiscal. De acordo com Mariátegui, o país se sentiu rico, o Estado usou, sem medida, os créditos oferecidos pelas finanças inglesas. Entretanto, quando esse ciclo econômico entrou em decadência, a economia peruana ficou refém do controle do capital britânico.

Mariátegui chamou atenção para a instabilidade econômica e industrial do sistema capitalista que engendra o progresso científico. Essa inconstância econômica acompanharia todo processo de modernização conservadora da sociedade peruana, como também dos demais países da América Ibérica. Desta forma, o ponto crucial não estava em procurar uma solução de superação para as “ondas” ou “ciclos” produzidos pela movimentação do capital. Mas, em dirigir esse processo.

Ao tratar do caráter da economia peruana no ano de 1928, destacou a política econômica de Nicolás Piérola, a quem o pensador peruano chamou de “caudilho democrata”. Este foi o presidente civil do Peru nas últimas décadas do século XIX. Após a Guerra do Pacífico (1879 a 1883), na qual o Peru perdeu suas terras ao sul, onde extraía guano e salitre, para o Chile, a nação sofreu um colapso de suas forças produtivas. Foi, então, através de uma política empreendida por Piérola que o Peru começou a retomar sua produtividade.

Sobre o político peruano Nicolás Piérola e o pierolismo, Mariátegui escreveu, na primeira década do século XX, alguns artigos e acompanhou a política peruana, seus partidos e seus movimentos, buscando em sua análise realçar a movimentação do centro político do Peru dos anos de 1910. Nesse centro político encontrava-se os civilistas, os liberais e os socialistas peruanos que, segundo Mariátegui, recebiam a influência da política dos democratas, dos socialistas e até mesmo dos bolcheviques, sujeitos e atores do panorama internacional. Como do presidente dos EUA Woodrow Wilson e do líder bolchevique Lênin<sup>37</sup>.

---

37 Entre outros ver Mariátegui, J. C. Tema del día: La reorganización de los grupos políticos. In:



O Governo de Piérola abriu espaço para o florescimento de uma burguesia industrial e capitalista. O pensador peruano destacou as fases fundamentais dessa economia, as quais se organizou lentamente sobre bases menos lucrativas, contudo, mais sólidas que as do guano e do salitre.

Deste modo, os fatos selecionados por Mariátegui distinguem esse momento de mudança – conservação da produtividade no Peru; como também apresentam os elementos que contribuíram para traçar o caráter da economia peruana em 1928. Esses são o surgimento da indústria moderna localizada no litoral peruano; o qual proporcionou a formação de um proletariado industrial. Bem como, o desenvolvimento de uma classe capitalista, dentro da qual deixa de predominar a velha aristocracia. Mas, a propriedade agrária conserva a sua força. Aprimorou-se a função do capital financeiro, com o surgimento de bancos nacionais, que financiavam a produção e bancos estrangeiros (norte-americanos e ingleses). No entanto, Mariátegui salientou que estes últimos estavam vinculados aos interesses do capital estrangeiro e da grande propriedade agrária. O restabelecimento do crédito peruano no estrangeiro levou novamente o Estado a recorrer aos empréstimos para realização de seu programa de obras públicas. Nesta função, como em outras, a América do Norte substituiu a Grã-Bretanha. Houve uma gradual superação do poder britânico pelo poder norte-americano. Como exemplo, a abertura do Canal do Panamá, em 1913, durante o governo do presidente americano democrata Woodrow Wilson. Encurtando, assim, as distâncias entre Peru e o Ocidente. Possibilitando, entre outras coisas, a participação do capital norte-americano na exportação de cobre e do petróleo peruanos – que se converteram em dois dos maiores produtos peruanos<sup>38</sup>. O país teve a ilusão de haver encontrado o Eldorado através da produção e exportação da borracha na montanha. Com a queda dos preços da borracha, chega ao ocaso esta breve ilusão bastante tropical em sua origem e em suas características<sup>39</sup>.

Mariátegui apresentou esquematicamente os fatos concretos que possibilitaria a escolha pelo desenvolvimento produtivo de uma sociedade como a peruana,

---

*Escritos juveniles (la edad de piedra)*. Tomo 3, op. cit. p. 329 – 334. Publicado inicialmente em *Nuestra Época*. n. 2. Lima, 06 de jul. 1918. Como também: Mariátegui, J. C. Diez años despues. In: *Escritos juveniles (la edad de piedra)*. Tomo 3, op. cit. p. 346 – 348. Publicado inicialmente em *La Razón*. n. 25. Lima, 11 de jun. 1919. Mariátegui, J. C. Las diputaciones por Lima. In: *Escritos juveniles (la edad de piedra)*. Tomo 3, op. cit. p. 354 – 361. Publicado inicialmente em *La Razón*. n. 67. Lima, 24 de jul. 1919.

38 Mariátegui, J. C. Esquema da evolução econômica, op. cit. p. 12-13.

39 A respeito disso ver Mariátegui, J. C. Regionalismo e centralismo. In: *Sete ensaios da realidade peruana*. p. 144 – 145.

incluindo sua relação com as economias do Norte do mundo. Nesse sentido, Mariátegui também fez um exame sobre a política econômica realizada entre o Norte e o Sul do mundo, ou de outra perspectiva entre Ocidente e Oriente, destacando o Oriente localizado no extremo Ocidente da América Ibérica: o Peru.

Podemos observar que esse conjunto de fatores que caracterizavam a economia peruana em 1928, proporcionariam um impulso importante para o desenvolvimento de um capitalismo *tardio*. No entanto, Mariátegui ainda destacou o seguinte:

Assinalarei uma constatação final: a de que no Peru atual coexistem elementos de três economias diferentes. Sob o regime de economia feudal, nascido da Conquista, subsistem na serra alguns resíduos ainda vivos da economia comunista indígena. No litoral, sobre um solo feudal, cresce uma burguesia que, pelo menos em seu desenvolvimento mental, dá a impressão de uma economia retardatária. (Mariátegui, J. C., 1975, p.14).

De acordo com Mariátegui, o índio, que representava as quatro quintas partes da população peruana, era tradicionalmente agrícola. Não obstante, o incremento da mineração e surgimento da indústria no litoral, o Peru mantinha seu caráter de país agrário. O cultivo da terra, até 1928, ocupada a grande maioria da população nacional. Segundo o pensador peruano:

A partir de 1925, em consequência da baixa dos preços do açúcar e do algodão, e pela diminuição das colheitas, as exportações da mineração ultrapassaram extraordinariamente as da agricultura. A exportação do petróleo e de seus derivados, em rápido ascenso, influi poderosamente neste sucesso. (...) Mas a produção agropecuária está representada apenas em parte nos produtos exportados: algodão, açúcar e derivados, lãs, couros, borrachas. Mas a agricultura e a pecuária nacionais abastecem o mercado interno, enquanto os produtos da mineração são exportados quase na sua totalidade. (Mariátegui, J. C., 1975, p. 14-15).

Mariátegui observou que no Peru a classe latifundiária não conseguiu se transformar numa burguesia capitalista, dona da economia nacional. A mineração, o comércio e os transportes encontravam-se nas mãos do capital estrangeiro. Os latifundiários contentavam-se em servir-lhes de intermédio na produção de algodão e açúcar. Este sistema econômico conservou, na agricultura, uma organização semifeudal que se constituiu no mais pesado lastro do desenvolvimento do país<sup>40</sup>.

---

40 Mariátegui, J. C., Esquema da evolução econômica. In: *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, op. cit. p. 29 – 30.

O pensador peruano fez uma importante constatação, que o capitalista, ou melhor, o proprietário *criollo*<sup>41\*</sup>, no Peru, tem o conceito de *renda* antes que o da *produção*. Mariátegui salienta ainda que o sentimento de aventura, o ímpeto da criação, o poder organizado, que caracterizam o capitalista autêntico, eram quase desconhecidos no Peru.

A concentração capitalista foi precedida por uma etapa de livre concorrência. A grande propriedade moderna não surge, portanto, da grande propriedade feudal, como os latifundiários crioulos provavelmente imaginam. Pelo contrário, para que a grande propriedade moderna surgisse, foi necessário o fracionamento, a dissolução da grande propriedade feudal. O capitalismo é um fenômeno urbano: tem o espírito do burgo industrial, manufatureiro, mercantil. Por isto, um dos seus primeiros atos foi à libertação da terra, a destruição do feudo. O desenvolvimento da cidade necessitava nutrir-se na atividade livre do camponês.

No Peru, contra o sentido da emancipação republicana, encomendou-se ao espírito do feudo – antítese e negação do espírito do burgo – a criação de uma economia capitalista. (Mariátegui, J. C., 1975, p. 19).

Podemos perceber através da avaliação de Mariátegui a singularidade ibero-americana manifestada no orientalismo do seu mundo agrário, lugar de dissociação e de ausência da vida pública, com sua multidão de indivíduos isolados disponíveis para esta forma específica de despotismo que é o sistema político do caudilho. A barbárie precisaria ser combatida e educada, impondo-se a primazia da cidade sobre o campo. Muito precocemente, o liberalismo deixou patente sua notória ambiguidade no subcontinente: autoritarismo em política, na medida em que se mostrava incompatível com o mundo tal como ele era, a sua imposição se fazia dependente de reformas “por cima”, e liberal em economia<sup>42</sup>.

Destacamos que a característica ibérica daquela sociedade produziu um aspecto único em seu contato com a cultura anglo-saxã. Entretanto, uma sociedade de formação ibérica, como a peruana, resistiu ao processo maximizador do liberalismo anglo-saxão. Configurou-se, nesse aspecto, a *vantagem do atraso* peruano. Pois, nisso acha-se o problema da incorporação do índio na República –

---

41 Diz-se de pessoa de raça branca nascida nas colônias européias de além-mar, particularmente da América.

42 Werneck Vianna, Luiz J. Americanistas e iberistas: a polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos, op. cit.

sendo que já haviam sofrido o aniquilamento das características de suas relações sociais de produção durante a Conquista.

A reflexão a respeito disso foi fortemente descrita na literatura peruana. Entre outros, Mariátegui apresenta-nos o trabalho do poeta César Vallejo.

Vallejo é o poeta de uma linguagem, de uma raça. Encontra-se em Vallejo, pela primeira vez em nossa literatura, o sentimento indígena virginalmente expresso. (...) Vallejo, em compensação, consegue na sua poesia um estilo novo. O sentimento indígena tem em seus versos uma modulação própria. (Mariátegui, J. C., 1975, p. 222-223).

Vallejo interpreta a raça num momento em que todas as nostalgias, pungidas por uma dor de três séculos, estão exacerbadas. Porém – e nisto também identificamos uma característica da alma indígena -, suas lembranças estão cheias dessa doçura de milho tenro, que Vallejo degusta melancolicamente quando nos fala da “dádiva fácil dos milhos”. (Mariátegui, J. C., 1975, p. 226).

Mariátegui evidencia que Vallejo utiliza-se do simbolismo, na sua obra, e este adequasse melhor que qualquer outro estilo, à interpretação do espírito indígena. O índio tem a tendência de exprimir-se em símbolos, devido a sua cultura. Por outro lado, Mariátegui salienta que a questão indígena emerge do problema econômico e social. A legislação criada na República, que segundo o pensador peruano era individualista em todos os seus aspetos, serviu para resguardar o latifúndio agrário. E mostrou-se forte diante da condenação da “comunidade” indígena, qualificando-os como um atraso para o desenvolvimento econômico.

Os dois fatores que se opuseram a que a revolução de independência definisse e abordasse, no Peru, o problema agrário – extrema incapacidade da burguesia urbana e situação marginal (...) dos indígenas -, impediram que, mais tarde os governos da República desenvolvessem uma política voltada, de alguma forma, a uma distribuição injusta e desigual da terra. (Mariátegui, J. C., 1975, p. 50).

Mariátegui procurou em seus *Sete ensaios*, enfatizar que a transformação deveria conduzir a conservação no Peru. Nesse ponto reside sua crítica à política da aristocracia peruana, pois esta, como Mariátegui evidenciou, estava voltada para os ganhos referentes à *renda* e não com a estruturação da *produção*. O pensador peruano mostrou como se poderia estruturar um país, como se deveria retirar de sua força de trabalho e de suas riquezas o potencial para se desenvolver as forças produtivas. O exame de Mariátegui a respeito da realidade peruana deixou

claro que a Independência e a República poderiam ter aberto um espaço para um caminho de democracia que impulsionaria uma mudança nas bases econômicas daquela sociedade. Como também, induziria a aristocracia ibérica a acompanhar essas transformações. Contudo, como se sabe, isto não ocorreu.

No entanto, Mariátegui enfrenta esse problema colocando em pauta o mundo da produção. Quanto à questão agrária, o pensador peruano, destaca as políticas públicas desenvolvidas pelo Estado.

O enfeudamento da agricultura do litoral aos interesses dos capitais e mercados britânicos e americanos, opõe-se não apenas a que ela se organize e desenvolva de acordo com as necessidades específicas da economia nacional – isto, é assegurando em princípio o abastecimento da população -, mas também a que ela ensaie e adote novas culturas. A maior empreitada, desta ordem, que se tentou nos últimos anos – a das plantações de fumo de Tumbes – só foi possível graças à intervenção do Estado. Este fato ilustra melhor que qualquer outro, a tese de que a política liberal do *laissez faire*, que tão pobres resultados deu no Peru, deve ser definitivamente substituída por uma política social de nacionalização das grandes fontes de riquezas. (Mariátegui, J. C., 1975, p. 71).

Portanto, numa conjuntura de crise do liberalismo econômico Mariátegui evocou a política para conduzir o processo de mudança. Assim, os *Sete ensaios*, em tempos de fim do *laissez-faire*, apresentam o lugar da política como o *locus* necessário para a constituição de uma organização social tão eficiente quanto possível, que tenha como objetivo oferecer um modo de vida satisfatório para todos.

Da mesma forma que Keynes destacou a crise da economia capitalista, ao analisar o fim do *laissez-faire*. Todavia, o pensador peruano apontou a solução para superar a crise financeira que assolou o centro do mundo na década de 1920, a partir da realidade peruana. Colocaria em pauta, portanto, a produtividade de um país de caráter agrícola que tinha uma burguesia incipiente. Estruturada em políticas públicas e rompendo com a lógica do capital financeiro que, como bem salientou Keynes em seu ensaio *O fim do "laissez-faire"*, conduziu o mercado de capitais para uma loteria de incertezas.

Vislumbramos, por conseguinte, no exame de Mariátegui sobre o caráter da economia peruana, a compreensão do período marcado pelo fim do *laissez-faire* e a concretização de uma possibilidade de ação coletiva para superar a crise econômica da década de 1920.

Neste sentido, é possível indicar e averiguar que as sementes do *Welfare State* lançadas por Lord Keynes em seu *O fim do "laissez-faire"*, haviam germinado nas ideias do Amauta Mariátegui. Não na perspectiva de um Estado separado da sua sociedade, detentor do monopólio dos meios de produção e de uma razão própria elaborada acima da vida coletiva, mas como expressão democrática de um poder público fundado nas leis e na pluralidade de "repúblicas" livres<sup>43</sup>. Logo, Mariátegui seguiu precisamente o caminho de gestação conduzido pelo movimento internacional da classe subalterna.

Nesta perspectiva, os *Sete ensaios* conduzem essas discussões para o plano da política, concretizando, desta forma, a ideia de República, como uma construção especificamente ao terreno da política que supõe uma esfera pública como o lugar em que a sociedade delibera livremente sobre o seu modo de cooperação social e sobre aquilo que entende ser o bem comum. A República é o mundo do ator e da *virtú*, e, como tal, da intervenção do homem sobre as suas circunstâncias.

### **Referências Bibliográficas:**

GRAMSCI, Antonio. Americanismo e fordismo. In: *A Maquiavel, a política e o Estado Moderno*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

HILL, Christopher. O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a Revolução inglesa de 1640. Tradução, apresentação e notas de Renato J. Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

KEYNES, John Maynard. O fim do "laissez-faire". In: *John Maynard Keynes: economia*, Organizador da coletânea Tamás Szmrányi. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1984. p. 106 – 126.

MARIÁTEGUI, J. C. La crisis de los valores em Nueva York y la estabilizacion capitalista. In: *Figuras y aspectos de la vida mundial*. (Tomo III), 6ª ed. Lima: Editora Amauta, 1987. (Ediciones Populares de las Obras Completas de J. C. M. v. 18). p. 116 – 117.

\_\_\_\_\_. *José Carlos Mariátegui: política*/ organizadores da coletânea Manoel L. Belloto e Anna Maria M. Corrêa. Tradução: Manoel L. Belloto e Anna Maria M. Corrêa. São Paulo: Ática, 1982.

\_\_\_\_\_. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. Tradução: Salvador Obiol de Freitas e Caetano Lagrasta. Prefácio de Florestan Fernandes. São Paulo: Alfa & Omega, 1975.

---

43 Werneck Vianna, Luiz J. Globalização e República. In: *Jornal do Brasil*, 18 de set. de 1998. p. 11.

MARX, Karl. O Capital. Tradução Reginaldo Sant'Anna. 13ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

\_\_\_\_ Para a crítica da economia política. In: Manuscritos econômicos-filosóficos e outros textos escolhidos. Seleção de José Arthur Giannotti. Tradução Leandro Konder. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os pensadores). 107-138.

### **Revista Amauta:**

**FUENTE, Nicanor A de la.** Amauta, Lima, n. 24, ano III, jun. 1929.

**MARIÁTEGUI, J. C.** Amauta, Lima, n. 2, ano I, out. 1926.

\_\_\_\_ Amauta, Lima, nºs. 10, 11 e 16, ano II, dez. 1927. jan. 1928.

\_\_\_\_ Amauta, Lima, nºs. 14, 15 e 16, ano II, abr. maio – jun. jul. 1928.

\_\_\_\_ Amauta, Lima, n. 1, ano I, set. 1926.

\_\_\_\_ Amauta, Lima, n. 4, ano I, dez. 1926.

**ROMERO, Emilio.** Amauta, Lima, n. 14, ano II, abr. 1928.





## EL PROBLEMA INDÍGENA: BIOGRAFÍA DE UNA TESIS DE MARIÁTEGUI

**Wilfredo Kapsoli Escudero**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima – Perú.

La ponencia mía es una especie de biografía de la tesis de Mariátegui sobre el problema indígena, porque no se trata simplemente de exponer cuáles son los rasgos distintivos de estos planteamientos, sino, particularmente, hacer una génesis de en qué momento surge lo medular de la tesis, cómo evoluciona, y cuál es la tesis definitiva de Mariátegui. Esto en razón a una preocupación bastante puntual, porque he podido encontrar en el registro de las cosas que ha escrito Mariátegui alrededor de siete textos que giran en torno al problema indígena. Estos son: Aspectos del problema indígena (1926), Contribución al planteamiento del problema indígena (1928), El problema del indio, nuevos planteamientos (1928), Sobre el problema indígena (1928), El problema indígena (presentado al congreso de Montevideo), El problema de la raza en América Latina (presentado al congreso de Buenos Aires en 1929), y, finalmente, Esquema del problema indígena, publicando en Amauta en 1929.

Entonces son siete los textos que Mariátegui presenta sobre el problema indígena. La dificultad está en el hecho de que quienes han realizado las ediciones de las obras de Mariátegui, al final, no han tenido esa meticulosidad de seguir este registro cronológico y coyuntural, de tal suerte que han presentado una serie de interpolaciones, una serie de textos y transcripciones que no corresponden precisamente a la época o los momentos en que Mariátegui redactaba estos textos. Tenemos así, por ejemplo, un caso bastante singular. La primera edición de los Siete Ensayos es de noviembre de 1928. (Este texto para nosotros los peruanos, y en general latinoamericano, no solamente es un clásico de la literatura y el pensamiento político, sino que es un texto de debate todavía actual en su significación metodológica e incluso en algunos de sus planteamientos sobre problemas aún no resueltos en el país). La segunda edición de los *Siete Ensayos*, que

se realizó alrededor de 1945, se hizo prácticamente de manera libre y no incorporó el ensayo sobre la literatura, de tal manera que esta segunda edición de los Siete Ensayos vino a ser prácticamente una edición de seis ensayos. A partir de la tercera edición y hasta la actualidad, que son seguramente 18 o 20 ediciones, en un libro que ya pasa de los dos millones de ejemplares publicados y traducidos prácticamente a todos los idiomas del mundo (justo en Alemania, ahora, está saliendo la primera traducción de los Siete Ensayos a ese idioma), en este texto de los Siete Ensayos, a partir de la tercera edición, se introduce en el problema indígena un acápite que va con el título de "Breve revisión histórica del problema indígena", que fue publicado en el periódico Labor de Mariátegui, con una sumilla que él había puesto, indicando de que este texto "complementa la tesis de los Siete Ensayos". Pero cuando uno hace un análisis de este texto del año 28, publicado después, a partir de la tercera edición de los Siete Ensayos, hasta la actualidad, de manera sistemática, se encuentra de que, en gran parte, casi en un setenta por ciento, ese texto del año 28 ya había sido escrito en 1924 bajo el título de "El problema primario del Perú". Y lo que hizo Mariátegui entonces fue simplemente lo que los periodistas llaman "voltear el texto", es decir, introducir el texto, añadir dos o tres párrafos sueltos y dar respuesta a una agencia norteamericana, tasa, que le pedía escribiera sobre este tema del problema indígena. Hasta allí no habría mayormente problema, pero el asunto es que en el interior de ese texto, que se inserta en Labor (1928) y que recoge gran parte del texto del año 24, Mariátegui señalaba de que dentro de la discusión sobre el problema indígena, debía recogerse los aportes y debía colaborar con el movimiento anarquista, que estaba bastante presente en el mundo indígena y por consiguiente habría la posibilidad de una especie de fraternidad para abocar la solución del problema del indio. Pero este texto en realidad es bastante disonante con la lógica que aparece en el texto de los Siete Ensayos (1928) cuando él ya habría deslindado totalmente con el anarquismo. El año 28 Mariátegui señalaba que no era posible ya ninguna colaboración con el anarquismo y por tanto era particularmente importante hacer esa distinción clara entre lo que era anarquismo y socialismo. Para un lector no avisado, ir en el análisis de los Siete Ensayos y luego aparece un texto como que complementa, se encontraría como que el pensamiento de Mariátegui está no, digamos, en una correspondencia con lo que ha estado afirmando en el texto matriz, es decir los Siete Ensayos. Este es por ejemplo un caso que requiere puntualizar y en todo caso anotar de manera precisa cómo es que no hubo cuidado en los editores en incorporar un texto, de estos siete que se escribió, a los ensayos.

Hacia 1960 se publicó otro texto que es fundamental en el debate ideológico, que es Ideología y política, que recoge las tesis que Mariátegui presentó al congreso de Buenos Aires y al congreso de Montevideo. Son los textos de manifiesto en relación a la confederación general de trabajadores o en general a los tópicos del partido y la revolución. En este texto de Ideología y política, quienes han hecho

la selección, publican el texto sobre “El problema de las razas en América Latina” como el texto que se discute en el congreso comunista de Buenos Aires, y que motiva la gran polémica con la III internacional; publican ellos en *Ideología...* no precisamente el texto que se discutió en el congreso, es decir, el texto que fue publicado en las actas del congreso o en el libro *Movimiento revolucionario en América Latina* (1929), sino publican un texto que Mariátegui publica después de ese congreso, en Lima, en la *Revista Amauta*. De tal suerte que el lector cuando se encuentra con *Ideología y política* y con las tesis sobre el problema del indio y de las razas en América Latina, no está trabajando con un texto que corresponde al momento del debate sino con un texto que ha sido ya posteriormente rectificado, sintetizado por Mariátegui.

Un tercer caso que hace todavía más evidente la necesidad de esta compulsión, de esta filiación del pensamiento, es el hecho de que esas actas del congreso de Buenos Aires, que es un texto difícil de conseguir, aparentemente fueron reproducidas en el libro de Martínez de la Torre que se llama *Apuntes para una interpretación marxista de la historia social peruana*, que son textos y documentos importantes para el debate social y político del Perú. Y sin embargo, cuando uno coteja las actas del congreso de Buenos Aires y los *Apuntes...* de Martínez de la Torre, se encuentra de que hay mutilaciones, hay fragmentos o párrafos que no han sido incorporados y hay textos, incluso completos, que han sido de alguna manera limados en ciertas terminologías o ciertos códigos ideológicos. el trabajo en realidad, de mi parte, es bastante arduo, no solamente estoy haciendo este registro coyuntural, filológico, sino también, en lo posible, restituir el texto en su totalidad, trabajando con las primeras ediciones, con los textos que aparecieron en revistas en la época e incluso haciendo una fijación de párrafo por párrafo, línea por línea, de tal manera que una vez que se logre concretar este registro de la historia de una tesis, el lector podrá, ahora sí, poder observar cuál ha sido y cómo ha evolucionado la tesis de Mariátegui.

El otro aspecto que yo intento reconstruir es el de las fuentes, los materiales que sirvieron a Mariátegui para elaborar sus tesis. Por un lado, los textos peruanos, de estudiosos o en general de ensayistas que aparece con cierta facilidad de ser reconstituidos. Pero la parte más difícil, y quizás aquí algo que he aprendido en el congreso de Hamburgo, es el hecho de que también requiero de tener una imagen de los problemas internacionales que Mariátegui trata en relación a problemas de minorías nacionales, nacionalismo, cuestiones indígenas y proceso de liberación de los países del tercer mundo, que habrían de alguna manera también generado una especie de gran impronta para que luego lo concretara él para el caso peruano. En todo caso esa parte, digamos de lo universal, lo europeo es lo que menos he trabajado todavía porque no cuento con los materiales

a la mano; pero será para mí importante encontrar esos dos encuentros, de lo universal y lo americano y peruano en las fuentes, en las bases para la elaboración de las tesis sobre el problema indígena.

¿Cuáles fueron esquemáticamente las tesis más representativas que Mariátegui postuló sobre el problema indígena en el Perú? Algunos críticos, especialmente Chang Rodríguez, han indicado de que en buena cuenta Mariátegui no hizo sino divulgar las tesis de Gonzáles Prada, sobre todo a partir del ensayo "Nuestros indios", y que en todo caso él no sería sino un literato que remozó los planteamientos de Gonzáles Prada. Otros más virulentos antimariáteguistas han señalado que él no podía tener una referencia científica sobre el problema indígena toda vez que él no habría conocido la sierra, no habría tenido una vinculación sistemática con el mundo andino, y por tanto le restan la posibilidad de plantear tesis y alternativas de solución al problema indígena. En todo caso, toda la tesis de Mariátegui sobre el problema indígena evoluciona sistemáticamente en discusión y en polémica no solamente con la gente de su momento, sino también, posteriormente ha seguido siendo motivo de discusión los planteamientos de Mariátegui sobre el problema indígena.

En primer lugar, él observaba y quizás más que él hubo un predecesor, un movimiento y una persona que antecieron en la elaboración de la tesis del problema indígena. Es el caso de Pedro Zulen, profesor universitario de San Marcos, que alentó un movimiento que se llamaba "El movimiento de la asociación pro-indígena". Este es un movimiento que se gesta en el Perú entre los años 1909 y 1916. Tenían un boletín que se llamaba Deber pro-indígena, y a su vez miembros y delegados que actuaban en distintas regiones del país. Los más representativos fueron, por ejemplo, en Cusco, Puno, Arequipa, Ayacucho, entre otros, Mostajo, Capelo, Chuquiwanca Ayulo, Valcárcel, Luis Aragón, en fin una serie de jóvenes intelectuales que luego terminarán haciendo poesía, literatura, arte, ensayos, pero que tenían ya una gran inquietud por discutir los problemas indígenas en el país. En síntesis, este movimiento pro-indígena de intelectuales, que antecede a Mariátegui, estaba orientado más bien a buscar una sensibilidad de la conciencia nacional, hacer de que se conozca el problema indígena y que se trate de solucionar a través de la educación, de la cultura, de lo que en general se llamaba la incorporación del indio a la vida nacional. Pero Gonzáles Prada señalaba que había que puntualizar en la necesidad de plantear el problema del pan, de la tierra, es decir, que el problema del indio es también un problema económico social. Hasta allí había una coincidencia con Mariátegui (en plantear la raíz económica y social del problema indígena), pero donde comienza a diferenciarse las tesis de Mariátegui de los otros, está en el hecho de que la solución al problema indígena tiene que ser a partir de la liquidación de la servidumbre, la liquidación de la feudalidad, es decir, en general la necesidad de

una transformación social del país en su conjunto y que el problema indígena no era un problema aislado de la totalidad del problema nacional.

Por otro lado, otra idea importante que Mariátegui plantea, es el hecho de que en el Perú, donde hay una larga tradición de lucha del campesinado y de la población indígena, era importante tratar de ganarlos ideológicamente hacia el socialismo, porque entonces se podría tener en el país una clase que podría ser mucho más combativa y de una mayor efectividad que incluso la propia clase obrera, porque la clase obrera en el país es una clase muy reciente, muy joven, se gesta a principios de siglo y su experiencia en la dinámica política era bastante corta, mientras que la clase indígena tenía ya una raigambre milenaria. Y entonces, decía Mariátegui, si la población indígena ha resistido siglos, tanto en lucha y combate frente a la opresión colonial, tiene entonces una gran experiencia de acción y de organización. Pero, por otro lado, también decía, la población indígena tiene una gran experiencia en los términos de preservar su identidad cultural. El proceso de captura ideológica que la sociedad colonial y republicana han tratado de lograr, en un proceso de deculturación en los andes, no se ha concretado porque la población indígena ha recubierto a sí mismo sus símbolos, sus ideas míticas o religiosas, y entonces (en algunos casos ha pasado a la clandestinidad sus dioses para preservarlos justamente de la extirpación y el exterminio, del genocidio cultural), Mariátegui indicaba, siendo esta clase, por un lado, con una gran tradición de lucha, y por otro, con una gran tradición de resistencia de pensamiento, de memoria, de identidad, al asumir el socialismo potenciaría prácticamente como un gran aliado de la clase obrera.

Por otro lado, Mariátegui planteaba toda una pedagogía de incorporación a la dinámica de encuentro con el mundo andino. Y en esta pedagogía él planteaba no solamente las revistas que publicaba como Amauta o Labor (y en Labor mismo una sección que se llamaba "El Ayllu" o en Amauta la sección "Proceso al gamonalismo"), sino también había pensado publicado una prensa específicamente destinada al mundo indígena que se iba a llamar El Ayllu. Y decía que la forma de encontrarse con el mundo andino es a través del proletariado rural. El proletariado rural, de las haciendas azucareras o de los centros mineros, serían los portavoces más significativos en el proceso de acercamiento ideológico al mundo andino. Porque él señalaba que los obreros rurales son, en buena cuenta, semiproletarios, son gentes en proceso de desclasamiento; mantienen su identidad indígena andina, hablan el quechua, conocen sus costumbres, van a la fábrica o la plantación, adquieren una conciencia obrera pero también, con esa facilidad, pueden posteriormente volver a la comunidad, a la tierra, al ayllu, para lograr ideológicamente el acercamiento de los indígenas. Luego planteaba la necesidad de que se formaran núcleos y federaciones indígenas asociados al Partido Comunista.

Dentro de los planteamientos que hizo Mariátegui y que motivaron una gran polémica, sobre todo éstos se precisaron en los congresos sindicales de Montevideo y más específicamente en el congreso comunista de Buenos Aires de 1929, justamente entre las tesis que se presentaron, las tesis sobre el problema indígena fueron las de mayor debate y crítica. Porque entonces las tesis de la III Internacional señalaba de que los problemas históricos y políticos solamente se resolverían en un encuentro de clase contra clase. La clase obrera y la clase burguesa estaban convocados a la escena de la historia para definir, en un contexto de crisis, la situación y el destino de la humanidad. Mariátegui señalaba que, en países como el nuestro, el campesinado, la población indígena, tenía un papel importante como aliado, y más aún, incluso pensaba de que las pequeñas burguesías, los intelectuales, los pensadores o artistas, también era gente que podía colaborar en el proceso de sensibilización, de formación de conciencia crítica y revolucionaria. Estos planteamientos naturalmente eran desechados por las tesis de la III Internacional. Por otro lado, Mariátegui señalaba de que en los países como el nuestro todavía era posible alentar de que en los países como el nuestro todavía era posible alentar un nacionalismo, y que éste adquiriría un carácter revolucionario toda vez de que el problema nacional no estaba definido, en tanto de que la clase burguesa no había existido como tal en nuestro país. Era una clase enfeudada al imperialismo, era una clase que no había cumplido su papel como tal, de afirmación democrática, de definición nacional, y por tanto, aquí la clase obrera y la población indígena debían cumplir un papel importante en el proceso de definición de la nacionalidad, en el proceso de la lucha anticolonial. Entonces, los planteamientos distintos eran de que se debía, según la III internacional, más bien plantearse la necesidad de las minorías nacionales, de las repúblicas quechua y aymara, y no tanto estas tesis de formar grupos y movimientos indígenas asociados al partido y a la clase obrera.

Estos planteamientos de Mariátegui, que fueron discutidos en el congreso de Buenos Aires, él tuvo oportunidad de conocer los informes y los textos que fueron criticados, y precisamente en la revista *Amauta*, en el N°25, publica el "Esquema del problema indígena", que en parte responde a las críticas que le habían hecho en los congresos de Montevideo y de Buenos Aires.

Aquí hay algo singular, Mariátegui no hace referencia específica que está respondiendo a tal o cual crítico, o a tal o cual línea política, simplemente introduce, con un estilo literario muy fino, connotaciones o categorías que en buena cuenta eran en respuesta a esas discusiones que él había recibido en los congresos que él mencionaba.

Así, por ejemplo, en el esquema definitivo, añade al texto que se discutió:

“El realismo de una política socialista, revolucionaria, segura y precisa en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales le toca actuar en estos países, puede y debe convertir el factor de raza, el factor de la población indígena, en un factor revolucionario”.

Aquí insiste nuevamente en aquello que ya había sido discutido y criticado en estos congresos. O, en otros pasajes del texto, añade ideas como que:

“aquí no se puede hablar de una manera demagógica o dogmática, sino que hay que hacerlo a partir de un conocimiento preciso y concreto de la realidad peruana”.

Es decir, él estaba abogando, de una manera sistemática porque sus planteamientos correspondieran básicamente a la comprensión específica de la realidad nacional.

Sintetizando, debo señalar que hay la necesidad de reordenar toda la evolución del pensamiento de Mariátegui sobre la tesis del problema indígena, porque hay hasta hoy unos siete textos, y que él mismo, como es natural, ha hecho interpolaciones, ha manejado indistintamente estos textos que en gran parte corresponden a coyunturas específicas de debate: debate con los anarquistas, debate con los populistas, debate con el aprismo, debate con la III internacional. Por otro lado, los editores posteriores, tanto la familia como extraños, al recopilar los textos, lo han hecho indistintamente y no han hecho esta afiliación que permita precisar los contornos y perfiles específicos de su pensamiento.

Ahora, me parece que, de esta misma suerte, hay la necesidad de reelaborar, de reconstruir los otros planteamientos de Mariátegui, importantes, significativos, como por ejemplo acerca del problema sindical, de la organización de la clase obrera, y el otro gran tema importante y decisivo para la discusión es justamente el tema del partido. Cómo es que aparece en Mariátegui la tesis sobre el partido y sobre la revolución.

Creo que este es un esfuerzo individual, otros esfuerzos en esta dirección pueden precisar las bases para que la discusión sea a partir de la matriz, previa a la crítica de las fuentes y con el mayor específicamente directo de la evidencia y cómo es que se presentó el fenómeno.

## **Bibliografía**

CHOY, Emilio. Lenin y Mariátegui Frente a las Deformaciones del Marxismo, Biblioteca Amauta, 1970.

KAPSOLI, Wilfredo. 50° Aniversario de la muerte del Amauta 1930 – 1980. Partido Comunista del Perú, Patria Roja.

\_\_\_\_ José Carlos Mariátegui y la Conciencia Nacional. Lima, 1992.

\_\_\_\_ José Carlos Mariátegui y los Orígenes del Movimiento Campesino.

\_\_\_\_ Mariátegui en una Carta Testimonial.

\_\_\_\_ Movimientos Campesinos en el Perú, Lima, Ed. Atusparia, 1987.

\_\_\_\_ Semblanza de José Carlos Mariátegui. Discurso de orden, en ocasión del 50 Aniversario de la -muerte de José Carlos Mariátegui. Lima, 16 de Abril de 1980.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Correspondencia. Lima, Ed. Biblioteca Amauta, Tomos I y II, 1984.

\_\_\_\_ Figuras y Aspectos de la Vida Mundial, Lima: Empresa Editora Amauta, 1970.

\_\_\_\_ La Escena Contemporánea. Lima, Ed. Minerva, 1926.

\_\_\_\_ La Escena Contemporánea. Lima, Ed. Biblioteca Amauta, 1976.

\_\_\_\_ Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana. Lima, Ed. Amauta, 1928.

\_\_\_\_ Vigencia Cultural del Amauta, Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana”, Universidad José Carlos Mariátegui, 2016.

VALCÁRCEL, Luis E. El Problema del Indio.

\_\_\_\_ Memorias.



## COLONIALIDADE, IMPERIALISMO E DEPENDÊNCIA: O PROBLEMA DA TERRA NA AMÉRICA LATINA

**Guilherme Basto Lima**

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.

### **Introdução**

O presente texto visa a pensar as relações entre o lugar da América Latina no Sistema Mundo e as continuidades das privações sofridas por nossos setores sociais marginalizados, destituídos das condições fundamentais da reprodução da materialidade de sua existência e por isso constituintes das populações tornadas os *condenados da cidade* (Waquant). Para realizar essa tarefa, recuperamos os conceitos-chave *Imperialismo* (Lenin), *Dependência* (Dos Santos) e *Colonialidade* (Quijano) no sentido de propor um diálogo com o pensamento de Mariátegui. A chamada descoberta e a subsequente conquista definem os parâmetros de criação do novo mundo. No transcurso de suas pujantes contradições, a civilização americana segue marcada pela permanência das chagas pela brutal imposição do sistema colonial, que tem no problema da terra a centralidade enquanto processo destituente da dignidade reclamada.

A partir do enfoque no problema da terra, propomos pensar as dinâmicas do bloqueio que o povo pobre enfrenta para efetivar seu acesso às cidades, seja no plano da aquisição de moradia adequada, no seu direito a transportar-se sob a utilização de serviços públicos ou mesmo no usufruto de aparelhos coletivos de promoção da dignidade como saneamento básico. Em meio às descontinuidades históricas, o problema agro-fundiário que afetava as sociedades rurais presentificase na vida industrial e urbana do século XXI.

### **O Imperialismo**

Na época onde o capitalismo já era preponderante enquanto modo de produção de escala global, os antigos impérios foram prolongados no mesmo sentido que lhes fora atribuído na era moderna: como disposição de poder sobre espaços

territoriais e nacionais. Os impérios, na antiguidade, eram mundos fechados, organizados como sociedades tributárias sob o contexto da guerra permanente e da escravidão generalizada. O tipo de império, no sentido medieval e religioso, que operava por dominação via tributação, deu lugar a outro, que expandiu seu poder via grandes navegações do século XVI e das expansões mercantilistas do século XVII – Portugal, Espanha, Holanda, Inglaterra e França.

Apenas na chamada era imperialista houve a confluência e o apogeu da noção de império do lado da noção de imperialismo. Fala-se mesmo de continuidade da tradição ao lado de novas relações de acumulação de poder e de capital que só vieram a ser rompidas com a extinção dos grandes impérios no fim da chamada Primeira Guerra Mundial – quais sejam: Russo, Alemão, Turco-Otomano e Austro-Húngaro. As monarquias, os impérios que sobreviveram e seus resquícios coloniais foram sendo subordinados a novos contextos de relações de poder abertos a partir de três processos: a Revolução Russa (1917), o novo poder dos Estados Unidos e as experiências de descolonização da primeira metade do século XX.

A monarquia inglesa e seu império colonial foram a expressão e a ponte para o imperialismo, incidindo diretamente sobre os eventos que definiram a superação formal e parcial do colonialismo. Os novos estados nacionais estavam inseridos no plano da subordinação política e da dependência econômica, sendo que o cruzamento e a relação entre a forma política e a forma econômica delimitam o campo de definição dos conceitos e desafios propostos para a interpretação do que é o imperialismo.

O imperialismo como consequência e forma dominante do capitalismo ao longo do século XX condensa e articula a dimensão político-militar, a dimensão da exploração e acumulação capitalista em escala mundial e as formas culturais e ideológicas de autorização da missão civilizatória. A teoria do imperialismo não se aplica apenas aos conflitos Inter imperialistas que marcaram a primeira metade do século XX; tampouco pode ser reduzida à atualização de mecanismos colonialistas; ela é a síntese de tendências que articulam e orientam o vetor da acumulação capitalista com o desenvolvimento desigual das relações de poder de raça, gênero e classe e do seu antagonismo em escala mundial.

O imperialismo, portanto, é o conjunto das formas e feições do regime de acumulação que garante a reprodução do domínio do capital em escala internacional, manejando o desenvolvimento desigual e combinado das diferentes formações sócio espaciais nacionais; é também o quadro geral e ampliado de relações de subordinação das periferias e semiperiferias aos centros no plano da conformação estatal do sistema mundo.

A tendência capitalista à internacionalização vem gerando conflitos entre as nações e dentro das nações. O nacionalismo e o internacionalismo são processos e respostas característicos de movimentos políticos e sociais em escala global. Os diferentes processos de guerra civil, de revoluções e de guerras são legíveis no plano do conjunto de características que sintetizam o conceito de imperialismo.

A teoria da acumulação do capital enxerga o capitalismo a partir de sua constituição como um evento histórico. Na primeira etapa, pre-imperialista, a movimentação do capital em escala internacional implicava na troca de produtos industrializados por matérias-primas; a segunda etapa, conhecida como indústria moderna é marcada pela centralização do capital no plano das instituições de crédito.

É a chamada etapa monopolista do capitalismo. Nela, a produção em grande escala cria ambiente econômico tendente ao monopólio nacional e internacional. É neste ponto que Lenin atualiza a linha argumentativa desenvolvida por Marx: quando combinados o monopólio e a intensificação da concorrência, o capitalismo alcança sua etapa (*fase*) imperialista.

No âmbito econômico, a questão mais importante neste processo é a transição da livre competição capitalista para o regime do comércio internacional marcado por práticas monopolistas. Esta nova configuração do fluxo de mercadorias no nível global não implica na supressão dos mercados livres, mas na convivência entre eles e a nova realidade do monopólio em algumas áreas comerciais (Lenin, 1979).

O seguinte processo lista os componentes da reconfiguração do sistema mundo na etapa imperialista do capitalismo: (1) a concentração da produção e de capital desenvolveu monopólios que desempenham um papel crucial na atividade econômica; (2) a fusão de atividades bancárias com as industriais e a criação, nas bases deste capital de novo tipo – financeiro - de uma oligarquia financeira; (3) a exportação de capital se dá à parte da exportação de mercadorias e adquire importância excepcional; (4) a formação de associações monopolistas internacionais no capitalismo que fazem a divisão comercial do mundo entre elas e (5) a divisão territorial do globo entre as grandes potências capitalistas está completa. O imperialismo é o capitalismo alçado ao patamar de desenvolvimento onde o domínio dos monopólios e do capital financeiro é estabelecido (Lenin, 1979).

## **A Dependência**

O debate sobre o conceito de dependência guarda relação direta com as ideias sobre o desenvolvimento. É importante situar historicamente o período onde

o desenvolvimento torna-se uma cartilha a ser desenvolvida enquanto política econômica pelos estados. Dos Santos (2000) nos lembra da versão mais radicalizada dessa teoria, segundo a qual todas as sociedades pré-capitalistas unificam-se sob o rótulo de tradicionais. Deve-se, pois, trabalhar na direção do “arranque”, momento pelo qual passaram a Inglaterra em 1760 e os EUA no pós-guerra civil. “(...) desenvolvimento passou a ser um modelo de ações que ocorreriam em determinados países que reunissem as condições para a decolagem” (Dos Santos, 2000. P.20)

Na medida em que o tema do desenvolvimento passa a ocupar posição relevante nos debates internacionais, são criadas ferramentas para influenciar a direção das políticas adotadas pelos Estados. O surgimento da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) está inserido nesse contexto. Pensada nos marcos dos esforços organizados pela recém-criada Organização das Nações Unidas (ONU), a CEPAL traz consigo o objetivo de decifrar os mecanismos que bloqueiam o desenvolvimento sócio- econômico dos países latinoamericanos; partindo desse diagnóstico, deveria então sugerir um conjunto de políticas capaz de fazê-los superar a condição de *subdesenvolvidos*.

Talvez pela primeira vez o vocábulo *Desenvolvimento* apareça em distintos documentos de uma organização internacional. Cabe lembrar que nessa época o sistema mundo era marcado pela transição do pós-Guerra onde a hegemonia dos Estados Unidos buscava afirmar-se sob moldes que resguardariam sua tradição como ex-colônia e de certa forma alheia aos ímpetus da anexação territorial direta de outros países.

A CEPAL era uma organização emanada dos governos latinoamericanos e um órgão encarregado da proposição de políticas e assessoria a governos. Seus estudos se concentraram nas políticas capazes de viabilizar o processo de industrialização procurando superar os obstáculos ao desenvolvimento (Dos Santos, 2000. P. 71).

O pensamento cepalino, em que pese os esforços por integrar novas agendas e temas de pesquisa, em sua primeira fase ainda não conseguia escapar totalmente da tradicional explicação para o subdesenvolvimento, elaborada a partir das teorias do crescimento econômico e da modernização. A interpretação que dirigia esse raciocínio construía modelos evolutivos onde a situação de atraso era uma etapa a ser superada. Os tipos ideais a serem alcançados eram os países capitalistas avançados, representantes do ponto ótimo do almejado desenvolvimento.

É na década de 1960, diante da conjuntura marcada pelo avanço de regimes de tipo militar-ditatoriais sobre o continente, que as circunstâncias abrem a

possibilidade para que um conjunto de intelectuais - muitos deles reunidos na situação de exilados políticos – formule a categoria da dependência como referencial teórico estruturante de uma forma inteiramente nova de pensar, sob múltiplas dimensões, a inserção histórica latinoamericana no sistema mundo.

Conforme coloca Dos Santos (2016):

“O elemento radicalmente novo que a teoria da dependência trará é o de mostrar que essa ideia de refazer o caminho do desenvolvimento econômico que havia sido percorrido pelas nações europeias, pelos Estados Unidos e pelo Japão não era viável, porque a conformação do subdesenvolvimento nas economias latino-americanas e, da mesma forma, na Ásia e na África, não era resultado, simplesmente, de conservação de economias pré-capitalistas, mas sim da forma como essas economias tinham sido integradas na economia mundial.” (Dos Santos, 2000: p.125)

É possível pensar nos termos de uma complementariedade inerente aos conceitos imperialismo e dependência quando a ideia é analisar o problema da terra no continente latinoamericano. Se o sistema mundo está estruturado nos termos da subordinação das periferias aos centros político-econômicos, as relações sociais internas aos países irão refletir essas hierarquias. A partir do conceito de colonialidade tentaremos entender as permanências das estruturas seculares que têm freado vários dos projetos de descolonização em nosso continente.

## **A Colonialidade**

O ano é 1492 e seus dois eventos-chave a expulsão dos mouros da península ibérica e o início das chamadas grandes navegações que estabeleceriam o continente americano como o novo mundo. Combinados, esses eventos conformam o início da modernidade, do tempo histórico onde a Europa coloca-se como o centro do mundo.

Desse eurocentrismo emerge a ideologia organizadora da colonização da América, cuja marca central é absorção irrestrita da força de trabalho, tanto na produção quanto no comércio de mercadorias e matérias-primas. Superada a fase das conquistas, no transcurso da confecção do sistema colonial são configurados os elementos para o desenvolvimento do modo de produção capitalista de tipo americano, com as formas e feições que adquire a partir do encontro forçado entre os povos colonizadores e os colonizados, sujeitados aos regimes de servidão e escravocrata.

Esses modelos de trabalho não têm correspondência no velho mundo europeu. Sendo, pois, criados para a produção de mercadorias destinadas ao mercado mundial e articuladas no recente espaço-tempo globalizante em sintonia com distintas especificidades territoriais; a escravidão, a servidão e o assalariamento americanos são categorias inteiramente novas, totalmente subordinadas às ideologias de inferiorização racial engendradas pelo sistema colonial.

A ideia de raça é, então, uma construção social associada à subjugação da força de trabalho, sendo ao mesmo tempo filha da ideologia eurocêntrica e mãe da colonização americana. Enquanto categoria mental da modernidade, atravessa e funda relações sociais produtoras dos tipos humanos índio, negro, mestiço e mais tarde europeu. Enquanto instrumento de classificação das populações, a raça engendra hierarquias e seus correspondentes papéis, chancelando a legitimidade da dominação imposta via conquista.

O processo de racialização perpassa a construção da América enquanto a primeira identidade da modernidade, codificando as diferenças entre os conquistadores e os conquistados, demarcando o estabelecimento das superioridades. Junto ao controle do comércio e à extração do ouro, as formas históricas do controle do trabalho e dos recursos da produção (matéria-prima) são atualizadas.

No plano da dominação ideológica, ficar uma nova narrativa através da colonização das perspectivas cognitivas também é importante. Aqui, o sentido do progresso histórico demarca os processos de aculturação, situando os povos dominados e inferiorizados, tidos como anteriores e por isso atrasados em relação aos europeus, sendo chamados, inclusive, de pré-históricos.

Conformado via controle das novas formas indenitárias confeccionadas via individualização da cultura, o sistema mundo, construto moderno de novo tipo que substitui os antigos mundos dispersos em conexões descontínuas, funda-se no tripé colonialidade, capitalismo e eurocentrismo. Desse encontro, a América, gestante de si própria, radicaliza a novíssima temporalidade territorial, sintetizando três continentes numa única civilização, futurista por princípio conquanto mostra-se incapaz de escapar do cativo de seu passado.

Recuperando as reflexões sobre o problema da terra e tendo como fio condutor a tríade conceitual imperialismo-dependência-colonialidade, reafirmamos a primazia do aspecto material sobre o qual fundamenta-se a dominação, situando-a em suas conexões e articulações internacionais. No plano dos arranjos descontínuos que costumam o estabelecimento do poder, enfatiza-se também os aspectos da subordinação centro-periferia, atualizado na leitura dos sistemas ideológicos que dão substrato às práticas e discursos da colonialidade.

## A Terra

Os *Siete Ensayos* de Mariátegui concatenam esforços direcionados à montagem de uma totalidade analítica que, do ponto de vista metodológico, é cientificamente imprescindível para decifrar a realidade. Sua imaginação teórica permite o manejo das partes, de como se articulam na confecção desse todo concretizado enquanto movimento histórico do real.

Partindo dos três – imperialismo, dependência e colonialidade - conceitos expostos, propomos, sem pretensão de grande profundidade dado o formato do texto, o exercício ensaístico e teórico ler com Mariátegui o problema da terra atualizado no contexto industrial e urbano brasileiro. Quais seriam as semelhanças entre a estrutura fundiária do Brasil contemporâneo e aquelas analisadas por Mariátegui? Que elementos permitem à colonialidade do poder imperialista manter o país no calabouço do subdesenvolvimento dependente e associado?

O problema do índio não está no plano espiritual-religioso, mas consiste no bloqueio do seu acesso à terra. Na medida em que se torna, via configuração do sistema colonial, um elemento *extrasocial*, compõe o que os clássicos entenderiam como o proletariado. Na América latina, o processo diferencia-se, adquirindo outros traços quando configura uma divisão racial do trabalho. (Mariátegui)

Se na Europa, a exploração da força de trabalho efetua-se entre sujeitos da mesma raça, na América é diferente. Os povos originários andinos e amazônicos são totalmente destituídos de humanidade, sendo coisificados como parte do aparato produtivo, na bricolagem entre os regimes de trabalho servil e escravo.

Quando é instituída a propriedade da terra, modelo de ocupação e uso do solo ausente entre povos originários, separa-se o meio de produção da força de trabalho, divórcio fundante do sistema colonial. As comunidades indígenas ainda convivem com o latifúndio, mas sob plena subordinação, na forma da tolerância e sujeita a servidão pela ação do aparato estatal.

A conquista da Independência<sup>1</sup>, iniciada nas revoltas indígenas mas terminada sob a direção política das elites *criollas*, tampouco implicaram mudanças na ordem fundiária. Mesmo com o abandono formal da colonização,

---

1 Mariátegui refere-se ao caso peruano, mas a ideia aplica-se, em termos gerais para toda *latinoamerica*, se entendermos os processos das Independência jurídico-formais como um todo unitário que figura no mesmo período histórico.

nas Repúblicas ainda observamos a teimosa persistência de sistemas feudais baseados no latifúndio, como coloca Mariátegui:

“O regime da propriedade da terra determina o regime político e administrativo de toda nação. O problema agrário, não resolvido até agora pela República, determina todos os problemas da nossa. sobre uma economia semifeudal não podem funcionar instituições democráticas e liberais” (Mariátegui, 2009. p.42<sup>2</sup>).

### **Breves reflexões**

O resgate, a partir da virada do milênio, de algumas fatias da soberania dos povos latinoamericanos é um processo que mescla novos construtos identitários, operando via ressignificação da ideia do nacional a partir das culturas originárias ou do fortalecimento dos chamados mitos populares. De panfletos de literatura local colados nos postes argentinos as cores da bandeira pintadas nos muros venezuelanos: dos escombros do neoliberalismo emergiram novas formas de enfrentar os entraves que os poderes globalmente constituídos impõem ao desenvolvimento autocentrado das periferias em nosso continente.

Quando entendemos a propriedade da terra como base da estruturação do poder político, ela se torna a questão fundamental para qualquer tentativa de processo de descolonização, de construção de autonomia dos povos. Os eixos da exploração e dominação, embora atualizados, passam definitivamente pelo controle territorial.

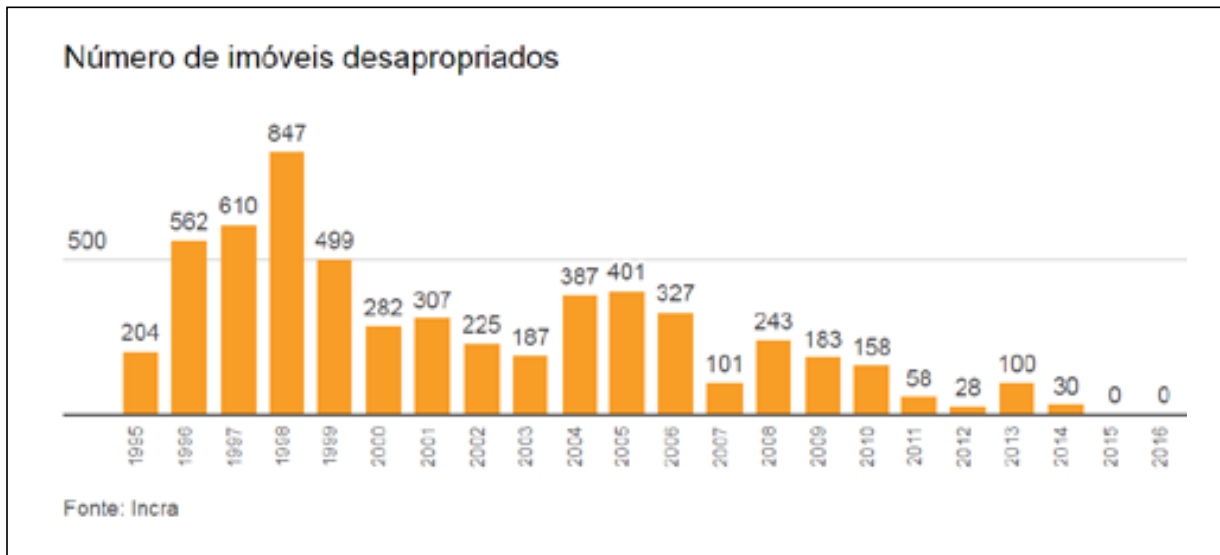
No caso brasileiro podemos observar como nos governos de viés progressista sob a inspiração da liderança de Lula, problemas de base fundiária não foram tratados de maneira satisfatória sob o ponto de vista dos povos que demandam a restituição das terras usurpadas pela colonização. Em que pese a interrupção controversa de seu governo em 2016, o Partido dos Trabalhadores, com mais tempo para trabalhar (12 anos se contarmos a sabotagem parlamentar a partir de 2015), ofereceu menos unidades territoriais para a Reforma Agrária do que nos oito anos governo de Fernando Henrique Cardoso<sup>3</sup>, conforme o gráfico abaixo:

---

2 Tradução livre do autor

3 Gráfico baseado nos dados do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2016/03/1754395-governo-dilma-congela-reforma-agraria.shtml>





Cabe aqui um paralelo comparativo com o período encabeçado por Getúlio Vargas. A complexidade dos arranjos políticos que deram base para as iniciativas de industrialização, em que pesem seus custos socioambientais, convergiram ao início da formulação de institutos de pensamento e reflexão com maiores graus de autonomia; era um momento onde o Brasil, em que pesem as amarras da dependência, pensava-se e fazia-se à própria imagem, valorizando a nacionalidade popular que as novas elites políticas filhas do Tenentismo que comandou a Revolução de 1930 gostariam de efetuar.

Mas, a aliança que estabelecem com os setores latifundiários inviabiliza a consolidação de um novo projeto nacional inclusivo, pois esbarra no problema da terra. Aliando-se aos donos do poder territorial, o Partido dos Trabalhadores, ao destinar volumosos recursos ao chamado agronegócio de monocultura exportadora, fortalece setores alheio às históricas demandas dos povos oprimidos. Não apenas a marcha da reforma agrária é pausada; mas uma verdadeira reversão neocolonial desindustrializante é apontada em algumas reflexões sobre a terra brasileira.

### Referências Bibliográficas

DOS SANTOS, Theotonio. *A Teoria da Dependência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2000.

LEFÈBVRE, Henri. *La pensée de Lénine*. Paris: Bordas, 1957.

LENIN, Vladimir I. *Imperialismo: A fase Superior do Capitalismo*. São Paulo: Global Editora, 1979.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de interpretacion de la realidade peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2009.

MARX, Karl. *O Capital*. Lisboa: Edição Avante, 1979.

MOYO, Sam, YEROS, Paris e JHA, Praveen. Imperialism and Primate Accumulation: Notes on the New Scramble for Africa in Agrarian South: *Journal of Political Economy*, 1, 2: pages 181-203, 2012.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SWEEZY, Paul. *Teoria do Desenvolvimento Capitalista: Princípios de Economia Política Marxista*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

WACQUANT, Loic. *Os Condenados da Cidade*. São Paulo: Wernam Editora, 2014.

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y CAIO PRADO JR:  
EL PROBLEMA AGRARIO COMO TEMA CENTRAL  
DE LAS INTERPRETACIONES DE BRASIL Y PERU

**José Marcio Figueira Junior**<sup>1</sup>  
CPDA / Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Para Paula Lemos

En qué momento se había jodido el Perú?  
Mario Vargas Llosa

Tentaremos, en esas líneas, buscar una comparación entre el brasileño Caio Prado Jr. y el peruano José Carlos Mariátegui. Los dos, fundadores del marxismo en Brasil y Perú y principales autores de esta tradición en América del Sur, son extremadamente actuales y no constan previsiones entre nosotros en que dejarán de ser.

Para realizar el presente estudio, seleccionamos el libro *Evolução Política do Brasil*<sup>22</sup>, de Caio Prado Jr, y *Los siete ensayos de la realidad peruana*<sup>33</sup>, de Mariátegui. Entre los ensayos de Mariátegui, seleccionamos *El problema de la tierra*. Por lo tanto, se trata fundamentalmente de interpretaciones de los dos países y de las realidades a partir de sus estudios agrarios.

---

1 En lo Mestrado en Ciencias Sociales en Agricultura, Desarrollo y Sociedade – CPDA/UFRRJ. E-mail: josemarciohistoria@gmail.com

2 La primera publicación data de 1933, pero la edición que vamos a utilizar será la publicada en 1947. Utilizaremos este libro como base, pero en algunos puntos vamos a recurrir a otras disertaciones del autor.

3 La primera publicación data de 1928, pero la edición que vamos a utilizar será la publicada por la Biblioteca Ayacucho en 2007.

En lo que se refiere a los autores aquí estudiados, la tierra se trata de una cuestión central, ya que constituyeron clave fundamental para las interpretaciones realizadas por los autores. Para Mariátegui la cuestión agraria peruana fue, a lo largo del tiempo, formadora de esa sociedad andina y del modo en que se organizó la nación en el tiempo del autor. Con el Brasil de las disertaciones de Caio Prado Jr. podemos decir lo mismo, ya que es en el gran dominio agrario que se ha formado el contingente organizado y moderno de la sociedad que, después de siglos, podrá ser llamada de brasileña. Por lo tanto, estamos ante autores que, para interpretar su país, recurrieron a la clave de larga duración: era en el pasado colonial que se iniciaban la formación de las respectivas sociedades, con sus características, sus dificultades, sus cualidades y sus defectos.

Entender la sociedad brasileña a través de la sociedad peruana y la sociedad peruana a través de la sociedad brasileña es un ejercicio que puede ser benéfico en la medida en que entendemos no sólo aquello que las aproxima, sino también sus particularidades. Brasil y Perú, a pesar de constituir naciones sudamericanas, tuvieron origen y procesos históricos distintos y, a pesar de la proximidad geográfica, fronteriza, son sociedades con diferencias profundas. Este dato es, para nosotros, fundamental, ya que son las cuestiones particulares a las sociedades que Caio Prado Jr. y Mariátegui dedicaron la vida a investigar. Esta es, por cierto, una de las características que aproxima a los autores: Investigaron los hechos como se dan, sin recurrir a modelos externos que no coincidían con sus contextos, siendo contrarios a esta práctica ya vicios tipológicos y puramente ideales. En otras palabras, los dos estudiaron las realidades de sus sociedades por ellas mismas, práctica ésta que es una de las principales composiciones del marxismo.

### **Aproximación y distanciamiento: los elementos humanos en la división de la propiedad agraria**

Como ya hemos señalado, una de las novedades presentadas por los autores consiste en el hecho de que tanto Caio Prado Jr. como Mariátegui hayan buscado las raíces de los problemas referentes a Brasil y Perú en escenarios distantes en el tiempo. Más precisamente, en las experiencias coloniales lusa e hispánica que darán origen a las respectivas sociedades.

Los análisis realizados por los dos intelectuales marxistas proporcionaron datos innovadores sobre varias cuestiones, pero una centralidad: el hecho de la necesidad, por parte de los colonizadores, de la división de tierras para la realización de la colonización. En otras palabras, el modo en que se distribuyó la tierra explica en gran medida cómo se organizó los elementos humanos en cada experiencia, y de esa organización derivó rasgos fundamentales de las sociabilidades brasileña y peruana.

Así, los argumentos de los autores en relación al cuadro en pantalla no están necesariamente apuntados a la división de tierras por ella misma, sino al hecho de que, como esa división fue realizada por experiencias diferenciadas en lo que se refiere a las relaciones humanas, sus explicaciones estarían en modos como se dieron las especificidades de esas operaciones, en cómo estas divisiones intervinieron en la forma en que los individuos se arreglaron y se constituyeron como sociedad a lo largo del tiempo.

A partir de ahí, es posible percibir que la figura del colonizador se vuelve central. Como conductor de los emprendimientos de ultramar, la división de tierras fue realizada por él y para él, reflejando allí su “espíritu”, el modo como condujo la colonización, como lidió con aquellos que ya habitaban lo que sería el nuevo continente. Sin embargo, estas cuestiones son extremadamente distintas al estudiar cómo se dieron en particular. Por lo tanto, este punto es interesante para empezar a investigar las similitudes y diferencias relativas a nuestros autores.

Caio Prado Jr. identifica los medios de colonizar el vasto territorio como un problema, ya que el objetivo del colonizador luso no era, como en otros casos de colonización ejemplificada por la experiencia anglosajona, resolver el problema de exceso de población en la metrópoli. La explicación para la ambición colonizadora se dio por el espíritu comercial burgués en busca de ganancias<sup>4</sup>. El punto que aquí nos interesa en relación a este argumento se refiere al hecho de que estaba claro que la colonización sería la solución para la defensa del territorio, pero dada su extensión, era necesario crear medios de realizarla considerando el poco grupo de la población del imperio portugués.<sup>5</sup>

Para realizar esta tarea, el proyecto de Capitanías Hereditarias fue adoptado. Sin embargo, el autor señala que el carácter de esta realización objetiva de este proyecto no fue único, visto la inmensidad del territorio. El donatario no tenía derecho expreso sobre la tierra, solamente sobre tributos. Así, las Capitanías pronto serían rescatadas por la Corona portuguesa<sup>6</sup>. El punto, sin embargo, que interesó al autor y nos interesa puede ser observado en el siguiente trecho:

El carácter más profundo de la colonización reside en la forma en que se distribuye la tierra. La superficie del suelo y sus recursos naturales constituían, inicialmente, la única riqueza de la colonia. No éramos como las Indias, un

4 Caio Prado Jr, *Evolução Política do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1947, p. 13.

5 Caio Prado Jr, *Evolução Política do Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1947, p. 16.

6 Caio Prado Jr, *Evolução Política do Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1947, p. 18.

país de civilización avanzada, cuyo aprovechamiento de los conquistadores se pudiera hacer por el comercio y el saqueo, que en la época se confundía con un solo concepto. Aquí, una sola riqueza: los recursos naturales; de ahí una sola forma de explotación: la agricultura y la ganadería: subordinada ambas a la posesión de la tierra. Así un pueblo de comerciantes, que hacía un siglo se apartó del cultivo del suelo para dedicarse de preferencia a la especulación mercantil, era nuevamente arrastrado por el cultivo de la tierra."<sup>77</sup>

El modo por el cual se daría la distribución de tierras a partir de este carácter apuntado por el autor serían las sesmarías, concesión de tierras de los Donatarios a particulares, pero la condición mínima para la concesión de tierras sería el hecho de los mismos ser poseedores de recursos<sup>88</sup>. Es decir, "hombres de posesiones que pueden hacer cultivos"<sup>99</sup>

Estas peculiaridades serán, para el autor, la explicación para la constitución de los rasgos económicos de la colonia, presentes en el dominio organizado en el interior de los latifundios, cuyo trabajo era realizado por trabajo esclavo, primero indígena en mayor volumen, después negra<sup>1010</sup>. Una definición del autor en relación a la organización del territorio a partir de esta clave puede ser ilustrada por este pasaje:

La pequeña propiedad no encontró terreno favorable para desarrollarse en la economía de la colonia. El trabajo libre de los pequeños labradores no podía competir en la ruda tarea del desbravamiento de una tierra aún virgen y en las primitivas culturas aquí adoptadas con el grosero trabajo del esclavo. (...) Además, es un hecho de observación común que las culturas tropicales resultan mucho más rentables - incluso con la técnica primitiva de aquella época - cuando tratadas a gran escala.<sup>1111</sup>

Esta constatación viene acompañada del hecho de que la concesión de tierras a esos sujetos poseedores de recursos era realizada a partir del principio de ocupación del territorio, o sea, no hubo ningún fenómeno de superposición de clases como puede ser observada en el feudalismo que predominó del otro lado del

---

7 Caio Prado Jr, *Evolução Política do Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1947, p. 19.

8 Caio Prado Jr, *Evolução Política do Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1947, p. 21.

9 Caio Prado Jr, *Evolução Política do Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1947, p. 22.

10 Caio Prado Jr, *Evolução Política do Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1947, p. 26.

11 Caio Prado Jr, *Evolução Política do Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1947, p. 27 y 28.

Atlántico<sup>12</sup>. Este es un punto central en lo que se refiere al carácter económico del caso brasileño analizado por el autor.

En el caso de la experiencia hispana que resultará en Perú, el análisis de Mariátegui se diferencia. Se trata de un escenario cuyo proceso fue distinto del analizado por Caio Prado Jr. Hay, en Mariátegui, la superposición del hispano conquistador a los indígenas Inkas, pero esta superposición ocurre a partir de mecanismos propios, lo que implica, incluso, la propiedad, como podemos observar en el siguiente trecho:

La práctica de exterminio de la población indígena y de destrucción de sus instituciones - en contraste muchas veces con las leyes y providencias de la metrópole - empobrecía y desangraba al fabuloso país ganado por los conquistadores para el Rey de España, en una medida que éstos no eran capaces de percibir y apreciar. Formulando un principio de la economía de su época, un estadista sudamericano del siglo XIX debía decir más tarde, impresionado por el espectáculo de un continente semidesierto: "Gobernar es poblar". El colonizador español, infinitamente lejano de este criterio, implantó en el Perú un régimen de despoblación. (...) La codicia de los metales preciosos -absolutamente lógica en un siglo en que tierras tan distantes casi no podían mandar a Europa otros productos-, empujó a los españoles a ocuparse preferentemente en la minería. Su interés pugnaba por convertir en un pueblo minero al que, bajo sus inkas y desde sus más remotos orígenes, había sido un pueblo fundamentalmente agrario. De este hecho nació la necesidad de imponer al indio la dura ley de la esclavitud. El trabajo del agro, dentro de un régimen naturalmente feudal, hubiera hecho del indio un siervo vinculándolo a la tierra. El trabajo de las minas y las ciudades, debía hacer de él un esclavo. Los españoles establecieron, con el sistema de las mitas, el trabajo forzado, arrancando al indio de su suelo y de sus costumbres.<sup>13</sup>

Este trecho demuestra cómo el colonizador hispano se diferencia del luso en relación a varios rasgos de su forma de operar. Se trata de un intento que no obtuvo éxito de uso del indio en la experiencia de colonización, siendo ella basada no en el gran dominio agrario con fin en la exportación comercial, sino teniendo como principal actividad el extractivismo<sup>14</sup>. Esta característica de extractor puede ser ob-

---

12 Caio Prado Jr, *Evolução Política do Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1947, p. 24 y 25.

13 José Carlos Mariátegui, *Los siete ensayos de la realidad peruana*. Lima: 2007, p. 44.

14 Esto no quiere decir que en el caso de la colonización lusa no hubiera extractivismo, pero en otra clave. Caio Prado Jr. también analizó ese extractivismo principalmente de oro y diamantes,

servada en la comparación tejida por Mariátegui entre el colonizador hispánico con el colonizador anglosajón demuestra esa falta de inclinación hacia la vida comunitaria, como se caracterizaba el *pioneer* anglosajón<sup>15</sup>. En ese sentido, es elemento constitutivo esencial de ese arreglo para Mariátegui también el indio. No sólo en el sentido de su *modus vivendi*, sino también en el hecho del mismo haber sido retirado de ese *modus vivendi* y forzado a trabajar en la extracción de metales.

Por consiguiente, la división de tierras y la consiguiente caracterización de esta economía agraria, distinta de la suministrada por Caio Prado Jr. a la costa bañada por el Atlántico, sería la asimilación de un feudalismo sobrepuesto al comunismo primitivo de los indios, pero de manera muy particular, o sea, los rasgos que componen la clave feudal resultante de esta experiencia fue el hecho de la dificultad de asimilación de los elementos hispánicos con los que ya estaban presentes en las tierras que serían conquistadas. Esto puede ser ilustrado por la cita hecha por Mariátegui de César Ugarte:

Conforme al concepto legal de la institución, el encomendero era un encargado del cobro de los tributos y de la educación y cristianización de sus tributarios. Pero en la realidad de las cosas, era un señor feudal, dueño de vidas y haciendas, pues disponía de los indios como si fueran árboles del bosque y muertos ellos o ausentes, se apoderaba por uno u otro medio de sus tierras. En resumen, el régimen agrario colonial determinó la sustitución de una gran parte de las comunidades agrarias indígenas por latifundios de propiedad individual, cultivados por los indios bajo una organización feudal. Estos grandes feudos, lejos de dividirse con el transcurso del tiempo, se concentraron y consolidaron en pocas manos a causa de que la propiedad inmueble estaba sujeta a innumerables trabas y gravámenes perpetuos que la inmovilizaron, tales como los mayorazgos, las capellanías, las fundaciones, los patronatos y demás vinculaciones de la propiedad.<sup>16</sup>

Las dos sociedades que estamos aquí analizando por el sesgo de los autores fueron formadas, diferenciadamente, por la combinación de elementos humanos oriundos de varias partes del planeta, incluyendo, en mayor medida en la expe-

---

proceso que tuvo una importancia impar en la formación de la sociedad brasileña, pero una de las principales diferencias de la colonización hispánica se trata de no ser práctica central en la formación del gran dominio agrario, no siendo practicada en los siglos iniciales de colonización. Ver los subcapítulos *Mineração e produções extrativas* en *Formação do Brasil Contemporâneo: colônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. La publicación de la primera edición data de 1942.

15 José Carlos Mariátegui, *Los siete ensayos de la realidad peruana*. Lima: 2007, p. 48.

16 César Ugarte. *Bosquejo de la Historia Económica del Perú*. Lima: Imp. Cabieses, 1926, p. 9.



riencia que redundará en Perú, aquellos que ya habitaban el territorio colonizado. Las relaciones sociales resultantes de esos arreglos, o sea, las posibilidades de formación de tejidos sociales que poseen cierto grado de cohesión dependieron directamente de la forma en que se dio ese primer contacto propio del proceso de colonización.

Así, el problema de la tierra en Brasil y Perú están relacionados a cuestiones más amplias. En Brasil, la formación de latifundios para atender objetivos propios de la experiencia lusa fueron el escenario por el cual, en el análisis de Caio Prado Jr, hubo la formación de un aparejamiento organizado capaz de crear algún contacto fortuito entre los individuos.

El *Sentido de la Colonización*, concepto primario en lo que se refiere a los estudios relacionados con ese autor, explica a Brasil en la medida en que el país es fruto de la *aproximación* entre los señores dueños de la gran propiedad agraria con la fuerza esclava de trabajo<sup>17</sup> que, con la figura del indio, en conjunto, crearon en los trópicos una sociedad con *características nacionales y cualidades de permanencia*<sup>18</sup>. Esta caracterización, propia del *equilibrio de antagonismos*<sup>19</sup>, constituyó, en el propio latifundio, las raíces de una sociedad con modernidad propia, tal como hablar más adelante.

La sociedad resultante de la experiencia hispánica, recortada a lo que se convertirá en el Perú, posee características distintas. El límite al "sombreamiento" por parte del colonizador, individualizando despoticamente la propiedad y el indio Inka de sociabilidad propia, sin características tales que posibilite la asimilación de ese *modus vivendi* a lo largo del tiempo. Así, podemos definir la clave de Mariátegui, en comparación con la de Caio Prado Jr, como *alejamiento*. La separación entre el colonizador y el colonizado, tal cual sólo quedó en el emprendimiento extractivo, dueño de las haciendas y de la vida, sin contar con la habilidad de asimilar los caracteres humanos que ya estaban allí presentes, creando así un semifeudalismo propio.

17 Caio Prado Jr, *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. Companhia das Letras, 2011, p. 28.

18 Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. São Paulo, 2006, p. 73.

19 Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. São Paulo, 2006, p. 116.

## **El liberalismo extraño del Imperio Brasileño y el liberalismo deformado de la República Peruana**

La segunda marcación que vamos a investigar se trata del esfuerzo de los autores en, a partir de los argumentos ya propuestos acerca de los procesos de colonización, buscar entender cómo los Estados Nacional recién creados por los procesos de Independencia respondieron (o no respondieron) a los anhelos de la sociedad que se formó en aquel territorio. En otras palabras, es necesario entender la relación entre el Imperio Brasileño y la República Peruana con sus respectivas sociedades, formadas a partir de circunstancias complejas ya señaladas.

Este factor aproxima a los autores en la medida en que entre las innumerables diferencias del proceso de Independencia del Brasil y del Perú se encuentra el hecho de que en ninguno de los dos casos el proceso fue realizado por las masas que se encontraban en el territorio. Este es un dato fundamental, ya que, de ese modo, las percepciones de aquellos que construyeron los Estados no consideraron, al menos desde el punto de vista concreto, las mismas como cuerpo constitutivo de los países.

En ese sentido, los programas de los países recién creados fueron liberales. Pero el liberalismo no se trata de una ideología sino de una operación en el marco concreto. La discusión, más profunda, nos lleva al hecho de que hubo en Brasil y en el Perú percepciones diferenciadas del liberalismo a ser aplicadas en dos sociedades diferenciadas.

En Brasil, esa percepción se manifestó en la escritura de la primera Constitución del país, promulgada en 1824, siendo ella la única Constitución del mismo en su régimen monárquico, tal cual no tuvo condiciones objetivas de, en aquel momento, por fin a la práctica legal de la esclavitud. Los hechos anteriores, como la venida de la Corte en 1808 y la Revolución Constitucional en Porto, propios de la flexión tal cual pasó de colonia a Vice-Reino e Independencia, ya demostró agitación en la sociedad.

Así, Caio Prado Jr. argumenta sobre el complejo proceso de creación de la Carta Magna, ya que la misma buscaba inspiraciones en escritos externos. El argumento del autor puede ser demostrado en este pasaje:

Al elaborarlo, fueron los constituyentes brasileños buscar sus modelos en las constituciones de la época, inglesa y francesa, en esta principalmente, y en los principios filosóficos y políticos del Contrato Social del Sr. J. Rousseau. Era un homenaje a las doctrinas entonces en boga. Pero de ahí no se infiere,

como erróneamente entendieron algunos, que nuestras condiciones fueran idénticas o incluso semejantes a las de aquellas naciones. Basta recordar que las ideas del sistema político adoptado por nuestros legisladores constitucionales expresaban en Europa las reivindicaciones del Tercer Estado, especialmente de la burguesía comercial e industrial, contra la nobleza feudal, la clase de propietarios. Hasta cierto punto, es lo contrario de lo que se da en Brasil. Son aquí los propietarios rurales que las adoptan contra la burguesía mercantil de aquí y del Reino. Lo que hubo fue una simple coincidencia de medios a ser empleados para fines diversos.<sup>20</sup>

Podemos observar el argumento del autor en el sentido de, al evaluar la orientación tal cual siguieron los constitucionalistas de la Carta Imperial, Brasil inició su existencia sin lograr adoptar un régimen que se adecuara a su sociedad tal como se formó. Es decir, la Constitución de 1824 no consiguió, ya sea en el proyecto de la Asamblea Constituyente o en la que fue de hecho promulgada, proporcionar soluciones políticas a las contradicciones existentes en la sociedad. Por el contrario: expuso aún más estas contradicciones. Es en ese sentido el análisis de Caio Prado Jr. en lo que se refiere a las revueltas ocurridas en el período, todas reprimidas. Así, se expone el diagnóstico de que el liberalismo en Brasil en este momento no fue incorrecto, ya que ya había en tierras brasileñas condiciones de operación a partir del capitalismo mercantil practicado. Sin embargo, el liberalismo exportado de lugares cuya formación se diferenciaba en varios puntos revelaba, como se demostró al no ajustarse a esa sociedad de formación singular, se trataba de un *liberalismo extraño*, distante de las relaciones humanas que no actuaban en el Estado.

Para Mariátegui, la problemática es cercana: primero, el caso peruano ya experimentó la República desde la Independencia. Sin embargo, el modo por el cual fue inicialmente dibujado no atendió los anhelos de las masas oriundas del proceso de colonización. Pero en ese contexto, el problema agrario existente, bajo la clave feudal, retardaba en ese cuadro el desarrollo capitalista, ver que la cultura de los terratenientes era impermeable al espíritu burgués, como podemos observar en el siguiente trecho:

Mas este programa se inspiraba en el ideario liberal. La revolución no podía prescindir de principios que consideraban existentes reivindicaciones agrarias, fundadas en la necesidad práctica y en la justicia teórica de liberar el dominio de la tierra de las trabas feudales. La República insertó en su estatuto estos principios. El Perú no tenía una clase burguesa que los aplicase en armonía con sus

---

20 Caio Prado Jr, *Evolução Política do Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1947, p. 100 y 101.

intereses económicos y su doctrina política y jurídica. Pero la República -porque este era el curso y el mandato de la historia- debía constituirse sobre principios liberales y burgueses. Sólo que las consecuencias prácticas de la revolución en lo que se relacionaba con la propiedad agraria, no podían dejar de detenerse en el límite que les fijaban los intereses de los grandes propietarios.<sup>21</sup>

El argumento del autor, así, apunta al hecho de que, a pesar del proyecto liberal de la República haber abolido diversas formas de trabajo servil comunes a lo largo del proceso de colonización, no permitió un desarrollo capitalista que despejara las marcas contradictorias del modo por el cual se hacía aún presente en las características feudales del Perú. Así, se explica la clave del *liberalismo deformado* usada por Mariátegui.<sup>22</sup>

### **La modernización en Brasil y Perú**

Las sociedades formadas en las experiencias coloniales lusa e hispánica y los ideales liberales inoperantes aplicados en los procesos de independencia son dos rasgos investigados por los autores cuyo principal aspecto, además de acercarnos en materia de análisis teórico y práctico de sus respectivos países, los llevan a una cuestión central, que sería la modernización de Brasil y Perú. Las experiencias marcadas para el surgimiento de lo moderno en el mundo, el punto fundamental trata si esas sociedades poseen, dentro de sus complejos arreglos, apertura hacia lo que es moderno y, así, la posibilidad de auto-organización objetiva para mejoras significativas en sus condiciones de vida. Cabe señalar que esta posible apertura no significa necesariamente que la modernización sea positiva, sino que su inexistencia sea negativa.

La *proximidad* llevada en cuenta por Caio Prado Jr. en sus estudios demuestra el hecho de que, con la antropología propia del caso brasileño estudiada por Gilberto Freyre que poseía como resultado el mestizaje, la sociedad brasileña sería moderna desde su formación. Sin embargo, la reunión de individuos de varias partes del planeta en el interior del gran dominio agrario, a pesar de posibilitar la asimilación de lo moderno a través de ese factor organizado, no canceló los elementos atrasados presentes en el propio, cancelación este cual dependería del ritmo de desarrollo emprendido al mismo tiempo a lo largo del tiempo.<sup>23</sup>

---

21 José Carlos Mariátegui, *Los siete ensayos de la realidad peruana*. Lima: 2007, p. 55.

22 José Carlos Mariátegui, *Los siete ensayos de la realidad peruana*. Lima: 2007, p. 59.

23 Ver Caio Prado Jr, *A Revolução Brasileira*. In: *A Revolução Brasileira: A questão agrária no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

En ese sentido, la modernización de la sociedad brasileña se daría por brotes y de modo propio, resultado de una incorporación de la cultura occidental resultante no de la unión distanciada de los hombres del Viejo Mundo con los esclavos y los indios, sino de una identidad propia resultante de la combinación de esos individuos. Sería, en el habla del autor, una evolución política que demandaría tiempo visto su propia complejidad.<sup>24</sup>

Las disertaciones escritas por el autor proporcionan algunas marcas de lo que sería, para su interpretación, esos brotes objetivos de modernización, ya que esa modernización eran esencialmente factores primarios y profundos de la historia del país. En otras palabras, este sentido seguía su curso en la historia realizando una remodelación de aquella sociedad formada en la colonia. Podemos observar el argumento en el siguiente trecho:

La ley promulgada el 4 de septiembre de 1850, seguida de otras providencias y de enérgica actitud del ministro Eusebio de Queirós, estancó por completo, en menos de dos años, el tráfico africano. (...) En 1854 comienza a traficar la primera carretera de hierro brasileña, desde el puerto de Mauá a Fragoso (tramo inicial de la actual Leopoldina Railway). Al año siguiente, se inicia la construcción de la Carretera de Hierro Pedro II (Central do Brasil). El telégrafo es inaugurado en 1852, y se hacen en la misma época las primeras concesiones para líneas de navegación. (...) Sería en verdad un criterio estrecho atribuir esa transformación únicamente a la abolición del tráfico de esclavos. Ella estaba naturalmente indicada por las condiciones objetivas de la economía universal, de que Brasil entraba, con la Independencia, a participar. (...) Pero es incontestable que este hecho -la abolición del tráfico- constituye lo "barrer" preliminar e indispensable de tal brote de progreso. Él abrió nuestro primer período de franca prosperidad comercial, extendiéndose con él los agrios horizontes del medievalismo brasileño de entonces.<sup>25</sup>

Es posible observar en este argumento la proposición que versa sobre cómo la economía proveniente del aparato comercial exportador de la colonia, cuya mano de obra esclavista seguía activa a lo largo de la existencia de la Monarquía, tiene espacio para desarrollarse a través de su modernización, aunque de modo particular. De este modo, la modernización de la economía brasileña ocurriría en la medida en que dentro de los elementos organizados se creas las condiciones modernas que cancelasen la herencia de la división de tierras en la formación de la sociedad y la condición de esclavo existente desde los siglos iniciales de colonización.

24 Caio Prado Jr, *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 29.

25 Caio Prado Jr, *Evolução Política do Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1947, p. 176, 177 y 178.

Para Mariátegui, la modernización en el Perú es aún más problemática. La clave feudal sería, en este punto, un difícil obstáculo para que la modernización pudiera medrar. En otras palabras, diversos factores principales de la economía peruana, visto puntos que ya analizamos aquí, no serían todavía revestidos del “espíritu” moderno. La clave feudal sería, por así decir, incompatible con el “espíritu de comunidad” de las masas, ninguno de los dos compatible con el ideario liberal de la República.

Estos elementos constituían un ritmo de desarrollo contradictorio en el Perú, pero Mariátegui está situado en un punto diferente al de Caio Prado Jr: mientras que para Brasil la modernización encontraría espacio considerando que el sistema empleado en el latifundio colonial ya sería de espíritu moderno y la economía basada en la práctica capitalista mercantil, para Mariátegui el Perú tiene dificultades para modernizarse ya que el espíritu desde el inicio de la formación de aquella sociedad era de una modernidad distinta, aún profusa de elementos que no son modernos.

Así, la fórmula liberal no encuentra, principalmente en la agricultura practicada en las montañas del Perú, medios de operación para afirmarse. Esta clave determina, en lo que se refiere al problema de la tierra, la problemática que demuestra una originalidad del trabajo de Mariátegui. Él y el Caio Prado Jr. son autores que merecen siempre revisados para reflexión relacionada a los temas de estudios de los autores, aún en curso, ya que son formuladores de interpretaciones marxistas clásicas de Perú y Brasil.

## **Bibliografía**

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2011.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Los siete ensayos de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

PRADO JR, Caio. *A Revolução Brasileira*. In: *A Revolução Brasileira: A questão agrária no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

\_\_\_\_\_. *Evolução Política do Brasil: ensaio de interpretação dialética da história brasileira*. 2º ed. São Paulo: Brasiliense, 1947.

\_\_\_\_\_. *Formação do Brasil Contemporâneo: colônia*. 1º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Raimundo. *Caio Prado Jr. na cultura política brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ, 2001.

\_\_\_\_\_. *Agraristas políticos brasileiros*. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira, 2007.

EL PROCESO DE LA INSTRUCCIÓN PÚBLICA. EL FACTOR  
RELIGIOSO. EL PROCESO DE LA LITERATURA

MARIÁTEGUI: EL PROCESO DE INSTRUCCIÓN PÚBLICA  
Y LA REFORMA UNIVERSITARIA

**Rafael Ojeda**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima-Perú

**Sumilla:** Este año se celebra el centenario de la Reforma universitaria, ideas que arribaron al Perú un año después, cuando entre junio y julio de 1919, un grupo de estudiantes de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, siguiendo el espíritu reformista de Córdoba, insurgieron contra el criterio colonial que aún regía las universidades del país. La labor de Mariátegui en apoyo al movimiento reformista se dio al interior del diario *La Razón*, periódico en el que aparecieron los primeros artículos mencionando el mal estado de la enseñanza en la universidad y la ineptitud de sus profesores. Pues, a decir de Mariátegui, no obstante que había transcurrido casi un siglo de la emancipación peruana, la universidad había permanecido, hasta el período de agitación estudiantil de 1919, pesadamente dominada por el espíritu de la Colonia.

**Palabras clave:** Reforma universitaria, Grito de Córdoba, universidad San Marcos,

Ha transcurrido cien años desde que en 1918 irrumpiera en la ciudad de Córdoba, Argentina, el movimiento estudiantil por la Reforma Universitaria, que diera origen al llamado "Grito de Córdoba", movimiento que de ser un fenómeno focalizado en una sola universidad, la universidad de dicha provincia argentina, en junio de dicho año, pasó a convertirse, casi inmediatamente, en una cruzada continental que fue extendiéndose inmediatamente a Buenos Aires y La Plata, para enseguida trasladarse a Uruguay, Chile, Perú, Colombia, Venezuela, Cuba, México, además de otros países latinoamericanos, en los que las universidades fueron abandonando ese espíritu hasta entonces pasatista, colonial y confesional

que caracterizaba a las universidades latinoamericanas, anquilosadas debido a su condición de ser el reducto de reproducción cultural y social, de un conservadurismo auspiciado por las oligarquías nacionales.

Esta distancia temporal, permite evaluar las reales dimensiones y alcances de este fenómeno “modernista”, que implicó el tránsito definitivo, de los estudios superiores, desde un modelo pedagógico tradicional, plagado de remanentes religiosos y coloniales, hacia otro educacionalmente moderno y racionalista. Lo que permite rastrear, también, elementos importantes del movimiento en pos de la Reforma, desde los primeros intentos reformistas de la universidad colonial, ocurridos durante la segunda mitad del siglo XVIII, cuando los gestores de la Ilustración intentaban inocular de pensamiento moderno a las clásicas universidades de carácter casi conservador y monástico de aquellos años, como era la Universidad San Marcos de la época, convertida en el bastión o reducto del conservadurismo escolástico, y que enfrentaba las herejías del emergente enciclopedismo ilustrado, desde referentes aristotélicos-tomistas que resultaban ya obsoletos en una época de tránsitos que estaba generando una suerte de ilustración híbrida o catolicismo ilustrado que será insertado en el ideario de la Independencia peruana.

En este sentido, se puede afirmar que el movimiento en pos de la Reforma Universitaria estaba afectado por una fuerte dosis de idealismo latinoamericanista, un referente esencial que puede encontrarse en las páginas de la compilación de documentos de la Reforma Universitaria realizada por Gabriel del Mazo (1967), reforma que buscó acabar con el concepto colonial de la universidad y el control eclesiástico en la enseñanza, permitiendo que los alumnos intervengan en los gobiernos de las universidades, abriendo además el sueño de la universidad y la educación superior a las clases y personas desfavorecidas de la sociedad. Ideas que arribarán al Perú, cuando entre junio y julio de 1919, un grupo de estudiantes de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, siguiendo el espíritu reformista de la Universidad de Córdoba, insurgieron contra el criterio colonial que aún regía las universidades peruanas.

Este talante latinoamericanista fue determinando, en varios momentos y documentos, el carácter idealista de la Reforma universitaria. Por eso, en un fragmento del *Manifiesto de la juventud de Córdoba a los hombres libres de Sud América*, dice:

Las universidades han llegado a ser así el fiel reflejo de las sociedades decadentes que se empeñan en ofrecer el triste espectáculo de una inmovilidad senil, (...) si en nombre del orden se nos quiere seguir embruteciendo, proclamamos bien alto el derecho sagrado a la insurrección. Entonces, la única puerta que nos queda abierta a la esperanza es el destino heroico de la ju-



ventud. El sacrificio es nuestro mejor estímulo; la redención espiritual de las juventudes americanas nuestra única recompensa, pues sabemos que nuestras verdades lo son “y dolorosas” de todo el continente<sup>11</sup>.

Y esa idea de que nuestras verdades dolorosas son los males de todo el continente, fue ratificando el espíritu latinoamericanista presente en la Reforma universitaria, que inundó la región hispanoamericana, espíritu que implicó una sensibilidad nueva, motivada por las inquietudes que siguieron al fin de la Primera Guerra Mundial y la paz del 1918, al espíritu renovador despertado por la revolución bolchevique de 1917; pero también a ese latinoamericanismo antiimperialista heredado del arielismo novecentista. Por lo que, cabe decir que sus resultados fueron ratificando la idea de que la corriente reformista no fue solamente un movimiento de lucha por reivindicaciones académicas, o el espíritu juvenil reaccionando contra las viejas oligarquías y burocracias, sino que, con sus contradicciones, implicó un enfrentamiento generacional de alcances poco definidos, matizado además por las diversas interpretaciones, no coincidentes entre sí, que se hicieron del significado y aspiraciones de este movimiento en la historia.

Es por ello que, algunos estudiantes como Héctor Ripa Alberti –según cita Mariátegui-, veían el fenómeno como una victoria del idealismo novecentista sobre el positivismo del siglo XX. “El renacimiento del espíritu argentino se opera por virtud de las jóvenes generaciones”. En tanto otros como Julio V. González, planteaban que: “La reforma universitaria acusa el aparecer de una generación que llega desvinculada de la anterior, que trae sensibilidad distinta e ideales propios y una misión diversa que cumplir”. Mostrándonos esto, las pugnas de sucesión de la época, la idea de herencia y reacción de una generación nueva contra la generación precedente.

## **1. El proceso de la Reforma universitaria y José Carlos Mariátegui**

En este sentido, también dual, podemos caracterizar a Mariátegui como uno de los autores extrañamente más idolatrados y despreciados al mismo tiempo, debido al prestigio o desprestigio que pudo dotarle su declarada filiación marxista o izquierdista, que tiende a ubicarlo en un entorno conflictuado debido a los múltiples procesos de transición y cambios que ha ido experimentado el mundo, el continente y el país, durante los últimos cincuenta años; y entenderlo desde una biografía y bibliografía marcada de coincidencias y encuentros imposibles,

---

1 Del Mazo, Gabriel. *La reforma universitaria*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1967. t. 1. Pp. 2-3.

como el que pudo haberlo acercado al italiano Antonio Gramsci o al argentino Ernesto Che Guevara, con quien comparte el hecho de haber nacido un 14 de junio, con la sola diferencia o distancia de 34 años entre ambos. Encuentro que pudo haberse concretado vía la mediación del doctor Hugo Pesce, finalmente amigo de ambos; aunque al morir Mariátegui el Che aún no había cumplido los 2 años, además de que este no mencionara a Mariátegui en sus textos.

No obstante su abierta actitud anti universitaria o extrauniversitaria carácter heredado de González Prada y los desarrollos que este gesto tuvo en el grupo que editó la revista *Colónida*, la labor de José Carlos Mariátegui en apoyo al movimiento reformista sanmarquino de 1919, se dio solo periféricamente, en el interior del diario *La Razón*, que dirigía en sociedad con César Falcón; siendo esta publicación en la que aparecerán los primeros artículos en favor de la reforma universitaria peruana, desde textos escritos por reformistas como Humberto del Águila, que denunciaban el mal estado de la enseñanza en la universidad y la ineptitud de sus autoridades y profesores. Además podemos mencionar sus aportes pedagógicamente críticos, que se desprenden de sus reflexiones en torno al "Proceso de Instrucción pública", que aparece como el cuarto ensayo, de sus *7 ensayos de Interpretación de la realidad peruana*, libro publicado en 1928.

En sus *7 Ensayos*, Mariátegui calificaba esta corriente reformista, como la manifestación de un "nuevo espíritu". Por lo que escribió: "El movimiento estudiantil que se inició con la lucha de los estudiantes de Córdoba, por la reforma de la Universidad, señala el nacimiento de la nueva generación latinoamericana"<sup>2</sup>, pues, ante los testimonios fehacientes de la unidad espiritual de dicho movimiento "la reforma universitaria se presenta con idénticos caracteres, en todas las universidades latinoamericanas. Los estudiantes de toda América Latina, aunque movidos a la lucha por protestas peculiares de su propia vida, parecen hablar un mismo lenguaje. Erigiéndose, desde entonces, dos polos de presión político-social: el estudiantil, que asumía un rol doctrinario, y el de los trabajadores, como el elemento transformador de la sociedad; movimientos que tenderán a complementarse luego en las "universidades populares" fundadas por los universitarios en diversos puntos de América Latina, como centros de educación para obreros y campesinos, donde sociólogos y economistas de las principales universidades latinoamericanas, pusieron sus conocimientos al servicio del proletariado, dotándolos de una dirección intelectual de la que, en muchos casos, antes habían carecido.

---

2 Mariátegui, José Carlos. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1981.

No obstante esto, cabe aclarar que durante esos años, el grueso de los trabajadores urbanos asociados en grupos o sindicatos anarcosindicalistas, luego de incesantes gestas que se remontaban hacia 1904, habían conseguido, por decreto supremo del 15 de enero de 1919, que se apruebe la jornada de ocho horas laborales. Y que circulaban también importantes periódicos anarquistas como *Los Parias*, dirigido entre 1904 y 1906 por Manuel González Prada, *Humanidad*, *El Hambriento*, *Simiente Roja* y quizá el que haya sido el más importante de todos los mencionados: *La Protesta*, fundado por el albañil Abraham Guerrero, que empieza a publicarse en 1911.

## 2. La Reforma universitaria en el Perú

Cuando el 1 de mayo de 1919 llega a Lima el catedrático argentino Alfredo Palacios, invitado por el gobierno peruano, y divulga ante un grupo de estudiantes de San Marcos, lo que el movimiento estudiantil cordobés había significado para ellos. Esto motiva que a los pocos días, un grupo de estudiantes de jurisprudencia, bajo la "inspiración" de Raúl Porras Barrenechea y la colaboración de Humberto del Águila y Guillermo Luna Cartlan, inicien una campaña en pos de la lucha por la reforma universitaria, campaña a la que se sumó rápidamente el diario *La razón*, dirigido por José Carlos Mariátegui y César Falcón, medio en el que aparecieron los primeros artículos mencionando el mal estado de la enseñanza en la universidad y la ineptitud de sus profesores.

Es en ese contexto en el que las ideas de la reforma llegan al Perú, aunque Luis Alberto Sánchez ha escrito que la tradición de la reforma peruana es mucho más amplia, y se extiende a 1571, año en el que un grupo de autonomistas universitarios lograron la secularización de la Universidad de Lima claustró luego llamado San Marcos, convirtiéndola, de universidad conventual a laica. En este sentido, los primeros días de julio de 1919, las facultades ya se habían agrupado en el Comité General de la Reforma, cuya presidencia fue ocupada por José Manuel Calle, y, entre otros miembros, estaban Raúl Porras Barrenechea, Manuel Abastos, Elías Lozada, Ricardo Jerí, Carlos Ramos y David Pareja por Jurisprudencia; Víctor Raúl Haya de la Torre, por Ciencias Políticas; Eleazar Guzmán y Juan Valega, por Medicina; Abel Rodríguez Larraín y Rodrigo Guerra, por Ciencias; Federico La Rosa y Raúl Iparraguirre, por Odontología; Oscar Rojas, Félix Mendoza, Luis Payet, por Farmacia; Luis Alberto Sánchez, Ricardo Vegas García, Manuel Seoane, Jorge Basadre, Alberto Fuentes y Jacobo Hurwitz, por Letras.

Así, el Proyecto de la Reforma Universitaria arribado al Perú, asonante al espíritu reformistas de los primeros años del oncenio, fue aprobado en octubre de 1919, durante el gobierno de Augusto B. Leguía, reforma que implicó el fin de la

configuración colonial de la educación y la universidad peruana, en la que imperaba, casi un siglo después de la Independencia, el criterio colonial del *magister dixit* y el control eclesiástico de la enseñanza, rompiendo con el sentido burocrático de la docencia al permitir que los alumnos puedan escoger a sus maestros dentro de un sistema de cursos paralelos; además de permitir la participación de los jóvenes en el gobierno de las universidades, abriendo los estudios hacia los problemas nacionales y el sueño de universidad a las clases pobres y otros sectores menos favorecidos de la sociedad, lo que hizo que, desde entonces, la educación empiece a ser asequible a los obreros, empleados y a las mujeres no integradas a los principios de ciudadanía del país.

Cabe decir que, no obstante el idealismo romántico que ha caracterizado a la llamada generación de la Reforma universitaria peruana, idealismo inspirado en el arielismo continental, esta generación aún permanecía tocada de ese positivismo racionalista inyectado por Manuel González Prada, que en su "Discurso en el Politeama" había escrito, refiriéndose a la ciencia como la redentora que puede permitir domesticar la tiranía de la Naturaleza:

No hablo, señores, de la ciencia momificada que va reduciéndose a polvo en nuestras universidades retrógradas: hablo de la Ciencia robustecida con la sangre del siglo, de la Ciencia con ideas de radio gigantesco, de la Ciencia que trasciende a juventud i sabe a miel de panales griegos, de la Ciencia positiva que en sólo un siglo de aplicaciones industriales produjo más bienes a la Humanidad que milenios enteros de Teología i Metafísica<sup>3</sup>.

A esta generación reformista peruana pertenecieron Luis Alberto Sánchez, que en 1919 se había adherido al Comité de Reforma Universitaria de la Facultad de Letras de San Marcos, al lado de sus principales inspiradores, Raúl Porras Barrerechea y Jorge Guillermo Leguía Iturregui, quienes serán luego los principales animadores del *Conversatorio Universitario*. El 22 de septiembre de 1919, Sánchez leyó, como parte de la tercera conferencia del *Conversatorio Universitario*, su trabajo "Los poetas de la revolución", texto que le dio las pautas para su primer libro, *Los poetas de la colonia*. Y pese a que la labor del *Conversatorio* quedó trunca, también cumplieron con su parte Leguía Iturregui (Lima en el siglo XVIII y Rodríguez de Mendoza el precursor), Raúl Porras (José Joaquín de la Larriva y El periodismo en el Perú), Manuel Abastos (Las ideas liberales y Bartolomé Herrera), Ricardo Vegas (Lord Cochrane). "Los sucesos universitarios sobrevinientes quebraron el ritmo de trabajo. Cada miembro del *Conversatorio* partió a su propio destino, no

---

3 González Prada, Manuel. *Páginas libres*. Lima: El Comercio, 2005.

sin antes darse cita en el Número Extraordinario de la revista Mundial con motivo del Centenario (julio de 1921), número que constituye un auténtico simposio de la vida intelectual de ese momento”<sup>4</sup>.

Se puede decir que el Conversatorio Universitario, grupo coetáneo al movimiento Colónida, en el que militaban José Carlos Mariátegui y Abraham Valdelomar, fue un derivado o consecuente importante de las pugnas en pos de la Reforma universitaria, grupo cuya importancia reside en haber impulsado las investigaciones histórico sociales, entre un grupo de jóvenes líderes reformistas, fundado ese mismo año 1919, con la participación de Manuel Abastos, Víctor Raúl Haya de la Torre, Guillermo Luna Cartland, Ricardo Vegas García, Jorge Basadre, Carlos Moreyra, José Quesada Larrea, y José Luis Llosa Belaunde. Grupo que después será englobado bajo el rótulo de “Generación del Centenario”, en clara alusión a la conmemoración de los cien años de la Independencia del Perú, 1921, año en el cual dicha generación alcanzó la mayoría de edad<sup>5</sup>.

### 3. Contradicciones y lecturas reformistas

No obstante que el movimiento reformista de 1918 ha sido visto como “revolución universitaria” o afirmación del “espíritu nuevo” entendido como revolucionario, o como un serio embate latinoamericanista de integración regional y constatación práctica, algo que concilia con el contenido de sus manifiestos y su diseminación por todo el continente; Mariátegui ha planteado que este movimiento carecía de “homogeneidad y autonomía”, y acusaba, para ello, la influencia de la corriente demo liberal wilsoniana. Aduciendo que únicamente a través de la colaboración más estrecha de estos con los sindicatos obreros, el combate con los sectores conservadores y la crítica de los intereses y principios en que se apoya el orden establecido, estas vanguardias universitarias podrían alcanzar una coherente y definida orientación ideológica.

Haya de la Torre, que lideró al movimiento estudiantil, a cargo de la Federación de Estudiantes, y que en los años del conflicto, había desplazado al Comité de la Reforma Universitaria, en una suerte de golpe de estado, reclamará este movimiento como una aspiración a la confederación espiritual de América, precursora de lo que luego será el APRA continental, escribiendo en un texto de 1926, ¿A

4 Sánchez, Luis Alberto. *La literatura peruana*. Lima, Emisa editores, 1989, Tom. IV, p. 1692.

5 Llamada también la “Generación de la Reforma Universitaria”, por haber sido ésta la que la llevó a cabo, Sánchez también la denominó la “Generación vetada”, por habersele impedido, a lo largo de sesenta años, la llegada del poder.

dónde va Indoamérica? que: "En aquel movimiento tumultuoso y lírico contra los viejos sistemas educacionales se estremecía el nuevo espíritu de la juventud que quería librarse de todo lo que le cerrara paso al porvenir. Desde entonces ya no hay una sola América Latina; en sus anchas tierras fecundas ha surgido una lucha que será definitiva. De un lado el espíritu del pasado, reaccionario y empequeñecido; del otro, el empuje revolucionario de la juventud que mira luminosamente su destino", agregando que: "La oposición entre los viejos y jóvenes es hoy más fuerte que nunca. Los viejos "nacionalistas", ansiosos de que América Latina siga dividida en veinte repúblicas; pero los estudiantes se han declarado contra ese nacionalismo y por el ideal de realizar unión política de América, acusando a los viejos políticos de complicidad con el imperialismo".

Y pese a la falta de homogeneidad y autonomía que se le achacaba, Basadre ha escrito que "la reforma de 1919 no estuvo infiltrada por la politización, e implicó en realidad, una protesta contra lo que se calificó de "esclerosis de la docencia". Sus postulados principales afirmaron la necesidad de elevar el nivel de la enseñanza, de jubilar a los catedráticos vetustos y poner límites al derecho de propiedad sobre las cátedras. Allí los alumnos se rebelaron contra sus maestros, pues los maestros novecentistas que habían llenado el oído y el corazón de los jóvenes americanos, hablando de democracia, libertad, fraternidad, progreso y concordia universal, llegado el momento de llevarlos a la práctica, prefirieron optar por sus intereses inmediatos y aceptaron cargos públicos antes que el ideal de sacrificio que profesaban.

Todo esto implicó una brecha entre el pasado y el presente, pues, según se decía, en esta oposición generacional, los estudiantes no siguieron a maestro alguno, pese a la adhesión espiritual de ilustres novecentistas, como Vasconcelos e Ingenieros al movimiento que, al parecer, retomaba ideas de Rodó, que, desde un antiimperialismo latinoamericanista que respondía a las pretensiones imperialistas de la doctrina Monroe América para los americanos , había escrito: "Yo creí siempre que en la América nuestra, no era posible hablar de muchas patrias, sino de una patria grande y única".

#### **4. El problema de la Educación Pública**

Uno de los logros trascendentales de la Reforma Universitaria ha sido el hecho de que permitió abrir los estudios a los problemas nacionales, lo que solucionaría, en parte, la segregación y olvido en el que estaban sumidos las comunidades indígenas, las mujeres y las periferias urbanas y rurales, que con la apertura democrática de la educación, empezarán a ser incluidas en los modernos proyectos de país y de patria. Por lo que podríamos remarcar también la importancia mariateguiana

de tratar de incidir en un estudio socio histórico de la pedagogía, tomando como referente aquellos extremos que solían copar su pensamiento, pensamiento que respondía a la crisis de una sociedad aún dual, que durante aquellos años ya empezaba a transformarse, desprendiéndose de sus visiones políticas y económicas para recalar en lo cultural.

Pues, a decir de Mariátegui, no obstante que había transcurrido casi un siglo de la emancipación peruana, la Universidad había permanecido, hasta el período de agitación estudiantil de 1919, pesadamente dominada por el espíritu de la Colonia. Por lo que Mariátegui se erigía como un sintomatólogo de la sociedad peruana, que logró producir en solo una década, el mapeo general de los problemas más acuciosos del Perú, incidiendo también, no obstante ese carácter anti universitario heredado en parte de Manuel Gonzales Prada, así como otras fórmulas, en evaluar e proceso de instrucción desde la escuela pública hasta la universidad. Planteando que “el problema de la enseñanza no puede ser bien comprendido al no ser considerado como un problema económico y como un problema social”<sup>6</sup>, criticando el error de muchos reformadores que han basado sus prácticas en un método abstractamente idealista y en una doctrina exclusivamente pedagógica para enfrentar los males de la educación y la sociedad.

## **Bibliografía**

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 1993

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

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

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

BAZÁN, Armando. *Mariátegui y su tiempo*. Lima: Amauta, 1985.

DEL MAZO, Gabriel. *La reforma universitaria*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1967. 3. t.

---

6 Mariátegui, José Carlos. *Temas de la Educación*. Lima: Amauta, 1981. p. 32.

GARCÍA Calderón, Francisco. *El Perú Contemporáneo*. Lima: Banco Internacional, 1981.

GONZÁLEZ Prada, Manuel. *Horas de lucha*. Lima: Editorial Mantaro, 1996.

\_\_\_\_\_ *Páginas libres*. Lima: El Comercio, 2005.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *La escena contemporánea*. Lima: Amauta, 1972.

\_\_\_\_\_ *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1981.

\_\_\_\_\_ *Signos y obras*. Lima: Amauta, 1959.

\_\_\_\_\_ *Temas de la Educación*. Lima: Amauta, 1981.

\_\_\_\_\_ *Temas de nuestra América*. Lima: Amauta, 1980.

\_\_\_\_\_ *Peruanicemos el Perú*. Lima: Amauta, 1975.

\_\_\_\_\_ *Ideología y política*. Lima: Amauta, 1979.

OJEDA, Rafael. "Visiones teóricas del marxismo de Mariátegui", en *La hoja Latinoamericana*, Uppsala, 32-35. 2006.

\_\_\_\_\_ "Teoría, epistemología y multicentrismo. Mariátegui ante la posmodernidad", revista *Wayra* 4, Año II, Uppsala, 25-32. 2006.

\_\_\_\_\_ "Mariátegui en la encrucijada posmoderna", en *Quehacer* 172, Lima, 62-69. 2008.

\_\_\_\_\_ "Disecciones de la generación peruana: Luis Alberto Sánchez, José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo", en *Silabario* 12, Año XI, Córdoba, 79-98. 2009.

\_\_\_\_\_ "La polémica del indigenismo y los años veinte / Sánchez y Mariátegui: el debate de fondo", en *Sieteculebras* 31, Año 21. Cusco, 10 -13. 2012.

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

SALAZAR Bondy, Augusto. ¿Existe una filosofía de nuestra América? México: Siglo XXI Editores. 1968.

SÁNCHEZ, Luis Alberto. *La literatura peruana*. Lima, Emisa editores, 1989, Tom. IV.

TAURO, Alberto. *Amauta y su influencia*. Lima: Editorial Amauta. 1982.

TEXTUAL. Revista del Instituto Nacional de Cultura, número doble 5-6, Lima, diciembre. 1972.

VANDE, Harry. E. *Mariátegui. Influencias en su formación ideológica*. Lima: Amauta. 1975.



OS DESAFIOS DA GESTÃO DEMOCRÁTICA DA EDUCAÇÃO  
BRASILEIRA, À LUZ DE  
JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

**Cléber Ribeiro de Souza**

Universidade Federal Fluminense. Brasil.

**Resumo**

O presente trabalho tem como objetivo analisar os atuais desafios para efetivação da gestão democrática da educação (Constituição federal de 1988) no cotidiano de uma escola estadual do Rio de Janeiro (Brasil), a luz das contribuições analíticas de José Carlos Mariátegui, em seu ensaio “El proceso de la instrucción pública”, presente na obra “7 ensaios de interpretação da realidade peruana” (1928). Momento em que o autor se debruça com maior intensidade no entendimento da educação peruana. Perú e Brasil, inseridos no contexto da sociedade moderna ocidental, se aproximam em suas características de sociedade pós-colonial. Mariátegui, ao dar luz à sobreposição de elementos estrangeiros – coloniais - na formação do sistema público educacional do seu país, como formador da sociedade peruana, salienta que a educação vigente em sua época trabalhou para a manutenção do privilégio das castas sociais. O autor evidencia a existência de dois tipos de educação. Um destinado ao pequeno grupo da elite, pautado inicialmente no pensamento moderno acidental dos colégios parisienses. Um outro destinado as grandes massas de trabalhadores, pautado em seu caráter “assimilacionista” e alienador dos saberes dos povos indígenas e africanos, em situação de exploração no “novo continente”. Sistema de instrução que historicamente (re) produz a mentalidade colonial na sociedade Peruana. Entendemos que se formou no Brasil um sistema público educacional com grandes similaridades. Contudo, no Brasil, a Constituição Federal de 1988 (resultante de conquistas da sociedade civil organizada), representou importantes marcos de ruturas da educação colonial que Mariátegui desvela. Consequência de históricas lutas dos movimentos civis organizados. Com isso, educação escolar no Brasil tornasse dever do Estado, da família e da sociedade, em regime de colaboração (Art. 6º. CF 88). Para sua garantia, a gestão democrática do ensino

público passou a ser um dos princípios que define o caminho para se alcançar o direito a educação e estabelecer sua qualidade. Contudo, por mais que a lei orgânica da educação (Lei de Diretrizes e Bases da Educação de 1996), a luz da atual constituição tenha legitimado mecanismos de gestão democrática, os sujeitos de territórios periféricos - seus interesses, temáticas e práticas - ainda há tentativas de negar sua participação na construção do projeto de educação de sua escola.

**Palavras-chave:** Educação, heranças coloniais, gestão democrática.

## I. Introdução

Analisar de forma crítica as características da educação pública do Brasil requer desvelar as nuances de nossas políticas educacionais, em diálogo com os projetos em disputa de sociedade. Para tal, o pensamento crítico latino auxilia de forma contundente na caminhada aqui proposta. José Carlos Mariátegui foi um dos grandes nomes do “marxismo latino americano do início do século XX. Viveu em Lima, capital do Peru, numa república de fortes vínculos oligárquicos. Foi afetado fisicamente pelas consequências da desigualdade social (sofrera de inanição). Descobriu-se autodidata por sofrer limitações físicas que o deixou fora da escola quando criança (oito nos de idade), Mariátegui é um intelectual orgânico que, por militância em seu ofício de jornalista, nos deixou escritos sobre a realidade do Peru, que nos ajudam a compreender de forma original e crítica os desafios que persistem ao longo da história das repúblicas latino americanas, enquanto países originários do processo de exploração de riquezas ocidentais e de vida dos povos indígenas e africanos no “novo continente”.

Após se formar como jornalista na lide dos jornais locais de Lima, de ter uma de suas pernas amputadas devido as consequências de um acidente na infância que o fez sofrer fortes dores ao longo de sua vida, de ser preso e ter sofrido exílio por participar das articulações contra os governos representantes dos interesses da oligarquia peruana, e de se tornar professor da Universidade Popular González Prada de Lima, em 1928 Mariátegui lança seu livro “7 ensaios de interpretação da realidade peruana”. Obra resultado de sua vivência em anos tão efervescentes em seu país e América Latina. Na primeira publicação do livro no Brasil, Florestan Fernandes escreveu seu prefácio afirmando que na américa latina:

Mariátegui não se afirma apenas como pioneiro. Ele promove as primeiras análises concretas, de uma perspectiva marxista, de vários temas cruciais: a formação do capitalismo na Espanha, a irradiação do capitalismo da Europa para a América Latina, as transformações da dominação imperialista sob

o impacto do aparecimento e fortalecimento da grande corporação ou da presença norteamericana, e, sobretudo, as relações entre base econômica e as estruturas sociais e de poder da sociedade peruana, nas várias fases do período colonial e do período nacional. Em uma linguagem extremamente densa mas muito clara, ele sempre resume o essencial, partindo com frequência dos resultados das melhores investigações já realizadas, cujo aproveitamento e análise crítica ele nunca esconde aos leitores (Fernandes, 1975, p. xviii).

Como estamos nos propondo partir da educação pública para compreendermos os desafios de uma sociedade que se quer democrática, tomaremos para nossas análises o ensaio “El proceso de la instrucción pública”. Ao analisar os projetos de sociedade que atravessaram a educação peruana, desde o período colonial ao republicano do início do século XX, Mariátegui nos ajuda a desvelar alguns elementos formadores do projeto de educação pública desenhado ao longo do século XX no Brasil. É da possibilidade de transposição das reflexões de Mariátegui que nos propomos analisar as políticas educacionais construídas no Brasil, a partir das ruturas e as tentativas permanências do projeto colonial presente no princípio gestão democrática usada na Constituição Cidadã de 1988.

## **II. Sobre educação no Perú, segundo Mariátegui**

[...] a conjuntura, a movimentação das coisas reais, não se trata somente através de teorias, mas sobre tudo de instantâneos, cenas que firmam uma obra cinematográfica, ligando fatos a fatos, episódios a episódios de forma temporal. (Bastos, 2010, p. 05)

José Carlos Mariátegui foi jornalista e pensador marxista peruano de grande relevância na construção de um pensamento autônomo e crítico sobre o seu país<sup>11</sup>. Viveu na primeira metade do século XX, no contexto de (re) inserção da América Latina no sistema mundo, pós período colonial. Filho de pai crioulo da elite aristocrática e de mãe mestiça de origem pobre, ambos da cidade de Moquega, localizada ao sul de Lima, devido a seus problemas crônicos de saúde e a um acidente, Mariátegui vivenciou pouco a escola. Na infância (8 anos de idade) sofreu um acidente que, por limitações físicas, o deixou fora da escola no momento em que cursava o segundo ano primário. Fora da escola, sua vida na infância se restringiu ao interior de sua casa e aos constantes períodos de internação em hospitais. Em boa parte do tempo passou a ler os livros da biblioteca do seu pai,

---

1 O seu livro “Sete ensaios de interpretação da realidade peruana” representa de forma intensa a identidade de Mariátegui – autor autônomo e crítico da realidade do Peru.

que nunca conhecera. O gosto pela leitura o acompanhou por toda a vida e o transformou em autodidata. Quando jovem passa a trabalhar no jornal La Prensa, em funções braçais (como entregador, assistente gráfico e linotipista). Nesse percurso construiu uma rede de amigos artistas e intelectuais de esquerda e a participar de reuniões de clubes anarquistas. A partir de sua inserção na rede social construída com tais sujeitos, pôde aprimorar seu entendimento sobre sociedade peruana de forma crítica, articulando as leituras de pensadores da literatura europeia clássica com os acontecimentos e tensões sociais vivido pelo Peru. Passou cada vez mais a se interessar pela interpretação da realidade de sua sociedade. A partir de 1911 iniciou sua produção intelectual. Publicou artigos jornalísticos, peças de teatro, contos e participou da fundação de revistas e periódicos. Pericás (2006), ao realizar um refinado levantamento bibliográfico de Mariátegui, afirma que no início de sua vida profissional e de militância,

[...] a partir *principalmente* de 1918, pode-se perceber uma gradual tendência do jovem periodista em direção ao socialismo. Ele ainda tateava seu caminho, mas lentamente ia se aproximando de idéias marxistas, ainda que não tivesse o instrumental teórico nem a formação política necessários para elaborações mais sofisticadas da realidade. [Anos depois] Publicará artigos sobre temas políticos e sociais, como aqueles contra o militarismo ou os que critica o Partido Civilista e o governo Pardo; será eleito vice-presidente do “Círculo de Periodistas”; participará da formação de um Comitê de Propaganda Socialista e apoiará o movimento operário em greve na capital. (Pericás; 2006, p. 174)

Nesse mesmo período o Perú está vivenciando uma transição das relações do imperialismo europeu para o Norte Americano. Devido as dívidas acumuladas no período de guerra com o Chile, uma das estratégias da elite política aristocrática peruana foi estabelecer contratos de concessões do sistema ferroviário nacional e de exploração de minérios a empresas inglesas. Contudo, a crise nos países europeus devido a 1ª guerra mundial e o contexto que gerou a 2ª guerra mundial contribuiu com o crescimento econômico dos Estados Unidos, as empresas norte americanas passaram gradativamente a ocupar o lugar de agente hegemônico orientador da economia peruana. O que deixou a sociedade sem um projeto de economia voltado aos cidadãos peruanos; em sua grande maioria indígenas. Os trabalhadores mineiros estavam na ordem das políticas públicas de atração dos investimentos estrangeiros como mão-de-obra barata para o trabalho braçal nas minas. Os camponeses continuavam a serem explorados pela elite oligárquica do campo nas plantações de algodão e açúcar que ainda persistia com o uso da prática de escravidão por dívida.

Entre o final do século XIX e os anos 20 do século XX, a população urbana peruana cresceu rapidamente. Segundo Pericás (2006),

Dos 2,7 milhões de habitantes em 1876, o número de cidadãos aumentou para 3,5 milhões em 1908 e chegaria a 4,8 milhões em 1920, enquanto a capital, Lima, seria responsável por um crescimento populacional ainda mais agudo. Entre 1908 e 1920, a população, composta de criollos, de migrantes do interior, camponeses, imigrantes estrangeiros (entre eles, muitos italianos e chineses), funcionários públicos e operários, cresceria de 141.000 para 224.000 habitantes, tornando aquela metrópole o principal centro financeiro e administrativo do país. A primeira “favela” limenha começaria a surgir em seus arredores em 1903, ainda que a infra-estrutura da cidade, de forma geral, claramente melhorasse, com o incremento do saneamento e dos serviços de saúde. (Pericás; 2006, p. 178-179)

Com o crescimento do número da população urbana, surge novas formas de organização dos trabalhadores na luta por direitos (federações *obreras*, sociedades de socorro mútuo, grêmios anarquistas e anarco-sindicalistas e jornais proletários). Em 1910 e 1919 são realizadas inúmeras manifestações e greves, tanto no espaço urbano, quanto no rural. Nesse período o Peru passa a ter importantes representantes políticos de interesses do proletariado.

Guillermo E. Billinghurst, presidente entre 1912 e 1914, foi o líder político mais alinhado a tal contexto de insurgência dos trabalhadores peruanos. Realizou políticas de melhoria das condições de habitação e educação dos trabalhadores, legitimou o direito de organização e de greve pelos operários e baixou o custo dos alimentos. O que, certamente, não agradou a elite oligárquica e a industrial do país. Somado a sua intervenção na redução do orçamento governamental para as Forças Armadas, sofreu um golpe militar de Estado, que fez do general Oscar Benevides presidente por dois anos. Em seguida houve eleição e José Pardo, político representante a elite peruana, torna-se presidente. Nesse período, os trabalhadores de Lima veem o seu custo de vida dobrado e a escassez de determinados alimentos. Ocorre inúmeras greves como resposta as medidas do governo. Em 1919 é realizada uma greve geral. As demandas do movimento grevista se concentravam na redução da jornada de trabalho para oito horas e no barateamento dos preços dos alimentos (Pericás; 2006).

Em paralelo a esse período e articulado com as demandas das manifestações dos trabalhadores peruanos, o movimento estudantil do ensino superior passou a se organizar e questionar a estrutura da educação do país. Criticavam a pertinência da estrutura alinhada ao projeto oligárquico, restrita a formação literária e retórica dos sujeitos da elite, que tinha o acesso à educação como privilégio, assim como o uso das riquezas do país. Os estudantes passam a denunciar o velho sistema educativo alinhado ao passado aristocrático e a reivindicar uma reforma na educação básica e universitária, com base no surgimento de novos atores sociais (operários, camponeses).

O movimento pela reforma universitária, na verdade, representa a denúncia do velho sistema educativo, o surgimento de novos atores sociais no painel político-nacional e uma tentativa de ruptura com o passado aristocrático, elitista e classista na Academia, abrindo a possibilidade, mesmo que restrita, para mudanças políticas mais profundas. (Pericás; 2006, p. 184)

Em 1920 foi realizado um congresso pela Federação de Estudantes. O evento teve a participação de estudantes de todas as universidades peruanas. Nele foi elaborada a proposta de construção de Universidades Populares. Elas seriam destinadas ao proletariado e as camadas pobres da população como estratégia de democratização do ensino aos trabalhadores. Inúmeras Universidades Populares foram construídas em Lima. Sem apoio do governo, sustentavam-se por contribuições de algumas instituições de ensino, políticos e intelectuais de esquerda. Envolvido com as movimentações políticas, apoiando às greves e reivindicações dos trabalhadores e do movimento Universitário, via imprensa, Mariátegui, em 1923, foi convidado a ministrar aulas na Universidade Popular González Prada de Lima. Em suas aulas abordava temas como crise mundial e políticas internacionais.

Com a intensificação das greves dos operários e as manifestações contra o governo promovida pelos estudantes, o ditador Leguía e os governos locais comandaram ações de repressão cada vez mais intensas. A fim de desarticular os movimentos contra o governo, várias lideranças sindicais, estudantis e professores das universidades populares foram presos. As universidades em Lima foram interditadas pelo governo. Nesse momento, Haya, grande líder político de esquerda, designa Mariátegui a diretor interino da revista Claridad (publicação oficial das Universidades Populares).

Mariátegui torna a revista o instrumento de representação da Federação Operária Local de Lima e da Juventude Livre do Peru. A revista torna-se o principal meio de divulgação e conscientização dos trabalhadores. Após a esses ocorridos, muito marcado por sua trajetória de luta, em 1925 publica seu primeiro livro *La escena contemporânea*, em 1928 publica o que seria o seu trabalho mais conhecido, o livro *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. Ambos lançados pela editora fundada por Mariátegui e seu irmão Julio César.

Neste livro o autor, que a exatos 90 anos fora publicado, propôs uma nova leitura da realidade peruana, ao articular uma explicação que parte da análise econômica e da organização política e administrativa regionalista do país; passa pelos problemas da educação, da religião e da produção literária, chegando a interpretação realiza sobre a população indígena. Utilizando-se do materialismo histórico para entender a formação social do Peru, tem como ponto de partida de

suas análises as heranças sociais, econômicas e educacionais do processo colonial iniciado pelo Reino Espanhol.

Em sua obra, podemos identificar o lugar de manutenção de um determinado projeto de sociedade e de construção de outro que Mariátegui atribui à educação de seu país.

Em sua obra, Mariátegui afirma que a sociedade peruana vem sendo historicamente formada pela sobreposição de elementos e interesses econômicos estrangeiros ao seu país, iniciado na conquista colonial. A república peruana promulgada em 1821 deve ser entendida como controlada exclusivamente pela elite aristocrata, mineira e industrial pactuada com os interesses da metrópole, antes Espanha, Inglaterra, Estados Unidos – no “pós” II Guerra Mundial. Entre governos que oscilavam entre eleitos e ditatoriais, realizaram a manutenção das relações desiguais originárias da sociedade colonial peruana formada por indígenas e conquistadores.

Da densa e fundamental obra de Mariátegui, nos ateremos ao ensaio “El proceso de la instrucción Pública”, pois localiza a educação peruana, sua formação, como ponto de análise da realidade de seu país.

Ao inaugurar o ensaio “El proceso de la instrucción Pública, o pensador afirma que,

“Tres influencias se suceden en el proceso de la instrucción en la República: la influencia o, mejor, la herencia española, la influencia francesa y la influencia norteamericana.” (Mariátegui, 1974, p. 86)

Sua crítica se concentra na afirmação de que no processo de formação da educação pública, como nos demais aspectos da vida da sociedade peruana, se constata a superposição de elementos estrangeiros combinados, insuficientemente aclimatados. Sendo filho da conquista, a sociedade peruana não assimila os sujeitos e as ideais de outras nações, impregnando-as do seu sentimento e ambiente. Eles saem de seus países para morar no Peru, intervêm em sua realidade, sem que seu espírito nacional seja deformado. Como constatação da impossibilidade de assimilação, Mariátegui afirma que a sociedade peruana coexiste, sem se fundir, sem se entender, indígenas e conquistadores. (Mariátegui, 1974)

A educação nacional não tem um espírito nacional, republicano. Tem um espírito colonial, pois na educação pública o Estado diferencia os indígenas dos ditos cidadãos (elite aristocrática). Para Mariátegui, o processo de “instrucción

pública” no período da república exerce lugar estratégico na manutenção das relações entre conquistados (indígenas) e conquistadores (elite aristocrática).

Quando analisa as influências na educação, identifica na Espanha a legado do sentido aristocrático e um conceito eclesiástico e literário de educação. A educação tinha como objetivo formar clérigos e doutores, e o seu acesso, as escolas e universidades, era um privilégio de casta. Aos índios eram destinados uma educação católica que se restringia a compreensão da língua do colonizador e obediência a fé católica.

A herança colonial permeava a educação, a economia e sociedade. Com isso, o privilégio da educação persistia, pois persistia o privilégio da riqueza e das castas sociais.

A revolução de 1821 foi alimentada pela ideologia jacobina de igualdade disseminada pelo movimento de independência dos Vice-Reinos da Espanha, comandado por José de San Martín e Simón Bolívar, porém não teve consequências nas políticas educacionais dos primeiros anos da república. Contudo, procurou na França os modelos da reforma de ensino. O currículo era centrado em três culturas: as faculdades físicas, intelectuais e morais.

Para Mariátegui, a civilização capitalista não alcançou na França, como na Inglaterra, na Alemanha e nos Estados Unidos, um desenvolvimento pleno, entre outras razões, devido à inadequação do sistema educacional francês. A educação se apresentava universalista, sem direcionar os estudantes para a prática do ofício. Os governos republicanos, de forma anacrônica, copiaram inúmeras características da educação francesa.

Em 1897 houve a guerra com o Chile, que interrompeu a formação de uma economia capitalista no Peru. Adentrando o início do século XX, os Estados Unidos iniciam sua política imperialista nas Américas, período em que há o crescimento da ideologia liberal.

Em 1920 é realizada uma reforma educacional alinhada às necessidades de desenvolvimento do capitalismo industrial. O governo contrata uma missão de técnicos americanos para implementar a reforma educacional no Peru. A reforma tinha como objetivo democratizar o acesso à educação básica e, com isso, desfazer as estruturas que sustentavam a manutenção de uma elite aristocrática. Tão logo, a reforma fracassou na maior parte do país. Não conseguiu abalar as estruturas vigentes na educação, pois elas não se sustentam isoladas das demais dimensões da sociedade.



“No es posible democratizar la enseñanza de um país sin democratizar su economía y sin democratizar, por ende, su superestructura política.” (Mariátegui, 1970, p. 97-98)

Por mais que o governo tenha investido na reestruturação da educação, a economia e a estrutura política inda estava concentrada nas “mãos” da oligarquia peruana. Com a reforma, passou-se a ter uma grande distância entre a lei orgânica de educação e a prática nos sistemas de ensino.

Como outros países latinos americanos, o Brasil teve um contexto histórico muito próximo a realizada vivida pela sociedade peruana. As análises densas e assertivas de Mariátegui que buscamos apresentar no presente texto podem nos ajudar a identificar elementos importantes na formação de nossa política educacional. Com isso, acreditamos que o estudo da educação a partir de marcos políticos, econômicos e sociais auxilia a visualizar a caminhada realizada por sujeitos de classe popular por uma educação democrática e de qualidade.

A seguir ensaiaremos uma narrativa das políticas educacionais de nosso país que busque desvendar sujeitos e seus interesses, em muitos momentos, antagônicos ao clivo de uma sociedade que se quer democrática, ao menos em seus marcos constitucionais. Por fim apresentaremos a profunda transformação de sentido que a educação pública recebe na Constituição Federal de 1988, concatenado no termo gestão democrática da educação.

### **III. Os projetos de educação pública no Brasil**

Realizamos a opção por termos como ponto histórico de início o século XX, pois, como Dávila (2006), compreendemos que a primeira metade do século XX fundou uma educação escolar inserida num projeto de sociedade que marcou de forma profunda a manutenção das castas sociais em nosso país, em diálogo com importantes transformações econômicas, sociais, culturais, políticas e ideológicas.

Nas primeiras décadas do século XX, o Brasil passava por seu processo inicial de industrialização e, com isso, de crescimento da classe burguesa urbano-industrial, que, a fim de defender seus interesses, se inseriu gradativamente no poder político governamental. Até esse momento a política do governo brasileiro era conduzida exclusivamente pela elite rural, que apresentava fortes características aristocráticas. Esta elite, associada aos interesses da igreja católica, a qual estava interessada em retornar com o período em que tinha o monopólio da educação, defendia a manutenção da pedagogia tradicional de caráter Clássico Humanista, pautada na educação enciclopédica de influência francesa. Contudo, a educação

escolar conduzida majoritariamente pela igreja católica estava orientada para atender exclusivamente os filhos da elite rural. Enquanto a esmagadora maioria da população se encontrava fora do ensino escolar.

Para exemplificar as características da educação escolar de tal período, em alguns momentos utilizaremos a geografia enquanto disciplina para melhor localizar o projeto de educação que veio sendo construído.

Até as décadas de 1920 e 1930 o ensino de geografia sofreu poucas alterações. Porém é importante ressaltar que foi no século XIX, com a criação do Imperial Colégio de Pedro II, que a Geografia escolar passou a ter status de disciplina. Com a mudança do Brasil Colônia para o Brasil Império, logo depois Brasil República, a elite aristocrática cria a necessidade de construir o cidadão brasileiro com bases aristocráticas, e a Geografia escolar, assim como a história, passou a servir como ferramenta ideológica para tal empreitada.

A classe burguesa aparecendo com grande expressão nesse contexto, procurando se afirmar como classe hegemônica, via tal ensino contrário aos seus interesses e demandas por mão-de-obra. Esta, inspirada nos ideais de crescimento econômico-industrial norte-americano, buscou construir sua proposta para a educação embasada na política educacional dos Estados Unidos. Os teóricos norte-americanos do currículo ligados as teorias tecnocráticas, Bobbitt e Tyler, e os ligados as teorias progressistas, Dewey e Kilpatrick, esses com maior força, como já foi apresentado, passaram a ser estudados por professores e intelectuais no Brasil. (Moreira, 1990)

Com o enfraquecimento da elite rural, em decorrência da grande crise econômica ocorrida no período entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, a década de 1930 foi o momento em que a classe burguesa urbano-industrial passa a ter maior representatividade nas decisões do Governo Federal. A tomada do poder político por Getúlio Vargas representou o grande marco do fortalecimento político da nascente burguesia e do aparecimento da classe proletária enquanto agente político. Segundo Zotti (2011, p.1) "A 'Revolução de 1930' marca um momento de reacomodação dos interesses dominantes com a substituição do modelo capitalista dependente agrário-exportador, pelo modelo, igualmente capitalista e dependente, urbano-industrial, que irá tornar-se hegemônico a partir de 1945."

Tal momento histórico é crucial para entendermos o processo que tornou o ensino básico, especialmente o nível médio, uma questão de política nacional. Até o início do século XX, seguindo o modelo francês, o ensino médio, tendo o

caráter exclusivamente propedêutico, era voltado para atender a pequena elite aristocrática destinada a ingressar no ensino superior. Foi a partir dos adventos sócio-econômicos da primeira metade do século XX (golpe militar de 1930, início do processo de industrialização do Brasil, aparecimento da classe burguesa e do proletariado urbano como força/representação política) que a educação escolar sofrerá grandes mudanças em seu projeto.

Vale ressaltar que nesse período a sociedade passa por profundas mudanças. Considerando a tabela abaixo, de 1900 a 1940 a população total duplicou. Momento em que houve um intenso fluxo de imigrantes, em sua maioria de europeus, vindo para o Brasil. A economia do café no Sudeste, e da borracha no Norte passou por uma queda. Mas com a população em crescimento exponencial e o continente europeu devastado pelas duas grandes guerras, há o crescimento da atividade industrial e de serviços no país (de forma mais intensa em São Paulo).

Ano	População Estrangeira (Nº Absolutos) (A)	População Total Brasil (Nº Absolutos) (B)	Proporção de Estrangeiros (A/B) (%)
1900	1.074.511	16.364.923	6,16
1920	1.565.961	29.069.644	5,11
1940	1.406.342	39.752.213	3,42
1950	1.214.184	50.730.213	2,34
1970	1.229.126	91.909.909	1,32
1980	912.848	118.089.858	0,77
1991	767.781	146.825.475	0,52
2000	651.226	169.799.170	0,38

Fonte: IBGE. Censos Demográficos 1900 a 2000.

Com Getúlio Vargas no poder, inicia-se a construção de um plano político econômico nacional, que teve como uma de suas bases a proposta de unificação curricular do ensino básico no País. Em 1930 foi então criado o ministério encarregado pela educação e saúde pública nacional (Ministério da Educação e Saúde). Responsável pela reforma educacional de caráter progressista em Minas Gerais na década anterior, Francisco Campos foi o seu primeiro ministro. Com o discurso de modernização do país, por meio do ensino, Campos buscou representar com suas ações no ministério os interesses da nova elite; a burguesia urbano-industrial.

Segundo Zotti: Nas idéias político-educacionais de Francisco Campos estava a crença de que a reforma da sociedade se concretizaria mediante a reforma da

escola, da formação do cidadão e da produção e modernização das elites. Em seu ideário estava claro que a formação das elites era a prioridade, bem como defendia que essa mesma elite tinha as condições para decidir quais deveriam ser os rumos da educação para os demais. (Zotti, 2011, p.3).

Nesse contexto de “reacomodação” dos interesses dominantes, resultante da disputa pelo poder político-econômico entre a elite urbano-industrial e a elite rural, em 1932, na esfera da educação escolar, alguns representantes do Movimento da Escola Nova, políticos e intelectuais<sup>22</sup> criam o documento manifesto da educação brasileira, que ficou conhecido por “Manifesto dos Pioneiros da Educação”. Eram pioneiros por entenderem este como sendo o primeiro manifesto a propor um único sistema educacional público a nível nacional. Apresentando fortes influências da diretriz ideológica progressista norte-americana, irá denunciar a educação escolar até então aplicada pelos estabelecimentos de ensino, principalmente por não seguir uma proposta única para todo país, sendo assim um grande entrave para o “progresso da nação”. Progresso esse entendido como sinônimo de uma política social e racial alinhada a expansão do espaço urbano-industrial em relação ao espaço rural, advindo da necessidade de levar a cabo o processo de industrialização nacional. Para tal, os pioneiros reivindicam:

Que se torne obrigação dos pais matricularem seus filhos na escola e do estado em tornar o ensino escolar gratuito, laico, transmitir conteúdos científicos. (Manifesto Dos Pioneiros Da Educação, 1932).

Francisco Campos, concatenado com as propostas do manifesto dos pioneiros e buscando maior controle sobre todos os níveis da educação pelo Estado, “baixou” um conjunto de decretos que reformou o ensino nacional. Foi instituído um modelo único de ensino para todo território nacional, mas definindo dois tipos de educação:

[...] pela primeira vez, uma reforma atingiu os vários níveis de ensino (secundário, comercial e superior) e foi imposta a todo território nacional. Nesse sentido, foi instituído o sistema universitário no Brasil, através do Estatuto das Universidades e organização da Universidade do Rio de Janeiro; o ensino secundário foi reformado na lógica de uma formação propedêutica para o ensino superior; dos cursos técnico-profissionais foi organizado o

---

2 Participavam do grupo: Fernando de Azevedo, Roldão Lopes de Barros, Anísio Teixeira, Afrânio Peixoto, Lourenço Filho, Antônio Almeida Junior, Roquette Pinto, Delgado de Carvalho, Hermes Lima, Cecília Meireles, dentro outros.

ensino comercial, que não permitia o acesso dos alunos ao ensino superior, privilégio exclusivo dos que concluíam o ensino secundário propedêutico. Na prática, a reforma de Campos estabeleceu um projeto de educação diferenciado: uma educação “para pensar” e outra “para produzir”. (Zotti, 2011, p.3. grifo nosso)

A partir desse momento se estrutura a dualidade no ensino escolar brasileiro. A “educação para pensar”, capaz de desenvolver o pensamento autônomo, foi direcionada exclusivamente para os filhos da elite burguesa, que através de uma educação propedêutica teria garantida a oportunidade exclusiva de cursar o ensino superior, adquirindo, com isso, uma educação direcionada para desenvolver competências de mando. A “educação para produzir” foi orientada para a capacitação fundamental da massa de trabalhadores que, após conclusão do ensino técnico, pôde ser absorvida nas linhas de produção das nascentes fábricas ou estabelecimentos comerciais. Como já salientamos, a Reforma Francisco Campos teve como foco o atendimento dos interesses de uma elite urbano-industrial que passou a projetar no espaço urbano uma relação de exploração entre a burguesia e o proletariado; fundamental para o seu desenvolvimento político e econômico.

No período Pós-Segunda Guerra Mundial, ocorrerá no Brasil a aceleração do processo de industrialização. Sob a égide do Estado Novo, que terá Gustavo Capanema como Ministro da Educação, o ensino sofrerá nova reforma. Reforma essa que consolidará a ministrada por Francisco Campos. Imposta através de inúmeros decretos leis, a Reforma Gustavo Capanema, conhecida como Lei Orgânica do Ensino, teve início no ano de 1937 e apenas se concretizou em 1939. A partir de tal reforma, o ensino primário, tendo duração de quatro anos, tornou-se “obrigatório” para as crianças com idade mínima de sete anos. Ao finalizar o ensino primário, o aluno poderia fazer curso técnico ou tentar cursar o ensino secundário; o que atualmente corresponde ao atual ensino médio. Para ingressar no ensino secundário o aluno deveria passar por um exame de admissão. Aprovado no exame, ele ficaria quatro anos fazendo a primeira fase do ensino secundário, denominado ginásial, que tinha como objetivo curricular passar elementos fundamentais do ensino secundário aos adolescentes. O currículo de tal fase abrange um conjunto de disciplinas distribuídas em três grandes áreas: Línguas (português, latim, francês e inglês); Ciências (matemática, ciências naturais, história geral e do Brasil, geografia geral e do Brasil); Artes (trabalhos manuais, desenho e canto orfeônico).

Como opção, ao terminar o ginásial o estudante poderia tornar-se professor de ensino primário ou continuar seus estudos cursando a segunda fase do

ensino secundário; o colegial. Essa fase tinha o objetivo de consolidar a educação ministrada no curso ginasial, orientando o estudante para o exame de admissão na universidade. O colegial se dividia em dois cursos, o Clássico e o Científico. O curso Clássico tinha como objetivo formar os estudantes através do conhecimento de filosofia e das letras, preparando-o para o exame de admissão no curso universitário de direito, letras ou filosofia. O curso Científico tinha como objetivo aprofundar a formação do aluno na área das ciências, preparando-o para os exames de admissão nos cursos universitários de medicina ou engenharia. Tanto o curso colegial Científico, quanto o Clássico, eram etapas fundamentais para a entrada do estudante em cursos de nível superior.

Zotti afirma que: "A Lei Orgânica apresentou 'um currículo sobrecarregado de matérias que, salvo o suposto valor formativo, apenas têm valor se o seu estudo prosseguir até o fim e com vistas ao ingresso num curso superior'". (SILVA, 1969, *apud* ZOTTI 2011, p. 8)

Uma outra mudança realizada pela Reforma Capanema foi a separação do ensino de geografia do ensino de história. Antes da reforma o ensino de geografia era aplicado junto ao de história, que anteriormente formava uma única disciplina. Tal mudança teve a função de oferecer maior compreensão dos valores e das realidades nacional. Como já foi dito, essas duas áreas do conhecimento, desde seu aparecimento como disciplinas escolares, estiveram diretamente ligadas à legitimação da ideologia patriótica do estado-nação. Por isso, exerceram função estratégica no processo de formação do cidadão almejado por aquele governo de Vargas: Estado Novo.

Como expressão da necessidade de atribuir maior qualificação ao crescente número de indivíduos moradores do espaço urbano, a formação do curso ginasial representou, em termos legais, o início da abertura do ensino secundário para um segmento da sociedade que eram impedidos de cursar o ensino superior. Devido a tal mudança podemos afirmar que, com o crescimento de pessoas nos espaços urbanos e a demanda por mão-de-obra com um certo nível técnico, o ensino secundário deixou de ter o caráter exclusivamente propedêutico, passando a ser também formador de mão-de-obra para trabalhar nas indústrias e demais serviços presentes nos espaços urbanos. A partir desse momento, a lógica do currículo tecnicista se faz presente na política de educação do estado brasileiro.

De 1950 até o golpe militar foi um período de efervescência política devido ao crescimento da classe operária nos centros urbanos e de camponeses nos espaços rurais. Surgiram inúmeros sindicatos e movimentos estudantis. Cada vez mais, o acesso à educação escolar pela população tornava-se uma demanda popular. Os métodos da educação popular de Paulo Freire, se expandiram,

tendo grande aceitação pelo governo. Esse foi o momento em que a sociedade civil organizada participou intensamente dos debates sobre os rumos que a educação deveria seguir. Diferente dos períodos anteriores, em que um grupo, representante da elite política e intelectual, eram os que influenciavam os rumos da política educacional, na segunda metade do século XX, novos sujeitos, como Paulo Freire, e instituições, como os sindicatos de trabalhadores e movimentos estudantis, passam a intervir como proponentes na política educacional, bem como, nas demais áreas da política nacional.

O projeto político do presidente João Goulart (1961-1964) chamado Reformas de Base foram medidas de cunho econômico e social que atribuía uma maior intervenção do Estado na Economia. Um de suas características foi favorecer os grupos mais pobres da sociedade, com reforma agrária e reforma urbana fazendo valer a obrigatoriedade da função social da propriedade; reforma educacional com foco na valorização do professor e o combate ao analfabetismo; Reforma bancária, com a ampliação do crédito bancários para os produtores.

Em 1961 foi aprovada a Lei nº 4.024 - estabeleceu as diretrizes e bases da educação nacional. Essa resultou do conflito entre dois grupos com posicionamentos diferentes a respeito dos rumos que a educação deveria tomar. Tinham os que defendiam o ensino público, representado por intelectuais e educadores, e os que defendiam o ensino privado, representados pelo setor empresarial privado envolvido com o ensino. Segundo Gadotti (1997), a LDB de 1961 acabou conciliando essas duas posições num texto ambíguo. O projeto de educação foi orientado para servir essencialmente a uma educação direcionada para o trabalho urbano. Já as práticas de ensino eram orientadas pelos ideais do movimento da Escola Nova, representado no manifesto dos Pioneiros da Educação.

Que a didática do professor leve em consideração a forma de aprendizagem do aluno e que a escola junte alunos e alunas em uma mesma turma. (Manifesto Dos Pioneiros Da Educação, 1932).

Mesmo com o aumento do número de matrículas no sistema educacional, o governo não teve interesse em assegurar o acesso de todos os alunos do ensino primário ao nível médio e, menos ainda, seu ingresso ao ensino superior. Segundo pesquisa do Ministério da Educação (2010) representada na tabela abaixo, o sistema educacional brasileiro foi marcado por um alto grau de seletividade, que se traduzia da seguinte forma: de cada 1.000 alunos admitidos na primeira série da escola primária em 1961, apenas 96 conseguiam ingresso no ensino secundário do segundo ciclo colegial em 1969. E desses, apenas 56 conseguiam ingressar no ensino superior em 1972.

<b>Rendimento do Sistema Educacional, 1961 – 1972</b>			
Ano	Nível de ensino	Série	Número de alunos
1961	Ensino primário	1º série	1.000
1962		2º série	446
1963		3º série	328
1964		4º série	239
1965	Ensino Médio: 1º ciclo - ginásial	1º série	152
1966		2º série	124
1967		3º série	106
1968		4º série	91
1969	Ensino Médio: 2º ciclo- Colegial	1º série	96
1970		2º série	74
1971		3º série	64
1972	Ingresso no superior	1º série	56

Fonte: MEC, *Estatísticas da Educação Nacional, 1960-1971*.

No início da década de 1960, por conta das políticas de governos de caráter democrático em nível estadual e federal, houve forte atuação da sociedade civil na discussão sobre os rumos do ensino público. Foi o momento em que a experiência de educação popular de Paulo Freire se expande para os demais estados do país; chegando a se tornar um programa de alfabetização do Ministério da Educação e Cultura. Esse foi o período em que o debate sobre os rumos do ensino básico mais esteve próximo da população.

Em 1964, com o Governo Militar no poder, ocorreu um corte abrupto na participação da sociedade civil na orientação da educação escolar nacional. Os métodos da educação popular de Paulo Freire foram interrompidos a partir do momento em que o novo governo, em acordo com o órgão de educação do governo dos Estados Unidos (United States Agency for International Development), passou a implantar o currículo tecnicista norte-americano como base para as mudanças na educação nacional. Foram assinados os chamados “Acordos MEC/USAID”, onde técnicos norte-americanos participaram diretamente da reorganização do sistema educacional brasileiro, junto ao novo governo.

Neste período o espaço rural passou por intenso processo de tecnificação comandada pelo pacote da Revolução Verde importado dos Estados Unidos. Na década de 1970, nossas cidades passaram a concentrar a maior parcela da



população brasileira. É disseminada a ideia de que o Brasil se transformou um país urbano.

Em decorrência do crescente aumento do número de alunos que optava por cursar o ensino superior, consorciado com a demanda cada vez maior por mão-de-obra técnica no Brasil, o governo torna a última fase do ensino médio compulsoriamente profissionalizante para todos os que a cursava. Porém, a falta de recursos para viabilizar fez com que essa política educacional não se realizasse efetivamente. Com isso, a proposta de profissionalização obrigatória no 2º grau foi substituída por uma formação “não tão específica” e que ao final do curso atribuía uma determinada habilitação profissional ao aluno. Segundo Nascimento:

Em 1975, com o Parecer 76, tenta-se eliminar o equívoco no entendimento da Lei 5692/71 de que toda escola de Ensino Médio (2º grau) deveria tornar-se uma escola técnica, quando não há recursos materiais, financeiros e humanos para tanto. Para o relator, o ensino, e não a escola, deveria ser profissionalizante. A concepção empregada no Parecer 76/75, é de que a habilitação deixa de ser entendida como preparo para o exercício de uma ocupação, passando a ser considerada como o preparo básico para a iniciação a uma área específica de atividade. Desta forma, a legislação acomoda-se à realidade, retomando a dualidade existente antes de 1971. (Nascimento, 2007, p. 84).

Em 1982, com a lei nº 7.044/82, a política de uma escola dualista retorna integralmente. No final da década de 1970 a economia mundial passa por profundas transformações em sua estrutura de reprodução. Entre grandes empresas multinacionais, cada vez mais se acirra a competição por maiores lucros. A política de bem-estar social, adotada por diversos países europeus, passa a emperrar seu crescimento econômico, os fazendo entrar em profunda crise econômica. Esse foi o sintoma de que o sistema econômico mundial começava a exigir novo rearranjo para continuar sua reprodução. Com isso os discursos dos Representantes dos governos liberais e das grandes empresas mundiais passaram a atentar para a necessidade de maior flexibilidade do mercado financeiro mundial. O Estado deveria ter outra postura na regulação econômica, exercer menos o papel de gerenciador da economia e mais o papel de facilitador dos interesses do capital internacional.

Devido à dificuldade em se inserir de forma qualificada ao novo contexto econômico mundial que se anunciava com o fim da Guerra Fria e do avanço do neoliberalismo, a economia brasileira entra em uma profunda crise, que culminará no final do governo ditatorial e concomitantemente no retorno gradual ao sistema democrático.

As lutas pelo retorno à democracia dos diferentes setores da sociedade civil organizada, cooptados, perseguidos e silenciados no período do governo militar, foram fundamentais para o fim da ditadura. Na década de 1980 participam ativamente na construção da nova constituição; Constituição Federal de 1988.

Como já foi apresentado, a partir do final da década de 1970 e início de 1980 o sistema capitalista dá início a um novo processo de intensificação e expansão de sua economia. O discurso da nova doutrina econômica passa a defender mais liberdade do mercado a partir de maiores restrições à intervenção estatal na economia. Com isso, a circulação do capital torna-se mais fluida e de maior volume. Em virtude das inovações técnicas oriundas do processo de automação da linha de produção industrial e da intensificação do fluxo de informação, o sistema *fordista-teylorista*, base da produção até então, tornou-se obsoleto. A flexibilidade, criatividade e qualificação da mão-de-obra tornaram-se características fundamentais para o desenvolvimento do processo de transformação da matéria-prima em produto comercializável. Sendo denominado de período neoliberal, o Estado deixa de ser o agente que restringe e passa a ser o facilitador do desenvolvimento do processo econômico no plano mundial. Dessa forma, na busca por adequar-se a tais transformações, torna-se responsabilidade do Estado construir um homem adequado as novas exigências do mercado de trabalho. Esse homem deve ter a competência de saber a aprender, de ser criativo e, com isso, estar preparado para as constantes mudanças técnicas presentes nesse novo momento vivido pela sociedade. Com isso, foi disseminada pelos organismos multilaterais a ideia de que a única estratégia para sair da crise seria a adoção de políticas neoliberais pelos países que pretendiam retomar o caminho do desenvolvimento econômico. Como já foi observada nos processos anteriores de intensificação das relações capitalistas, a educação é elencada como o “ponto-chave” para o desenvolvimento dessa fase do sistema capitalista. Veremos que através do Estado, novamente as características da mão-de-obra necessárias para a dinâmica interna do sistema econômico serão totalmente absorvidas pela escola, sem nenhum tipo de reflexão crítica sobre o processo.

Na busca por compreender as transformações do projeto de educação a partir do currículo, Rocha (2011) afirma que:

O(a) trabalhador(a) precisa agora ser flexível e dotado(a) de uma nova qualificação humana. Interessa, para essa nova organização do processo produtivo, uma mão-de-obra que, além de flexível, seja versátil, possuidora de espírito de liderança, princípios morais e orientação global, além de saber tomar decisão, saber comunicar-se, apresentar equilíbrio físico-emocional e ser dotada de discernimento. Tais características estão sendo exigidas pela

nova organização industrial que almeja dos(as) empregados(as) trabalho em equipe, participação, competência, competitividade e qualidade total (Rocha, 2011, p.201)

As novas necessidades educacionais apontadas por Rocha foram diretamente criadas e sistematizadas por instituições multilaterais como a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência, e a Cultura (UNESCO), Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e pelo Banco Mundial. Foram através de inúmeras conferências que estes construíram um “consenso mundial para a educação escolar”, sendo apresentado como “receituários” a serem adotados pelos países ditos não desenvolvidos. Principalmente os que passavam por crise econômica, como foi o caso do Brasil.

Contudo, a Constituição Federal de 1988 representa conquistas de históricas lutas da sociedade civil organizada. A garantia da educação como direito social, sendo dever do Estado e da família, promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, é uma das conquistas e a gestão democrática do ensino público se tornou o caminho a ser seguido para a garantia de tal direito (Tavares, 2003)<sup>3</sup>.

Para Cury (2002), a constituição delimita a gestão da escola a partir de orientações democráticas e participativas. Orientada pela autonomia, define que os sistemas de ensino devem determinar as normas da gestão democrática do ensino público na educação básica, de acordo com as suas peculiaridades e conforme o princípio de participação da comunidade escolar. Contudo, para compreendermos o sentido da gestão democrática do ensino público faz-se necessário analisar as articulações e lutas realizadas por segmentos da sociedade civil organizada ao longo do processo de redemocratização vivido com maior intensidade na década de 1980 por nossa sociedade.

Após vivenciar longo período de governo militar, caracterizado pela não abertura do debate político para a participação democrática da sociedade nas definições do rumo das políticas públicas, inúmeros grupos civis organizados passam a incidir no movimento por eleições diretas presidenciais no Brasil (1983-1984) e com mais intensidade nos debates da Assembleia Nacional Constituinte instalada em 1987. Como estratégia de intervenção na elaboração da constituição, inúmeras entidades representativas da área da educação

---

3 TAVARES, Maria das Graças Medeiros. Educação Brasileiras e negociação política: o processo constituinte de 1987 e gestão democrática. Maceió: EDUFAL, 2003.

construíram documentos resultantes de discussões travadas por seus integrantes e o enviaram à Subcomissão da Assembleia Nacional Constituinte responsável pelo texto constitucional relativo à educação (Saviani, 2009).

Somado a tal articulação, várias entidades da sociedade civil atuantes na área da educação identificaram a necessidade de realizar uma ação coletiva e organizada em escala nacional para estabelecer princípios a educação a partir das perspectivas de educadores e participantes do processo educacional a serem integrados ao texto constitucional. Denominada “Fórum da Educação na Constituinte”, a ação coletiva reuniu inicialmente 15 entidades<sup>44</sup>. O fórum teve papel fundamental na defesa da educação, enquanto direito social. Na IV Conferência Brasileira de Educação (1986) desenvolvida pelo fórum foi aprovada a carta de indicação de propostas a serem inseridas na nova Carta Constitucional. Vale ressaltar que 21 princípios expostos na carta retomaram as discussões presentes na elaboração da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1961, como a ampliação das vagas no ensino fundamental e médio, em defesa da universidade pública, gratuita e laica e a exclusividade da destinação de recursos para instituições de ensino criadas e mantidas pelo Estado. Dentre as inúmeras reivindicações, a carta defendia sobretudo a democratização dos instrumentos de gestão da educação. Com isso, defendia a descentralização administrativa e pedagógica; a gestão participativa na educação; as eleições diretas para dirigentes de instituições de ensino; a constituição de comissões municipais e estaduais de educação autônomas amplamente compostas para acompanhamento e atuação nas políticas educacionais; e a instituição de colegiados escolares, eleitos pela comunidade, com o intuito de frear arbitrariedades perpetradas pela administração do sistema e da escola (PINHEIRO; DAL RI, 2013).

Após tensões e negociações entre os agentes políticos e econômicos presentes na Assembleia Nacional Constituinte, a gestão democrática da educação torna-se um princípio constitucional (Tavares, 2003).

---

4 Associação Nacional de Docentes do Ensino Superior (ANDES), Associação de Pesquisa e Pós-graduação em Educação (ANPEd), Associação Nacional de Educação (ANDE), Associação Nacional de Profissionais de Administração da Educação (ANPAE), Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas (SEAF), Confederação de Professores do Brasil (CPB), Centro de Estudos Educação e Sociedade (CEDES), Confederação Geral de Trabalhadores (CGT), Central Única de Trabalhadores (CUT), Federação Nacional dos Orientadores Educacionais (FENOE), Federação das Associação dos Servidores das Universidade Brasileiras (FASUBRA), Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), União Brasileira de Estudantes Secundaristas (UBES), União Nacional dos Estudantes (UNE).

Ao analisar a gestão democrática da educação, presente na Constituição Federal de 1988 e na Lei de Diretrizes e Bases da Educação de 1997, Cury (2002) nos ajuda a melhor compreender seus sentidos. Para o autor, a gestão democrática da educação advém legalmente da Constituição Federal de 1988, que no seu art. 37 estabelece como princípios a adequação à ordem jurídica e democrática em suas regras e formalidades (legalidade), critério de universalidade da norma para todo e qualquer pessoa perante a lei (impessoalidade), respeito às regras do jogo e aos outros princípios (moralidade), expor a todos algo cuja natureza tem no cidadão sua fonte e referência (publicidade) e a efetivação concreta de deveres e da satisfação dos cidadãos nos seus direitos (eficiência). Ainda segundo Cury, o Estado Democrático de Direito, enquanto base constitucional, fundamenta ainda mais a gestão democrática. Ele é um Estado em que tem a soberania da lei, a legitimidade do sistema representativo baseado no voto popular, nas regras do jogo e na defesa dos direitos subjetivos contra o poder arbitrário. Com isso, entendemos, como o autor, que a gestão democrática é um princípio do Estado nas políticas educacionais que espelha o próprio Estado Democrático de Direito e nele se espelha postulando a presença dos cidadãos no processo e no produto de políticas dos governos (CURY, 2002, p. 172). Desta forma, os cidadãos desejam, para além de serem executores de políticas, ser ouvidos e ter presença em espaços públicos de elaboração de políticas e nos momentos de tomada de decisão. Sendo assim, a gestão democrática da educação só o é mediante uma prática que articule a participação de todos, o desempenho administrativo-pedagógico e o compromisso sócio-político.

É a partir desse espectro sobre a gestão democrática da educação que nos encontramos com as análises de Mariátegui sobre a educação pública, como síntese das reivindicações dos movimentos civis organizados do país. Ao longo de nossa história, os interesses imperialistas sob educação pública, vem disputando hegemonia de um projeto com as lutas por direito a educação de qualidade dos movimentos organizados da sociedade civil. No início do século XX a narrativa se concentrava no discurso tecnocrático, já na segunda metade do século torna-se político e econômico. Sendo interesse de organismos internacionais, como o Banco Mundial.

Movimentos organizados da sociedade civil, ao longo do processo de redemocratização do Brasil, marcado pela construção da nova constituição federal e pelo retorno das eleições diretas, foi crucial para uma definição de educação na constituição que esteja mais alinhada as demandas dos grupos historicamente impedidos de acessarem uma escola que tenham os seus interesses, enquanto grupo, como projeto de educação.

Retomando Mariátegui, esse momento de nossa sociedade demarca uma “tomada para si” de um projeto de educação de fato democrático. Sendo o único caminho de sustentação de uma educação transformadora, a partir de seu povo e seu processo histórico. Buscamos nesse capítulo identificar alguns dos marcos de nosso processo histórico.

En un pueblo que cumple conscientemente su proceso histórico, la reorganización de la enseñanza tiene que estar dirigida por sus propios hombres. La intervención de especialistas extranjeros no puede rebasar los límites de una colaboración. (Mariátegui, p.98)

### **Para não concluir**

Segundo Souza (2006), a gestão das escolas públicas caminha para ampliação da democratização da política escolar, mas há ainda forte presença do patrimonialismo e do controle político institucional sobre as escolas e seus dirigentes. As escolas, cujos diretores foram eleitos, têm conselhos mais ativos e têm construído projetos pedagógicos de forma mais independente e com maior participação da comunidade escolar, sugerindo que há uma espécie de projeto de educação mais diversificado nas escolas mais democráticas. Os diretores mais experientes na educação tendem a ter mais disposição ao diálogo com os seus pares e com as comunidades do que os mais novos; a política escolar, centrada na figura do diretor, é articulada de maneira a articular o máximo possível os interesses da comunidade e as disposições dos sistemas de ensino, traduzidas pelos posicionamentos das instâncias superiores ao diretor.

Com isso, umas das estratégias traçadas pelas políticas públicas orientadas pela nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação de 1996 (LDB 96) vem sendo incentivar a descentralização das ações de gestão no sentido de estimular as unidades escolares a desenvolverem autonomia administrativa e pedagógica em suas ações. O Programa Dinheiro Direto na Escola (PDDE) do governo federal é um exemplo de política orientada pelo princípio da gestão democrática. Contudo, em muitas escolas os (as) gestores (as) ainda decidem a destinação da verba, sem a participação dos representantes do Conselho Escolar.

A gestão democrática, ao definir o caminho a ser percorrido para a realização do processo educacional, entende que o satisfatório desempenho dos estudantes apenas será possível se o projeto de educação da escola for produto do diálogo entre seus sujeitos, saberes e territórios. Assim a comunidade escolar surgiu como uma entidade administrativa financeira e pedagógica da escola pública demarcada pela CF 88 e LDB 96.

Contudo, o estado do Rio de Janeiro, bem como os demais entes federativos do território nacional, vem sofrendo forte ameaças. O atual governo federal, representado por Michel Temer, vem implementando políticas que representam fortes ataques às conquistas da sociedade brasileira, no que diz respeito a consolidação de uma educação democrática. A Emenda Constitucional 95/2016, ao impedir aumento dos investimentos em políticas sociais, de saúde e educação no país, inviabilizou o cumprimento das metas do PNE (2014-2024), inviabilizou a destinação de 10% do Produto Interno Bruto (PIB) para a educação. Nesse contexto, esse governo vem desenvolvendo uma reforma do ensino médio sem a participação ativa e ampla da população, desrespeitando toda trajetória de lutas e conquistas de inúmeros grupos da sociedade civil organizada que se fizeram presentes em espaços públicos, como foi a CONAE 2010.

O Ministério da Educação vem excluindo do interior do CNE entidades históricas do campo educacional que se posicionavam contra o governo. Com isso, a CONAE 2018 sofre ameaças em não garantir seu formato democrático e a ampla participação social. Como resposta, um grupo de entidades comprometidas com o direito à educação pública, alinhada à sociedade democrática, decidiu se retirar do Fórum Nacional de Educação (FNE), formado o Fórum Nacional Popular de Educação (FNPE) para manter os esforços de mobilização e acompanhamento do PNE vigente e se contrapor aprovação de Emenda Constitucional 95/2016. Como estratégia o FNPE convocou a Conferência Nacional Popular de Educação<sup>5</sup> (CONAPE 2018) e definiu uma agenda de realização de conferências municipais e/ou intermunicipais em 2017, seguida de conferências estaduais, que deve preceder o evento.

Em outra escala de disputa, em 2016, os estudantes, ao lutarem contramedidas tomadas pelo governo federal já relatadas, passaram a ocupar as escolas estaduais, reivindicando a efetivação da gestão democrática em suas escolas, conforme a LDB 96, em seu Artigo 14 – participação dos profissionais da educação na elaboração

---

5 A Coordenação Executiva da CONAPE (2018) é constituída pelas seguintes entidades: Central Única dos Trabalhadores (CUT), Central dos Trabalhadores e das Trabalhadoras do Brasil (CTB), Confederação Nacional dos Trabalhadores em Educação (CNTE), Confederação Nacional dos Trabalhadores em estabelecimentos de Ensino (CONTEE), Federação de Sindicatos de Professores e Professoras de instituições Federais de Ensino Superior e de Ensino Básico, Técnico e Tecnológico (PROIFES-Federação), União Brasileira dos Estudantes Secundaristas (UBES), União Nacional dos Estudantes (UNE), Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (ANPED), Associação Nacional de Política e Administração da Educação (ANPAE), Centro de Estudos Educação e Sociedade (CEDES), Campanha Nacional pelo Direito à Educação (CNDE), Movimento Interfóruns de Educação Infantil do Brasil (MIEIB).

do projeto político-pedagógico, bem como a participação das comunidades escolar e local em conselhos escolares ou equivalentes. De forma efetiva, as ocupações resultaram na exoneração do secretário de educação do período (Antônio Neto), o final do sistema de avaliações em larga escala e na eleição de diretores exclusivamente nas escolas ocupadas. Tais lutas evidenciam o campo de disputa por uma educação que tenha como princípio a gestão democrática.

É nesse contexto atual de tensões, lutas conquista e retrocessos vividos pelos grupos populares, trabalhadores e estudantes brasileiros (pobres, pretos, indígenas, imigrantes do continente latino americano da Ásia e África) que as análises de Mariátegui sobre o Peru nos ajudando a interpretar nossa realidade. As disputas continuam sendo explicadas pelos interesses continentais que reestruturaram o globo entre os colonizadores e os colonizados. Não considerar tal marco como um dos principais pontos de partida para compreender a realidade da educação pública brasileira é contribuir para manutenção da perversidade de uma pequena parcela da população sob a esmagadora maioria, oriundos da África colonizada, dos grupos indígenas ditos extintos, de grupos pobres da Europa expulsos pela miséria e guerras geradas por suas elites e, atualmente, pelos novos imigrantes latinos e africanos violentados pelos conflitos políticos e econômicos em seus países.

## **Bibliografia**

BARROSO, João. O estudo da autonomia da escola: da autonomia decretada à autonomia construída. In BARROSO, João. O estudo da Escola. Porto: Porto Ed., 1996.

BRANDÃO, C. R. (Org.). Repensando a pesquisa participante. SP: Brasiliense., 1999.

BOVERO, M. Contra o governo dos piores: uma gramática da democracia. Campinas: Campus, 2002.

CARTA, Manifesto em prol da democracia e da educação transformadora. Conferência Nacional Popular de Educação. Acesso em 19/03/2018. Disponível em [http://www.cnte.org.br/images/stories/2017/manifesto\\_de\\_lancamento\\_da\\_conapef.pdf](http://www.cnte.org.br/images/stories/2017/manifesto_de_lancamento_da_conapef.pdf)

CURY, C. Roberto Jamil. Gestão Democrática da Educação: exigências e desafios. Fonte: RBP AE V.18, n.2, jul/dez 2002. Pág. 163-174.

FRIGOTTO, G; CIAVATTA; RAMOS, M. Ensino Médio Integrado: concepção e contradição. Ed. Cortez, 2005. GADOTTI, M. Educação brasileira contemporânea



desafios de ensino básico, 1997. Disponível em <[www.paulofreire.org/.../MoacirGadottiArtigoslt0002/Educ\\_Brasileira\\_Contemporanea\\_1997.pdf](http://www.paulofreire.org/.../MoacirGadottiArtigoslt0002/Educ_Brasileira_Contemporanea_1997.pdf)>. Acesso em: 11 nov. 2010.

GOODSON, I. F. Currículo: teoria e história, Petrópolis: Vozes, 1995.

MARIÁTEGUI, José Carlos. 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. 20. ed. Lima: Amauta, 1972.

MOREIRA, A. F. B. Currículos e programas no Brasil. Campinas SP: Papyrus, 1990.

OLIVEIRA, Inês Barbosa de [org]. Democracia no cotidiano da escola. Petrópolis, RJ: DP et Aliii; Brasília, DF: CNPq, 2009.

PARO, Vitor Henrique. Eleição de Diretores: a escola pública experimenta a democracia. São Paulo: xamã, 2003.

\_\_\_\_\_. Crítica da estrutura da escola. Pão Paulo, Cortez, 2011.

PINHEIRO, Camila Mendes. DAL RI, Neusa Marisa. In: XI JORNADA DO HISTEDBR, 2013. Cascavel. Anais do XI Jornada do Histedbr. Campinas: Grupo de Pesquisa Histedbr e Unicamp, 2013. P. 1-15.

PERICÁS, Luiz Bernardo. Mariátegui e a questão da educação no Peru. Lua Nova, São Paulo, 68: 169-204, 2006.

ROCHA, G. O. R. A Geografia Escolar e a Consolidação do Projeto Educacional Neoliberal no Brasil. Disponível em: <<http://www.google.com>.

\_\_\_\_\_. Uma breve história da formação do p rofessor de geografia na Brasil. Disponível em:

<<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal8/Ensenanzadelageografia/Desempenprofesional/01.pdf>> Acesso em: 04 jan. 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula [orgs]. Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010.

SAVIANI, D. Escola e democracia, 41. Ed. Campinas SP: Autores Associados, 2009.

SHIROMA, E. O; MORAES, M, C, M de; EVANGELISTA, O. Política Educacional. Ed. Lamparina; 4º edição, 2007.

SILVA, M. A. Currículo para além da pós-modernidade. In: 29a. Reunião da Associação Nacional dos Pós-Graduados e Pesquisa em Educação, 2006, Caxambu. Anais. Rio de Janeiro: ANPED, 2006. Disponível em: <[www.anped.org.br/reunioes/29ra/trabalhos/.../GT12-2444--Res.pdf](http://www.anped.org.br/reunioes/29ra/trabalhos/.../GT12-2444--Res.pdf)> Acesso em: 11 ago. 2011.

\_\_\_\_\_. História do currículo e currículo como construção histórico-cultural, A produção pelo Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, ANO. Disponível em <[www.faced.ufu.br/colubhe06/anais/.../441MariaAparecidaSilva.pdf](http://www.faced.ufu.br/colubhe06/anais/.../441MariaAparecidaSilva.pdf)>. Acesso em: 08 nov. 2010.

SILVA, T. T. Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo; 3º. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SILVA, Renata B. Lima e a História da Educação no Peru segundo José Carlos Mariátegui. Texto publicado: 9º Encontro Internacional do ANPHAC, 2010.

TAVARES, Maria das Graças Medeiros. Educação brasileira e negociação política: o processo constituinte de 1987 e gestão democrática. Maceió: EDUFAL, 2003.

VASCONCELLOS, Celso dos Santos. Planejamento: projeto de ensino-aprendizagem e projeto político pedagógico. 17. ed. São Paulo: Libertad, 2007.

VEIGA, Ilma Passos Alencastro. Inovações e Projeto Político-Pedagógico: uma relação regulatória ou emancipatória? Cad. Cedes, Campinas, v.23, n. 61, p. 267-281, dezembro 2003. Disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>

ZOTTI S. A. O ensino secundário nas reformas Francisco Campos e Gustavo Capanema: um olhar sobre a organização do currículo escolar. Disponível em: <<http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe4/individuaiscoautorais/eixo01/Solange%20Aparecida%20Zotti%20-%20Texto.pdf>> Acesso em: 09 fev. 2011.

## RELIGIÃO E POLÍTICA NOS 7 ENSAIOS DE INTERPRETAÇÃO DA REALIDADE PERUANA

**Ricardo José de Azevedo Marinho<sup>1</sup>**

Universidade do Grande Rio. UNIGRANRIO, Brasil.

Para Mariátegui nos seus *7 ensaios de interpretação da realidade peruana*, o que confere valor a uma religião não é a importância de seu fundador, o conteúdo dos ensinamentos, a verdade dos dogmas ou a significação dos mistérios e ritos. Importa não a essência da religião e sim sua função e importância para a vida coletiva. Nas primeiras palavras de “O fator religioso” dirá

Han tramontado definitivamente los tiempos de apriorismo anticlerical, en que la crítica “librepensadora” se contentaba con una estéril y sumaria ejecución de todos los dogmas e iglesias, a favor del dogma y la iglesia de un “libre pensamiento” ortodoxamente ateo, laico y racionalista. El concepto de religión ha crecido en extensión y profundidad. No reduce ya la religión a una iglesia y un rito. Y reconoce a las instituciones y sentimientos religiosos una significación muy diversa de la que ingenuamente le atribuían, con radicalismo incandescente, gentes que identificaban religiosidad y “oscurantismo”.<sup>2</sup>

A religião ensina a reconhecer e a respeitar as regras políticas a partir do mandamento religioso. Essa norma coletiva pode assumir tanto o aspecto coercivo exterior da disciplina militar ou da autoridade política quanto o caráter persuasivo interior da educação moral e cívica para a produção do consenso coletivo.

---

1 Professor Adjunto da Escola de Educação, Ciências, Letras, Artes e Humanidades da Universidade do Grande Rio. UNIGRANRIO. ricardo.marinho@unigranrio.edu.br

2 José Carlos Mariátegui. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 3a ed. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 134.

A sociedade peruana constitui um exemplo interessante de “O fator religioso” e político, ou seja, um exemplo de como a dimensão política de uma sociedade pode adquirir um aspecto religioso próprio, assumindo um caráter decisivo na disputa da hegemonia. No início da experiência colonial espanhola acentua-se no Peru “A religião do *tawantinsuyu*”.

Na memória peruana, previamente, se entende o *tawantinsuyu* como uma sedimentação ativa do passado. O *tawantinsuyu*, a Cidade-Estado não fica fora da história e/ou remonta ao início dos tempos. Ao contrário, é um acontecimento histórico. Existiu. Tem governantes: os Incas. Uma capital: Cusco.

Por isso ter sido desde sempre típico de Mariátegui o rigor dispensado à cultura popular, ao costume difuso, ao folclore. Ao mesmo tempo, era grande seu olhar - como é natural para um intelectual preocupado com a política - às instituições do Estado e da sociedade, e, portanto, “O fator religioso”.

Diante do fenômeno religioso, Mariátegui coloca-se segundo sua concepção marxista, segundo uma visão histórica e política. A religião é um fenômeno histórico, político e cultural, profundamente motivado, rico de significado. A religião **é uma tentativa de conciliar sob forma mitológica as contradições reais da vida histórica.**

Posto isso, interessa muito mais a Mariátegui ver a vida concreta das instituições e da fé religiosa. Na vida cultural peruana - ele observa -, existe uma distância entre os intelectuais e os peruanos. A cultura peruana não adquiriu um caráter. Tampouco o fez ou pode fazê-lo a Igreja Católica, a qual se preocupou em evitar fraturas entre a fé religiosa dos peruanos e a dos intelectuais, mas sempre agiu em dois planos, de modo a manter os peruanos no seu próprio plano.

Compreende-se, então, a distância de Mariátegui em relação ao anticlericalismo superficial do seu tempo. Assim como o Estado oligárquico nunca soube encontrar um equilíbrio na sua relação com a Igreja Católica, também deve encontrá-lo os proponentes de uma política moderna para o Peru.

A atenção dirigida às forças populares católicas é um traço essencial do modo como Mariátegui formula o problema político de “O fator religioso” peruano. No Peru, a questão do *tawantinsuyu* apresenta-se - ele diz - como uma pedra de toque para o nascimento do peruano. Ou seja, não só como necessidade de uma relação correta com a Igreja Católica, mas de uma relação com as massas do *tawantinsuyu*, que vivem sob a influência da Igreja; uma relação que leve em conta sua cultura, o modo como elas vivem suas reivindicações. Nas suas palavras de “A conquista católica” dirá

Durante el coloniaje, a pesar de la Inquisición y la Contrarreforma, la obra civilizadora es, sin embargo, en su mayor parte, religiosa y eclesiástica. Los elementos de educación y de cultura se concentraban exclusivamente en manos de la Iglesia. Los frailes contribuyeron a la organización virreinal no sólo con la evangelización de los infieles y la persecución de las herejías, sino con la enseñanza de artes y oficios y el establecimiento de cultivos y obrajes. En tiempos en que la Ciudad de los Virreyes se reducía a unos cuantos rústicos solares, los frailes fundaron aquí la primera universidad de América. Importaron con sus dogmas y sus ritos, semillas, sarmientos, animales domésticos y herramientas. Estudiaron las costumbres de los naturales, recogieron sus tradiciones, allegaron los primeros materiales de su historia. Jesuitas y dominicos, por una suerte de facultad de adaptación v asimilación que caracteriza sobre todo a los jesuitas, captaron no pocos secretos de la historia y el espíritu indígenas. Y los indios, explotados en las minas, en los obrajes y en las “encomiendas” encontraron en los conventos, y aun en los curatos, sus más eficaces defensores. El padre de Las Casas, en quien florecían las mejores virtudes del misionero, del evangelizador, tuvo precursores y continuadores.<sup>3</sup>

As massas almejavam o *tawantinsuyu* que na imaginação popular teria traços de uma sociedade igualitária, um mundo homogêneo composto somente pelo mundo popular onde não existiriam nem grandes comerciantes, nem autoridades coloniais, nem fazendas, nem minas, e quem era até então miserável voltaria a decidir seus destinos.

Significativa também que o olhar que Mariátegui dirige imediatamente à Aliança Popular Revolucionária Americana (APRA). Este movimento, que nasce em 1924 sob a direção de Haya De La Torre, foi por ele saudado como um evento de grande alcance histórico. Ele assinalava a entrada das massas populares peruanas, sobretudo os povos do *tawantinsuyu*, na vida política; potencialmente, representaria uma ampliação substancial da democracia.

Só que na fina percepção de Mariátegui, Haya representava o personalismo de uma atuação política, enrobustecida pela referência ao passado popular em seus discursos, fez com que ele se apropriasse do caráter messiânico do *tawantinsuyu*, apresentando-se como o Inca restaurador. Inicia-se com Mariátegui um rigor do Amauta voltado para a relação com o mundo e com as forças populares religiosas.

---

3 José Carlos Mariátegui. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 3a ed. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 142-143.

Assim, Mariátegui procurou analisar como os mitos do *tawantinsuyu* foi utilizado por Haya para criar uma especificidade aprista que coincidissem com uma especificidade da nação peruana. Práticas rituais, gestos, valores, símbolos foram retomados, de forma variavelmente arbitrária, para construir esse mito que gerava novas ambiguidades, e que constituiu, à diferença do aprismo, um empecilho para a própria sobrevivência do ideal do *tawantinsuyu* após Haya.

O que está no cerne da reflexão de Mariátegui são as possibilidades de uma nova visão do trabalho que possa contribuir para a propositura de um socialismo moderno e, dessa maneira, alcançar um efeito de massa. Portanto, o que está em debate em Mariátegui é que “O fator religioso” pode engendrar um fenômeno cultural que, em longo prazo, também tivesse repercussão sobre as estruturas econômicas, um novo *éthos*, que representa a quebra da visão colonialista do trabalho e da atividade econômica. A disposição interna do *tawantinsuyu* foi revolucionada e a dedicação ao trabalho tornou-se impositiva na lógica colonizadora. Mariátegui acredita poder identificar as origens dessa revolução no *tawantinsuyu*, que dissociou, a atividade laboral da esperança de salvação religiosa que deslocou os mitos do mundo da vida do *tawantinsuyu*. Assim o *tawantinsuyu* transforma-se mais tarde em ponto de resistência ao utilitarismo, embrenhando-se, como expectativa de um retorno aos mitos do *tawantinsuyu*, distanciando-se do mundo sistêmico e instrumental do capitalismo moderno.

Nessa situação de desorientação cultural, Mariátegui esforça-se, nesse ensaio, para tornar a discussão objetiva e compreender os mitos. Ele o faz, por exemplo, em suas análises sobre a transformação do problema da terra, em seu ensaio sobre a problemática econômica, e no seu ensaio sobre o problema do índio, assim como em “O fator religioso”. Ao mesmo tempo, passa a tematizar a questão de com quais teorias e métodos a história poderia ser explicada e compreendida - discussão em que seu interlocutor é Karl Marx. E, por fim, ele se ocupa do problema de como se poderia levar uma vida digna e plena de sentido sob as condições da modernidade.

De um ponto de vista teórico metodológico, “O fator religioso” de Mariátegui dá seguimento à crítica construtiva a Marx e ao materialismo histórico, que ele já havia iniciado em seus primeiros escritos durante o périplo europeu. Esse diálogo inclui uma crítica ao determinismo econômico e à compreensão teleológica da história. Para Mariátegui, a história não se constitui de progresso e libertação, mas é marcada por tendências de desenvolvimento, e também por acasos, ironias, paradoxos e consequências não intencionais da ação orientada ou não.

À diferença da ciência histórica e social espanhola do século XIX, já estabelecida, para Marx e seus leitores atentos o capitalismo representava o elemento nuclear da modernidade. Todas as transformações essenciais ocorrem em virtude do capitalismo e fundamentam-se em sua estrutura. Uma geração mais jovem de historiadores, economistas, filósofos e juristas, ao lado de Mariátegui, ligaram-se criticamente a essa visão.

Em suas análises do capitalismo moderno, Mariátegui utiliza concepções que correspondem às de Marx. Também para ele o capitalismo diz respeito a uma nova estrutura das relações sociais, e não a um traço psicológico dos indivíduos.

Daí que como em *O capital* de Marx, em seus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* Mariátegui se convenceu de que o capitalismo não é explicável a partir de si mesmo. Muitas das diferenças regionais no desenvolvimento capitalista foram influenciadas por fatores extraeconômicos, como as reivindicações dos trabalhadores ou sua capacidade organizatória de defender seu padrão de vida. Também interessaram a Mariátegui os efeitos culturais dessas variedades de transformações capitalistas, acima de tudo no que dizia respeito à sua cunhagem de tipos humanos variados. Nas suas palavras

Marx ha esclarecido varios aspectos de las relaciones entre protestantismo y capitalismo. Singularmente aguda es la siguiente observación: “El sistema de la moneda es esencialmente católico, el del crédito eminentemente protestante. Lo que salva es la fe: la fe en el valor monetario considerado como el alma de la mercadería, la fe en el sistema de producción y su ordenamiento predestinado, la fe en los agentes de la producción que personifican el capital, el cual tiene el poder de aumentar por sí mismo el valor. Pero así como el protestantismo no se emancipa casi de los fundamentos del catolicismo, así el sistema del crédito no se eleva sobre la base del sistema de la moneda”.<sup>4</sup>

Essa passagem que Mariátegui recolhe de Marx reforça a percepção da importância do fato religioso na organização da vida política e econômica da maioria das sociedades, e o mais importante, de que a “economia das religiões” é um campo de pesquisa muito antigo.<sup>5</sup> Quando Marx lê *A riqueza das nações* de

---

4 José Carlos Mariátegui. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 3a ed. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 149.

5 Laurence R. Iannaccone. “An Introduction to the Economics of Religion”. *Journal of Economic Literature*. Vol. XXXVI (September 1998), pp. 1465–1496.

Adam Smith se depara com as preocupações do filósofo escocês com o modo de como o clero da Igreja era financiada. Nas palavras do filósofo escocês

Da mesma forma que outros professores, também os mestres da doutrina que contém essa instrução podem, para sua subsistência, depender inteiramente das contribuições voluntárias de seus ouvintes; ou então prover sua subsistência de algum outro fundo que a lei de seu país lhes pode assegurar, por exemplo, uma propriedade territorial, um dízimo ou imposto territorial, um salário, ou estipêndio fixo. Sua aplicação, seu zelo e operosidade serão provavelmente muito maiores no primeiro caso do que no último. Sob esse aspecto, os mestres de religiões novas sempre têm levado vantagem considerável em atacar os sistemas antigos e oficializados, cujo clero, apoiado em seus benefícios, havia descurado de manter o fervor da fé e da devoção junto à grande massa da população, tendo-se, outrossim, entregue à indolência, se havia tornado totalmente incapaz de agir com energia, até mesmo na defesa de sua própria instituição. Com frequência, o clero de uma religião oficial e com boas dotações se transforma em uma classe dada à erudição e à elegância, com todas as virtudes dos fidalgos, ou que podem recomendá-los à estima destes; porém, esse clero tende a ir perdendo gradualmente aquelas qualidades, tanto boas como más, que lhe davam autoridade e influência sobre as camadas inferiores da população, e que talvez haviam constituído as causas originais do sucesso e da implantação de sua religião.<sup>6</sup>

A teoria de Adam Smith era de que o financiamento realizado pelos fiéis, e não pelo Estado ou pela hierarquia religiosa, os levaria a melhor atendê-los e, num sentido mais amplo, a própria religião. Como se pode ver, havia considerações morais laicas e secularizadas em sua reflexão, que serão levadas adiante por Marx ao ler as análises de Tocqueville sobre a laicidade da experiência norte-americana e sua opacidade para o percurso germânico.

Por essas e outras é que a sensibilidade de Mariátegui percebeu a riqueza de *O ramo de ouro* do antropólogo social escocês James George Frazer e sua tão rica expressão ao nos mostrar, através da multiplicidade infinita de suas manifestações, a unidade essencial da humanidade, expressa na espantosa permanência dos arquétipos similares de pensamento se reiterando ao longo de milênios em povos de toda a terra.

---

6 Adam Smith. *A riqueza das nações. Investigação sobre sua natureza e suas causas*. Volume II. Sao Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 249-250.



Para além da unidade, da variedade e da permanência destas expressões etnológicas da humanidade, Mariátegui pressentiu que Frazer pretendia nos mostrar, ainda, uma progressão constante de formas rudes, sangrentas e perversas de conduta a formas cada vez mais purificadas e espiritualizadas. Colhe-se, por isso mesmo, em toda a obra certo otimismo que se explica habitualmente pela generosidade de Frazer diante da intelectualidade europeia do seu tempo. As barbaridades inenarráveis de então, que ocorriam principalmente no mundo colonial, não tinham nenhum eco ali. Daí a sabia leitura de Mariátegui que pretendia acordar o europeu e todos os demais colonizadores para a ferocidade contida em sua própria cultura bem como nessa atividade.

Importa reter que essa percepção de Mariátegui acontece quase *pari passu* àquela desenvolvida pelo historiador francês Marc Bloch no seu *Os reis taumaturgos* onde a crença, bem difundida na Europa durante mais de meio milênio, de que os reis de França e Inglaterra tinham o poder miraculoso de curar, com seu toque, uma afecção da pele, as escrófulas. Do século XII até o XVIII, mas, sobretudo no tempo de Luís XIV - isto é, em pleno século do Iluminismo -, essa fé no "milagre do rei" tinha sido determinante na concepção da realeza.

Assim, o que Bloch propõe é que, para estudar as monarquias medievais e do Antigo Regime, não bastam os tratados sobre o bom governo, nem as teorias do direito divino e do absolutismo, mas se deve considerar também aquilo que a modernidade não se atentou devidamente tal como as crenças e/ou as fábulas. O historiador deve valer-se de outras ciências humanas, como a psicologia, para sair do jogo entre os objetos tradicionais como as instituições e teorias, introduzindo como fator estratégico as crenças, que muitas vezes responde pelo sucesso dos poderes e doutrinas no plano da recepção, isto é, em política, no plano da obediência.

Com *Os reis taumaturgos* nasce, então, um novo modo de pensar a história política: se um poder não depende só das razões que dá para se justificar, mas igualmente das dimensões quase míticas, em que adquire obediência e apoio, o exame das crenças passadas constitui uma via privilegiada para compreender a realeza, nos tempos em que ela frequentava o sagrado.

Por isso que Bloch vai buscar também em Frazer a inspiração para entender o poder de toque praticado pelos monarcas ingleses e franceses durante a Idade Média e até o século XVIII. Dizia à crença que os soberanos teriam o poder de curar os doentes de escrófulas, uma moléstia de pele então conhecida como "mal dos reis". O tema permitiu adentrar terrenos desconhecidos da "psicologia religiosa", bem como na seara das "ilusões coletivas". Ao fim e ao cabo, Bloch reconhecia ter

feito uma história do desejo do milagre. Como dirá o historiador, *“o que criava a fé no milagre era a ideia de que deveria haver um milagre”*.

E aqui é que encontramos o ponto de contato mais vigoroso entre Marc Bloch e Mariátegui pois o que está em jogo para o historiador francês também está para o peruano, a saber, a busca do erro e da mentira e seu uso político. Bloch opera nessa chave desde a sua experiência na Primeira Guerra Mundial em sua vida de homem e de soldado, através das falsas notícias sobre esse conflito bélico. Essa experiência o marcou ao ponto de ter influenciado sua pesquisa sobre *Os reis taumaturgos*, beneficiários da credulidade popular, que acreditou, durante séculos, no poder dos reis da França e da Inglaterra de curar os escrofulosos. Marc Bloch desfia então minuciosamente as condições históricas dos tipos de sociedades sujeitas, como a do Ocidente medieval, a crer não no que se via na realidade, mas naquilo que, em certa época, *“achava-se natural ver”*.

Para o continente a reflexão de Mariátegui ganha uma atualidade por conta de um conjunto de variáveis que reposicionaram *“O fator religioso”*. Da perspectiva do Brasil não têm sido poucas as consequências imprevistas do processo interação de *“O fator religioso”* com as redes sociais desde a complexa e quiçá inacabada transição do antigo regime militar para a democracia política na forma da Carta de 1988 que chega aos seus 30 anos depois de inúmeras Emendas, sendo a principal delas, sem dúvida, a formalidade da institucionalidade democrática quanto à questão social, aos valores e temas de que são portadores os vigorosos movimentos sociais que emergiram nos anos 1980 e que se complexificaram desde então passando pelo inesquecível junho de 2013 e depois. De modo similar, foi inesperada a emergência da religião no plano da política - e não das florações religiosas que deitam raízes na história do país -, cuja principal referência está na bancada de representantes de denominações evangélicas no Congresso Nacional, que se comportaram até aqui em muitos assuntos como uma bancada informal, além dos inúmeros deputados estaduais e vereadores, e que ora parece encontrar coroamento na candidatura à sucessão presidencial de Jair Bolsonaro (PSL), cuja campanha, até aqui, se valeu sem igual na interação nas redes sociais e sua leitura comentada de textos bíblicos, evocando, nesse país que parecia definitivamente secularizado, o discurso mítico das profecias.

Tal presença da religião na política se torna ainda mais singular por envolver personagem até então sem presença ativa no cenário republicano, imerso, por assim dizer, no bardo do Brasil - são os novos personagens da inorganicidade brasileira, originários da massa do povo e que desconhecera a socialização de elite mas tem conhecido a da chamada classe C, treinados nas escolas de leitura e de interpretação de textos bíblicos, e os que têm sido parte do segmento mais excluído da nossa sociedade, os pobres sem ocupação, os desalentados, a multidão

de acima de 13 milhões de desempregados, enfim, dos desesperados entregues ao deus-dará. Trata-se, pois, de uma relação de novo tipo de intelectuais-povo, fruto da nossa modernização, e que vem passando ao largo da configuração tradicional em que intelectuais com formação de elite se articulavam com a fração organizada do povo em torno de um projeto, há um tempo, ideal e material.

Importa notar que a passagem do Império à República, mais do que centenária e nascida no contexto de uma separação entre Igreja e Estado, manteve-se até aqui fiel, em linhas gerais, e durante décadas, a essa marcação, como ilustram as experiências da pouca influência exercida pela Liga Eleitoral Católica (LEC), nos anos 1930 e 1940, e o da dificuldade de captar o voto católico que o Partido Democrata Cristão (PDC) encontrou nas décadas seguintes. Também vale igualmente recordar o destino da Ação Popular (AP), movimento político de inspiração na esquerda católica, que de tal modo se envolveu com o mundo secular que acabou por se tornar de adesão marxista. De qualquer forma, deve-se registrar que a distância entre religião e política, preservada pelos católicos em grande parte da história republicana, não se deve, ao menos a partir dos anos 1930, a traços de *quietismo* social entre eles, especialmente nos anos da ditadura militar (1964-1985), quando a Igreja católica brasileira se constituiu como uma das instituições-líderes da sociedade civil nas lutas pela redemocratização do país.

A emergência das denominações evangélicas no terreno *sans phrase* da política republicana é, portanto, além de surpreendente, paradoxal. Surpreendente, à medida que contorna, pelo seu compromisso com um candidato presidencial de declarada convicção autoritária e, até aqui, portador de um duplo projeto, a saber, projeto liberalizante e/ou neoliberalizante inscrita em sua sigla e sustentada pelo que o próprio candidato chama de seu Posto Ipiranga (tratamento oriundo de campanha televisiva da referida empresa petrolífera) do seu assessor econômico Paulo Guedes, e o projeto das corporações do complexo da segurança pública nacional e social, que reposicionam as forças que deram azo ao autoritarismo nos anos de 1964-1985. Paradoxal, porque não apenas contraria a tradição republicana de apartar a esfera da religião da esfera da política, como, principalmente, por adotar um parlamentar-militar (cujo comportamento tem sido o de um incitador) como candidato presidencial, após o vertiginoso ciclo de modernização mais uma vez sem o moderno vivenciado pelo país de 1994-2013, circunstância que, na interpretação dominante, teria aprofundado, em todas as camadas da população, uma atitude em favor de valores secularizados.

A cronologia é persuasiva e está mais bem indicada na literatura especializada: o avanço dos evangélicos, no campo da religião, coincide com um processo de aceleração da modernização do capitalismo brasileiro sob o regime autoritário,

cujo efeito foi o aprofundamento da marginalização de amplos setores das classes subalternas, mantidos distantes do mercado de trabalho e insulados socialmente em seus guetos, sem contato com os sindicatos e com os partidos de esquerda, então severamente reprimidos, de onde lhes poderia provir uma coordenação para a sua energia participativa e uma agenda motivacional sustentada em valores ético-morais secularizados, democráticos e republicanos. A esse isolamento somou-se, ademais, a abstenção e/ou incapacidade da Igreja católica em concorrer com as novas agências da fé no recrutamento dos setores subalternos, especialmente depois de a hierarquia católica ter abandonado o trabalho evangélico conduzido tanto pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEB) quanto pelo movimento da Teologia da Libertação, que animaram, durante algum tempo, “a ida ao povo” de uma fração dos intelectuais católicos com formação de elite, visando assentar ali a vontade da autonomia e da participação cívica democrática e republicana.

Mais ainda, quando se institucionaliza a democracia política, a formalidade com que ela se apresenta face à questão social, em razão de uma política desastrosa conduzida pelas lideranças políticas de esquerda no curso dos anos 2003-2016, que permitiu que essas forças de adesão autoritária e neoliberal estejam em vias de conquistar o governo na sucessão presidencial corrente, o sentido da vida republicana democrática, sua linguagem, valores e procedimentos, se vê esvaziado de substância, particularmente entre os mais desprotegidos socialmente, inclusive pela ausência orgânica dos partidos de esquerda e do sindicalismo que, agora, mesmo sem conhecerem restrições à sua atuação, deles se mantêm distantes. É daí que se estabelece a fratura entre o mundo popular e os personagens e instituições que deitam suas raízes na tradição - laica e religiosa - da república democrática brasileira, favorecendo a emergência social e política dos evangélicos como portadores *in nuce* de uma ruptura com as matrizes motivacionais não apenas de setores específicos das classes subalternas, com seu *ethos* fortemente orientado para o indivíduo em detrimento dos valores republicanos e democráticos comunitários, ainda dominantes, de modo geral, em sua formação, como também na sociedade inclusiva, a se fazer valer a candidatura presidencial de Bolsonaro, que fatalmente concedera uma abrangência a esse discurso, inédita entre nós.

Não por acaso, portanto, o tipo de apropriação da política realizado pelos evangélicos, se tem mantido ao largo dos temas da agenda clássica republicana. Não se trata, em que pese à mesma forte interpelação da inspiração bíblica, de nada que relembre a chamada “revolução dos santos”, fermento das lutas contra o absolutismo na Inglaterra do século XVII, com os seus ideais de comunidades igualitárias e autogovernadas, de uma esfera pública tecida diretamente pelo

fluxo da sociabilidade, que, transplantada para a América pelos pioneiros auto-exilados, deu partida à história daquele país. Nascida à margem da República e da Democracia, indiferente a elas, se há algo conhecido sobre a experiência evangélica na vida social brasileira decerto está na influência da ideologia da prosperidade que exerce sobre a autoestima da massa dos seus crentes, originários, em sua maioria, dos segmentos mais deserdados socialmente. Na política, ao menos até então, tinha se limitado a uma defesa de estilo corporativo dos seus cultos e a temas referidos à família e aos seus valores, e que agora somatizada com a cruzada contra a corrupção chega em condições de vitória às eleições de 2018.

Contudo, nenhum Rubicão foi ainda transposto. O presidencial Bolsonaro não se apresenta como o candidato de um partido confessional - confessional tem sido ele em sua campanha e nos seus pronunciamentos públicos televisivos. O partido que o acolhe é o Partido Social Liberal (PSL). A construção é bizarra e, embora inclua matéria de fé, ao menos no que se refere à campanha do presidencial, parece ser mais vizinha da razão instrumental (para todas as partes envolvidas) ainda que não se afaste do terreno das convicções. O partido pode ganhar as eleições presidenciais e já elegeu uma expressiva bancada parlamentar; os evangélicos, a crer nas aparências, representados pelo seu parlamentar-militar, podem conquistar, no cenário aberto da competição política do segundo turno em curso da sucessão presidencial, uma nova e ampliada audiência; o parlamentar-militar se credenciou e credencia essa política de alcance nacional; mas quem perde é a república democrática, para não falar da religião e da cidadania militar, as duas com seus discursos fora do lugar. Vai daí que, cálculo mítico-instrumental por cálculo mítico-instrumental, nem a religião empresta sua força ético-moral à política, nem a política concede grandeza e virtude cívica à religião.

Por fim, é hora de uma feroz autocrítica, uma vez que não havia nada de inevitável nessa derrota que se avizinha.

## **Bibliografía**

AGGIO, Alberto. *Itinerários para uma esquerda democrática*. Brasília / São Paulo: Verbena Editora / FAP, 2018.

AGUIRRE GAMIO, Hernando. *Mariátegui, destino polémico*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1975.

ANGOTTI, Thomas. "Contributions of José Carlos Mariátegui to Revolutionary Theory", *Latin American Perspectives* (California), v. 13 No 2 (1986), pp. 33-57.

ARICÓ, José; ed. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. 2a ed. México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1980.

AZEDO, Luiz Carlos. *O impeachment de Dilma Rousseff. Crônicas de uma queda anunciada*. Brasília / São Paulo: Verbena Editora / FAP, 2017.

BAINES, John M. *Revolution in Perú: Mariátegui and The Myth*. Tuscaloosa, Alabama: University of Alabama Press, 1972.

BASADRE, Jorge. "El planteamiento de la cuestión social y José Carlos Mariátegui", *Perú: Problema y posibilidad. Ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú*. Lima: Librería Francesa Científica, 1931, pp. 190-201.

\_\_\_\_\_. "Los nuevos planteamientos políticos y sociales", *Historia de la República del Perú*. 5a ed. "Historia", 1964, t. 9, pp. 4196-4216.

BAZÁN, Armando. "Mariátegui y su tiempo", *Obras completas*. José Carlos Mariátegui, 2a ed. Lima: Biblioteca Amauta (Ediciones Populares, 20) 1969.

BELAÚNDE, Víctor Andrés. *La realidad nacional*. París: Editorial Le Livre Libre, 1931.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. 2ª Ed. Sao Paulo: Companhia das Letras, 2018.

CANCINOTRONCOSO, Hugo y Pablo R. Cristoffanini. "El pensamiento de Mariátegui y la modernidad europea", *Anuario Mariateguiano*. Lima: Amauta, 6, 1994, pp. 168-186. [Especial del Centenario].

CARNERO CHECA, Genaro. *La acción escrita: José Carlos Mariátegui periodista*. Lima: s. ed., 1964.

CARVALHO, Laura. *Valsa brasileira. Do boom ao caos econômico*. São Paulo: Todavia Livros, 2018.

CHOY, Emilio y otros. *Lenín y Mariátegui*. 2a ed. Lima: Biblioteca Amauta, 1980.

DESSAU, Albert; Manfred Kossok y Antonio Melis. *Tres estudios*. Lima: Biblioteca Amauta, 1971.

DÍAZ ROZZOTTO, Jaime. "José Carlos Mariátegui y las posibilidades del desarrollo no capitalista de la comunidad indígena peruana", *Cuadernos Americanos* (México), No 3 (1966), pp. 173-205.

DE BOLLE, Monica Baumgarten. *Como matar a borboleta-azul. Uma crônica da era Dilma*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016.

FERNÁNDEZ DÍAZ, Oswaldo. *Mariátegui y la experiencia del otro*. Lima: Amauta, 1994.

FORESTA, Gaetano. "Pirandello e Mariátegui", *Nuova Antología di Lettere, Arti e Scienze*. Roma, agosto de 1967, pp. 513-526.

\_\_\_\_\_. "Introduzione", *José Carlos Mariátegui. Lettere Dall'Italia e Altri Saggi*. Palermo: Stampatori, 1970, pp. 7-115.

FORGUES, Roland; ed. *Una verdad siempre renovada*. Lima: Amauta, 1994, 172 p.

FRANCO, Gustavo H.B. *A moeda e a lei: uma história monetária brasileira (1933-2013)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

FRAZER, James George. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GARRELS, Elizabeth: "Mariátegui, la Edad de Piedra y el nacionalismo literario", *Escritura: Teoría y crítica literarias* (Caracas) No 1 (1976), pp. 115-128.

HENRIQUES, Luiz Sérgio. *Reformismo de esquerda e democracia política*. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira (FAP) / Coedição Verbena Editora, 2018.

IANNACCONE, Laurence R. "An Introduction to the Economics of Religion". *Journal of Economic Literature*. Vol. XXXVI (September 1998), pp. 1465–1496.

KOSSOK, Manfred. "José Carlos Mariátegui y su aporte al desarrollo de las ideas marxistas en el Perú", *Tres estudios*. Albert Dessau, Manfred Kossok y Antonio Melis. Lima: Biblioteca Amauta, 1971.

LEIBNER, Gerardo. *El mito del socialismo indígena en Mariátegui*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

LUNA VEGAS, Ricardo. *Introducción a Mariátegui*. Lima: Editorial Causachun, 1975.  
\_\_\_\_\_. *José Carlos Mariátegui: ensayo biográfico*. Lima: Editorial Horizonte, 1989.

MARIÁTEGUI, José Carlos: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 3a ed. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

MARINHO, Ricardo José de Azevedo. SILVA, Renata Bastos da. "Cem dias sem sombra e água fresca", *Dos Puntas*. Argentina), V. III, San Juan, (2011), p. 181-190.

MARTÍNEZ DE LA TORRE, Ricardo: *Apuntes para una interpretación marxista de la historia social del Perú*. 2a ed. Lima: Edit. Peruana, 1947-1949. 4 t.

MARX, Karl. *O capital. Critica da economia politica*. Sao Paulo: Nova Cultural, 1996.

MEAD JR., Robert G. "Bibliografía crítica de José Carlos Mariátegui", *Revista Hispánica Moderna* (New York) v. 27 No 2 (1961), pp. 138-142.

MELIS, Antonio. "Estética, crítica literaria y política cultural en la obra de José Carlos Mariátegui. Apuntes", *Textual* (Lima), No 7 (1973), pp. 66-69.

\_\_\_\_\_ "El debate sobre Mariátegui - resultados y problemas", *Revista de crítica literaria latinoamericana* (Lima), No 4 (1976), pp. 123-132.

\_\_\_\_\_ *Leyendo Mariátegui (1967-1998)*. Lima: Amauta, 1999.

\_\_\_\_\_ "Mariátegui, primer marxista de América", *Tres estudios*. Albert Dessau, Manfred Kossok y Antonio Melis. Lima: Biblioteca Amauta, 1971.

MESEGUER ILLAN, Diego. *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

MIRÓ, César. *Testimonio y recaudo de José Carlos Mariátegui*. Preámbulo de Javier Mariátegui Chiappe. Lima: Amauta, 1964.

\_\_\_\_\_ *La Argentina, sueño final de Mariátegui*. Lima: Amauta / Minerva, 1994.

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

NOGUEIRA, Marco Aurélio. *As ruas e a democracia. Ensaio sobre o Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

NÚÑEZ, Estuardo: "José Carlos Mariátegui y su experiencia italiana", *Cuadernos Americanos* (México), No 6 (1964), pp. 179-197.

PARÍS, Robert: "José Carlos Mariátegui: Une Bibliographie: Quelques Problèmes", *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations* (Paris), No 1 (1966), pp. 1065-1072.

\_\_\_\_\_ "José Carlos Mariátegui et le modele du 'comunisme' inca", *Annales, Economies, Sociétés, Civilisation* (Paris), No 5 (1966), pp. 194-200.

\_\_\_\_\_ "Mariátegui e Gobetti", *Centro Studi Piero Gobetti*. Torino: Quaderno 12, 1967, pp. 3-13.

\_\_\_\_\_ "Preface", *Mariátegui. Sept Essais d'Interprétation de la Réalité Péruvienne*. Paris: François Maspero, 1969, pp. 7-30.

\_\_\_\_\_ "El marxismo de Mariátegui", *Aportes* (París), No 17 (1970), pp. 6-30.



\_\_\_\_\_ *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*. Buenos Aires?: Ediciones Crisis, 1973.

\_\_\_\_\_ "Mariátegui: Un 'sorelismo' ambiguo", *Aportes* (París), No 22 (1971), pp. 178-184.

\_\_\_\_\_ "Para una lectura de los *Siete ensayos*", *Textual* (Lima), No 5-6 (1972), pp. 2-8.

PLA, Alberto. *Mariátegui y el marxismo*. Buenos Aires: Editorial Tierra del Fuego (Cuadernos del Sur), 1994.

POSADA, Francisco. *Los orígenes del pensamiento marxista en Latinoamérica: Política y cultura en José Carlos Mariátegui*. Madrid: Ciencia Nueva, 1968.

PRADO, Jorge del. *Mariátegui y su obra*. Lima: Ediciones Nuevo Horizonte, 1946.

\_\_\_\_\_ "Mariátegui: Un hombre con una filiación y una fe", *Tareas del pensamiento peruano* (Lima), No 3 (1960), pp. 27-45.

QUIJANO, Aníbal. *Reencuentro y debate. Una introducción a Mariátegui*. Lima: Centro de Investigaciones, CEIS, 1981.

RESENDE, André Lara. *Juros, moeda e ortodoxia: teorias monetárias e controvérsias políticas*. São Paulo: Portfolio-Penguin, 2017.

ROMERO, Emilio y César Lévano. *Regionalismo y centralismo*. Lima: Biblioteca Amauta (Serie Presencia y Proyección de los *Siete ensayos*), 1969.

ROUILLON, Guillermo. "Prólogo", *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. José Carlos Mariátegui. Santiago de Chile: Edit. Universitaria, 1955, pp. xi-xxiii.

\_\_\_\_\_ *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.

\_\_\_\_\_ *La creación heroica de José Carlos Mariátegui: La Edad de Piedra (1894-1919)*. Lima, Editorial Arica, 1975.

SALAZAR BONDY, Augusto. "El pensamiento de Mariátegui y la filosofía marxista", *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Francisco Moncloa, 1965, t. 2, pp. 310-337.

\_\_\_\_\_ "Un 'salvador' de Mariátegui", *Textual* (Lima), No 4 (1972), pp. 56-58.

\_\_\_\_\_ *El proceso de la instrucción pública*. Lima: Biblioteca Amauta (Serie Presencia y Proyección de los *Siete ensayos*), 1976, pp. 34-51.

SAMPAIO JR., Plínio de Arruda. *Crônica de uma crise anunciada: crítica à economia política de Lula e Dilma*. São Paulo: SG-Amarante Editorial, 2017

SEMIONOV, S. y A. Shulgovski. "El papel de José Carlos Mariátegui en la formación

del Partido Comunista del Perú”, *Hora del Hombre* (Lima), No 1 (1960), pp. 65-82.

SINGER, André. *O lulismo em crise: Um quebra-cabeça do período Dilma (2011-2016)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações. Investigação sobre sua natureza e suas causas*. Volume II. Sao Paulo: Nova Cultural, 1996.

SOBREVILLA, David. *El maxismo de José Carlos Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos*. Lima: Universidad de Lima / Fondo de Desarrollo Editorial, 2005.

VANDEN, Harry E. *Mariátegui: influencias en su formación ideológica*. Traducción de José María Ouimper. Lima: Biblioteca Amauta, 1975.

VIANNA, Luiz Werneck. *Diálogos gramscianos sobre o Brasil atual*. Brasília / São Paulo: Verbena Editora / FAP, 2018.

VILLAVERDE ALCALÁ-GALIANO, Luis. “El sorelismo de Mariátegui”, *Aportes*. (París), No 22 (1971), pp. 168-177.

WALKER GOGOL, Eugene. *Mariátegui y Marx. La transformación social en los países en vías de desarrollo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1994.

WIESSE, María. *José Carlos Mariátegui: Etapas de su vida*. 2a ed. Lima: Biblioteca Amauta (Obras Completas de José Carlos Mariátegui, Ediciones Populares), 1959, t. 10.

## UN CONCEPTO POR CREAR: MARIÁTEGUI Y LA CUESTION NACIONAL EN LOS AÑOS 20 EN PERÚ

**María Fernanda Vassallo**

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

«... Por los caminos de Europa, encontré el país de América que yo había dejado y en el que había vivido casi extraño y ausente. Europa me reveló hasta qué punto pertenecía yo a un mundo primitivo y caótico; y al mismo tiempo me impuso, me esclareció el deber de una tarea americana. Pero de esto, algún tiempo después de mi regreso, yo tenía una conciencia clara, una noción nítida. Sabía que Europa me había restituido, cuando parecía haberme conquistado enteramente, al Perú y a América...»

Mariátegui, J. C. *Itinerario de Waldo Frank*.  
Variedades. Lima, 25 (1135): 2-3, 4 dic. 1929.

La Nación como problema se nos presenta a los Latinoamericanos como una verdad que tiene alrededor de 200 años. De cualquier nación del subcontinente y del Perú en particular, se puede decir lo que Waldo Frank dijo de Estados Unidos: que era un concepto por crear.

Puedo pensar a la Nación desde aristas variadas y concluir en todas ellas que es una construcción intelectual que encontramos poco acabada en nuestra región. Pensar la posibilidad de construcción de una nación peruana tematizando la trayectoria de un intelectual como Mariátegui es ahondar, en nuestro particular abordaje, en la relación literatura-sociedad-marxismo y por sobre todo, en los modos en que se respondió a la pregunta por la cuestión nacional.

En la confluencia entre intelectuales y cuestión nacional en Perú, para el caso de Mariátegui, no puedo dejar de lado la relación con la historia nacional, el

vínculo con otros intelectuales peruanos y la auto inscripción en la generación nueva/ joven así como contextualizarlo en el proceso de inserción de la región en el mercado capitalista. Ello le permitió al autor de los *7 Ensayos...* delinear una solución para esa nación inconclusa y por crear que significó *Peruanizar el Perú*. En conjunto con la nueva generación de letrados peruanos nació "*la urgente y difusa aspiración a entender la realidad peruana*".

El literato peruano no ha sido casi nunca de sentirse vinculado al pueblo. No ha podido ni ha deseado traducir el penoso trabajo de formación de un Perú integral, de un Perú nuevo. Entre en Inkario y la Colonia, ha optado por la Colonia. El Perú nuevo era una nebulosa... (Mariátegui, José Carlos (2008):*7 ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, prólogo de Aníbal Quijano, editorial Minerva, p. 242)

### **La literatura y la acción colectiva. Dos formas, el mismo autor**

En esta ponencia ahondaré en el problema del Perú como nación en formación en los años veinte, concentrándonos en la articulación entre literatura y política que José Carlos Mariátegui propone en su Séptimo ensayo y en *Peruanicemos el Perú*. Con ello pretendemos por un lado, desde el "*El proceso de la literatura*" (séptimo ensayo) ver a Perú como nación no formada a través de sus letras y sus intelectuales, y por el otro lado, desde *Peruanicemos el Perú*, comprender la propuesta de acción de JCM a favor de la nación integral que anheló. Aclaro que esta presentación es parte de mi trabajo final para acreditar el título de Licenciada en Historia en la Alta casa de estudios Universidad Nacional de Córdoba.

La literatura y el ensayo en los años 20 en la región fueron los vehículos privilegiados para reflexionar sobre la nación que emergió entre las nuevas preocupaciones intelectuales como una incógnita. La prensa, por su parte, fue el espacio privilegiado para accionar a las masas y hablar por ellas; en particular en JCM fue el área de invitación a la acción colectiva<sup>1</sup>. Daré cuerpo al análisis de este amplio tema, mediante el análisis del *séptimo ensayo* y de *Peruanicemos el Perú*<sup>2</sup>.

---

1 En gran parte de América Latina, en los años 20, la pregunta por la nación o la interrogación sobre la misma va a ser planteada en los mismos términos que lo hace Mariátegui en Perú. Ello dará cuenta de un nacionalismo cultural y vanguardista, sobre todo en Argentina y Brasil, como en el país andino.

2 Peruanizar el Perú, era construir un Perú nuevo, integral. Era el sentimiento de una nueva generación, era un espíritu.

Para entender "*El proceso de la literatura*" y *Peruanicemos el Perú* es necesario volver a remarcar que parto de la hipótesis que en Perú la nación no estaba formada en los años 20 sino que estaba en formación tras haber fracasado los proyectos de las élites de edificar una nación blanca. Para que la nación sea una realización en los ideales de JCM debió incorporarse al indígena mediante una revolución socialista que instaure un Perú integral.

Abordar esta problemática desde el ensayo y desde la literatura fue para Mariátegui meterle sangre a las ideas y es para mí un abordaje multidisciplinar para entender la génesis de Perú hoy, y en parte también, para entender a toda la América Latina en este interrogante inicial sobre las naciones formadas o naciones en formación.

Para el intelectual peruano, la literatura era importante en tanto que humanizaba a los pueblos. La literatura como manifestación estética provenía para él del espíritu y por lo tanto debía tener un elemento de fe que vendría a ser el ideal de construir un Perú nuevo y para ello el arte y la literatura fueron esenciales<sup>3</sup>. Sin dudas, el amauta, buscó generar conciencia y lucha desde ese espacio en el cual creyó necesario intervenir para la realización de la revolución socialista.

El proceso de la literatura jugó un papel determinante en el análisis del Perú como nación y lo interpretó mediante el ensayo como vehículo de vinculación de literatura y la sociedad. El ensayo de Mariátegui, por tanto, estuvo al servicio de la actividad revolucionaria que buscó la construcción de un nuevo Perú. En ese sentido, puedo dejar claro que los procesos de escritura son siempre los vehículos de análisis de las naciones, sus gentes, sus procesos, sus tramas de significados, etc.

La década del 20 se caracterizó por la emergencia de sectores comprometidos con el cambio social (intelectuales, estudiantes y obreros), donde el ensayo -por su brevedad- fue el medio con el que Mariátegui pudo penetrar en las mentes de aquella generación. El interés por el ensayo estuvo justificado por su práctica temprana en el periodismo. Sin dudas que a ello sumó su paso por Europa, su experiencia en el bienio italiano y la vinculación con la intelectualidad y las ideas del viejo continente.

---

3 Como Sorel, Mariátegui, pensaba que la nación y la política necesitaban de mitos. Es esa necesidad lo que lo lleva a construir una reivindicación moderna y futurista del pasado indígena.

La literatura le apareció a JCM como espacio en donde aportar bajo la idea de testimonio de parte. Un argumento que brotó como opositor, no solo a Riva Agüero con quien se mostró más crítico, sino también como opositor a todos quienes escribieron desde Perú pero nunca para Perú (en términos de espíritu) ni para todos los peruanos y mucho menos lo hicieron pensando en una nación integral en la cual se debían incorporar a los eternos excluidos: campesinos e indígenas.

Con el párrafo anterior, se hace referencia a la mayoría de los letrados del periodo colonial y cosmopolita cuya filiación orgánica a las élites no les permitió ver la realidad de manera crítica. Estos literatos pusieron sus miradas en otros horizontes, en otros intereses, con otro espíritu y en otros sujetos que no fueron precisamente los indígenas. Esas escrituras dieron a Mariátegui la certeza de que Perú era una nación no creada, sino un saldo a resolver, un concepto por crear, un asunto a que atender y una necesidad ideológica política.

En el Perú de los veinte, la literatura, el ensayo y el periodismo fueron medios para reflexionar sobre la alteridad social: esa conjugación y el particular modo de interpretarlas desde una versión socialista llevó a JCM a discrepar con otras figuras que analizaron a la literatura con otros objetivos y desde otros marcos. La literatura como la presentó en su séptimo ensayo apareció como espacio de lucha: desde el inicio del ensayo fue clara su posición crítica especificando que su misión fue posicionarse en ese juicio que consideró abierto y en el que aportó su testimonio de parte. En un estudio que él mismo consideró no concluido, fue capaz de mostrar con claridad, el espíritu de la literatura peruana en tiempos coloniales y cosmopolitas, y en ese mostrar el ánimo encontramos un Perú con poco espíritu peruano, por el contrario del sentimiento que las generaciones nuevas (principios de siglo XX y hasta los 20) le imprimieron cuando se dedicaron a mostrar a su país, a su realidad y a su gente toda. Ese momento en el cual la nueva generación pudo mostrar al Perú como realmente era, y con quienes lo formaban en su integralidad, es cuando JCM empezó a hablar de literatura nacional. Respecto a ello en el balance provisorio del séptimo ensayo y hablando de las nuevas generaciones dijo JCM: *"En la historia de nuestra literatura, la Colonia termina ahora. El Perú hasta esta generación, no se había aún independizado de la Metrópoli"* (Mariátegui, 1980:339)

Gran lector de Piero Gobetti, Mariátegui retomó sus ideas para referir al juicio de partes para intervenir en el análisis del proceso de la literatura. Tanto para el italiano como para el peruano ese proceso de enjuiciar críticamente fue un espacio de lucha en la construcción de algo nuevo. Benedetto Croce le aportó

líneas sólidas desde la crítica literaria y la crítica estética: claramente la estancia italiana dejará en el amauta su huella. Enjuiciar la literatura lo enfrentó en su séptimo ensayo con alguien que hizo lo mismo pero desde otra vereda: Riva Agüero, un colonialista (para Mariátegui) que trabajó para el civilismo y que cuya obra da cuenta de eso. También, lo llevó a discutir con Luis Alberto Sánchez quien, al igual que JCM, recorrió la literatura peruana como parte del proceso social y nacional. Francesco De Sanctis y Federico More fueron tomados también por el amauta como referentes para analizar a las letras de la nación.

Y sin dudas, los vínculos con Colónida le nutrieron mucho como los vínculos con referentes como Valdelomar y el recién mencionado Federico More. Con este movimiento la literatura peruana alcanzó madurez y se hizo verdaderamente peruana. La figura de More trascendió el campo literario y se expandió al plano político, social y cultural apareciendo como hijo de su tiempo al igual que muchos intelectuales, por tanto se pueden leer sus escritos solo en su contexto de producción.

Mariátegui entendió que el proyecto revolucionario debió y tuvo que contar con el compromiso y el trabajo de una parte significativa de esos escritores y artistas de la literatura nacional, que con sus obras construyeron las señas de identidad de la “peruanidad” de ese Perú en proyección; peruanidad destruida por la Conquista. En este sentido inferimos que JCM le otorgó a la literatura, también una función social.

El amauta remarcó la responsabilidad del escritor y la responsabilidad de la literatura: dar cuenta de la realidad. Si algo entendió en el proceso de la literatura es que muchos escritores no lo hicieron, por el contrario, la nueva generación emergió para subsanar ello y ocuparse de los sujetos excluidos.

El último de los siete ensayos “*El proceso de la literatura*” es una interpretación de la superestructura del escenario peruano, su análisis del proceso literario sigue las líneas generales de una orientación socio histórico. Los cambios sociales de una época tuvieron sus repercusiones en la creación literaria de esa época y por ello la clasificación que propuso JCM para el análisis da cuenta de ello.

La literatura para el amauta fue también un espacio de reafirmación de la nación como incógnita en los años 20 peruanos. En el proceso de la literatura se propuso una división por periodos o etapas: colonial, cosmopolita y nacional. Para ello tuvo en cuenta la lógica de filiación letras con nación; los primeros dos tienen un sentido muy negativo en Mariátegui pues no permitieron, por la notable filiación española en uno y la penetración externa en el otro, el desarrollo de una literatura

nacional o nacionalizar la literatura. La literatura nacional, el tercer periodo, generó un lenguaje con carácter local y una personalidad afianzada a lo peruano cuya característica más sobresaliente fue ser anti feudal y anti imperialista. El espíritu del intelectual imprime el carácter a sus letras, y quienes no tuvieron el espíritu de interpretar al Perú no construyeron literatura nacional.

Hablar de etapa significa, en efecto, mantener una visión lineal del desarrollo artístico y literario. En el caso del análisis que realizó Mariátegui, hablar de esas etapas fue también dar cuenta del espíritu y sentimiento de quienes las hicieron, porque en los tres periodos lo que caracteriza su unidad no es solo lo temporal sino también desde dónde, para dónde y para quién se hacía arte. Los tres periodos en los cuales se dividió el proceso de la literatura reunieron las características que justificaron la periodización en fin de dar cuenta de la nación como problema a resolver, como concepto a crear.

El periodo colonial es por excelencia al que más líneas y análisis dedicó Mariátegui, y teniendo en cuenta que el conocimiento que se tenía de la literatura de ese periodo era más recortado al que podemos llegar a tener hoy por la proliferación de documentos y fuentes, es remarcable la fineza con que lo hizo. Lo indígena y campesino apareció bastante presente en la oralidad de ese momento pero no hubo intentos sólidos por llevarlos al plano de lo escrito. Todo lo conocido y mostrado sobre los subalternos redundaban en leyendas y representaciones en estilos de costumbres teatrales burlescas.

La caracterización de las etapas y la periodización fueron una novedad que aportó el amauta con referencia a quienes estudiaron la literatura del Perú. La época colonial fue definida a partir de la lengua empleada: para que haya una literatura nacional tiene que haber una lengua nacional, lo que inferimos implícitamente que dice JCM, es que en la época colonial no se pudo pensar en literatura nacional por no haber tenido una lengua nacional, pero tampoco tuvo el sentimiento de lo nacional. La literatura colonial habló en español, sintió a España y las letras lo reflejaron así.

La filiación española de la literatura "nacional" fue una contradicción evidente y dolorosa. Hablar realmente de literatura nacional requirió de una larga postergación en el tiempo; de hecho casi un siglo. La influencia indígena, según el autor, se advirtió en el periodo colonial, desde algunos tonos, desde la sintaxis y en la prosodia pero fue escaso. Lo indígena era el arte atrasado y muchos lo mostraron en tono burlón o ridículo. Ese sentimiento hizo esperar largos años hasta tener una literatura más peruana, si entendemos "más peruana" como más integral, más indígena, más subalterna, con un cierto espíritu peruano y



no extranjero. El espíritu colonial siguió predominando sobre cualquier otro elemento hasta entrado el siglo XX. La ausencia de una escritura nacional había contribuido, según Mariátegui, a mantener la subalternidad de la expresión indígena frente a los nuevos dominadores, pero también su figura.

El periodo cosmopolita como segunda etapa de la periodización también tuvo su impronta externa, ya no sólo española sino extranjerizante por completo. En el Perú independiente la literatura siguió mirando afuera y hablando para afuera. Lo cosmopolita radicó, según Mariátegui, en una literatura que se mostró en contra de la herencia española y se abrió a otras influencias también europeas que permearon en sus escritos con estilos novedosos. El esfuerzo por liberarse de la hegemonía cultural de España no se manifestó como exploración de un itinerario autónomo, por el contrario, existieron tentativas de encontrar otros puntos de referencia para generar una identidad en contraposición a la española y ello permitió abrirse a Francia, Inglaterra e Italia.

De literatura nacional, podemos hablar en el tercer periodo que marca Mariátegui que es justamente el que lleva ese nombre. Pero para llegar ahí hay que esperar hasta la generación Colónida, en donde incurrió brevemente el amauta lo que nos remite temporalmente a inicios de siglo XX. Pensar en literatura nacional fue para nuestro autor, pensar en una literatura que muestre al Perú por completo: en la Sierra y en la Costa, en la élite y en el indígena. Es necesario aclarar que el periodo nacional no fue homogéneo en cuanto a intelectuales y letras pensando en nación integral.

La construcción de una literatura nacional encontró en el indigenismo un episodio fundamental. A pesar de todas las limitaciones reconocidas por el propio Mariátegui significó la incorporación a la práctica literaria de un elemento imprescindible para pensar en la nación integral: el indígena.

Cada periodo fue analizado por JCM no solo en su espíritu sino también en sus nombres. La literatura de la Colonia, *es de irrenunciable filiación española* (Mariátegui, 2008:235). Unas letras como se especifica en la misma página de la frase anterior escrita, pensada y sentida en español, y no es tan difícil deducir los motivos de ese hecho: la comunidad autóctona, como dijo Mariátegui, no había llegado a la escritura, por tanto las letras no podían teñirse de esa sangre, pero tampoco quienes escribieron lo hicieron en su nombre. La literatura de la Colonia estuvo teñida por la conquista, por tanto no fue peruana, fue española y lejos estuvo de ser indígena o dar cuenta de él.

La literatura escrita en español no es tanto lo que preocupó a JCM sino que la misma fue pensada y sentida en español. Ello le requirió una gran crítica, y de

hecho, cuando refirió a la nueva generación remarcó su espíritu y su sentimiento para pensar al Perú de manera distinta que llevó a incorporar al indígena como parte esencial.

Literatos de la Colonia con filiación española se reconocen varios, pero también hubo excepciones que dieron cuenta de algo que particularmente nos interesa como historiadores: la resistencia de las comunidades originarias a la Conquista y colonización. El inca Garcilaso y Caviades fueron rescatados por el amauta como figuras en donde vivió lo Inka, lo indígena mostrado a través del arte, pero también remarcó que aparecieron ya teñidos de los procesos europeos. Figuras duales, nacidas en el Perú en momento español lo que les imprimió un abrazo que volcaron en sus expresiones. Así y todo, fue o más parecido al Perú, al Inka y al indígena encontrado en las letras de la época. Mariátegui al respecto dijo: *"Garcilaso llena con su nombre y su obra una etapa entera de la literatura peruana. Es el primer peruano, sin dejar de ser español"*. (2008:237)

Su obra fue épica española, fue difícil separar la conquista de la trama histórica-estética que mostró, pero reiteramos, fue lo más peruano del periodo. La épica después de Garcilaso no va a ser tan presente y significativa; ella mostró tiempos de lucha memorables en donde la humanidad ascendió y triunfó en el paso de una idea a otra<sup>4</sup>. Como Garcilaso, Caviades fue también reconocido dentro del periodo Colonial como referente peruano que con todo festivo y burlón mostró los gustos y costumbres limeñas dentro de las costumbres españolas gongoristas.

La República como etapa política, en la literatura coincidió con el periodo Colonial. La literatura, en palabras de Mariátegui, no dejó de ser española con la fundación republicana. El espíritu de los literatos fue español, y si entendemos que las letras se alimentan de lo económico, lo político y lo social entonces no hay mucho que discutir en cuanto a la filiación de la misma en el periodo. No hubo raíces peruanas en la literatura colonial, no hubo raíces peruanas en los modos económicos, en los programas políticos y en las relaciones sociales. No hubo raíces porque las raíces estaban invisibles, subsumidas, anulados, olvidadas: las raíces eran los indígenas, el incario.

La literatura colonial fue importada desde la madre Patria, no alimentada (en palabras del amauta) de la savia de su tradición, de su historia. En esos términos encontramos a Ricardo Palma como exponente en una obra representante del colonialismo como *Las Tradiciones*. El autor Limeño, reconstruyó a la Colonia en

---

4 Ideas extraídas de De Sanctis en su obra *Teoría e Storia della Letteratura*.

tono burlón y satírico; dedicó sus letras al pasado para burlarse de él y realzar lo español. Lima legó al Perú este tipo de autores. *Las Tradiciones* nunca hablaron del Cuzco, salvo para reírse, como lo hizo la política peruana republicana en el militarismo y en el civilismo. Perú para la élite fue Lima, no las provincias; aquí vemos que la dicotomía en lo político y en lo económico fue idéntica en la literatura.

También es colonialista Gonzáles Prada, aunque el autor lo reconoció como de transición al periodo cosmopolita. Coincidencias hay en llamarlo el menos peruano de los literatos. Como expresa Mariátegui *“el autor de Páginas Libres aparece como un escritor de espíritu occidental y de cultura europea”* (2008:252). Y es ahí donde vemos la transición, no ya español sino europeo. En su texto es clara la alusión al rompimiento del Virreinato, pero también la penetración de otras potencias europeas. Gonzales Prada no interpretó al pueblo, no mostró los problemas, pero si denunció al colonialismo e inició el contacto con otras literaturas, en especial la francesa. Su poesía y su prosa lo mostraron.

Injustas han sido algunas críticas sobre Prada y duraderas muchas de sus frases. El decir que Perú es un organismo enfermo es una denuncia a lo español, pero no en términos políticos sino literarios. Nunca pretendió actuar en política ni programar para ello, y por ello se lo juzgó. Demasiado egoísta para pensar en programas integrales de nación; demasiado decimonónico (en ideas de razón y ciencia) para pensar en nación como lo entendía Mariátegui; sin duda son dos figuras tan distintas y tan representativas de su tiempo que parecieron no abrazarse nunca.

Mariano Melgar, Abelardo Gamarra y José Santos Chocano son colonialistas, distintos entre sí pero todos colonialistas. El primero capitalino de procedencia pero escribió para y sobre las provincias con estilo limeños. Ese capitalismo no permitió que su obra se nutra totalmente de la savia indígena, pero Melgar se aproximó y eso le costó el olvido en Lima por sus vocabularios plebeyos, sus menciones a lo rural y a lo indígena. Muerto joven como Mariátegui, el autor limeño se inspiraba en el Inkario, y el amauta lo reconoció como el primer momento peruano de la literatura. Gamarra coincidió con Melgar en el olvido y el representar a lo indígena expresando también a las provincias. La raíz india estuvo en su arte alegre y entendió, como el amauta, que la elite y los encomenderos no representaban al Perú como si lo hacían el indígena. Su obra tuvo un ideal: la reivindicación y la integralidad, pero fue criticado y empequeñecido por un sistema político que pensó distinto. Si bien su obra no es de las más finas desde los cánones, de hecho son bocetos y croquis, su pensamiento y su espíritu fueron los que Mariátegui entendió como necesario para transformar al Perú en uno

nuevo. Chocano, fue español, su poesía fue española. No fue parecido a Melgar ni Gamarra, fue representante del momento colonialista. Lo indígena fue la antítesis; el arte indio fue la antítesis de Chocano, pero se auto proclamó autóctono. Su espíritu no tuvo la emoción de lo autóctono para el amauta, no se nutrió de la savia, de la historia de la sierra porque el autor de *Alma América* era de la costa. Chocano fue pierolista y eso dio cuenta de que se enroló en un movimiento que no representó al indio ni al Perú.

Para Mariátegui la literatura nacional empezó con el movimiento Colónida. Pero antes de ello mencionó a Riva Agüero y a los futuristas. Este autor también escribió sobre la literatura peruana con sentido político en donde idealizó a la Colonia para construir a su modo la nacionalidad; allí radicó una gran diferencia con Mariátegui y por eso lo tomó como punto al principio del Séptimo ensayo para discutir y discurrir. Como representante de una generación, llamada futurista, se dio a conocer por su academicismo universitario. Contradictoriamente el rasgo más determinante del futurismo fue su pasadismo, juego de palabras interesantes si entendemos que lo que hicieron fue recordar el pasado, pero el pasado de la colonia nunca el del incario. Y en la política de ese contexto era igual, el pasado más lejano fue el Virreinato; y el futurismo se colmó de profesionales que intentaron formar un partido que no resultó.

La literatura nacional es sinónimo para Mariátegui de Valdelomar y Colónida. Un poco ya mencionados de éste fenómeno y la importancia que nuestro autor les reconoció. Fue un movimiento de reacción al academicismo y a las oligarquías en ello, lo que generó un espíritu distinto, de protesta sobre todo en donde convergían sus participantes que sin dudas sacudieron la literatura del Perú; nada parecido había sucedido antes. Mariátegui participó un tiempo del movimiento, que de por sí fue escueto pero marcó un nuevo ánimo dentro de las letras lejos de la política ya que no era interés de ellos hacerlo. Terminado el movimiento, muchos de sus jóvenes participantes, se volcaron a la política con interés; ahí ubicamos al amauta. La figura de su mentor, Valdelomar, es paradójica: se nutrió del cosmopolitismo con las ideas extranjeras en literatura que introdujo al país, pero también se sintió atrapado por el inkaísmo y criollismo en donde encontró temas de la realidad para escribir y terminó descubriendo lo autóctono, lo nativo. El humorismo como elemento en él fue importante, pero no en tono burlesco sino festivo, de júbilo.<sup>5</sup>

---

5 No estaría de más relacionarlo con el criollismo argentino. Los versos y poesías que a ello refieren tuvieron el mismo tono de escritura. Este movimiento busca incorporar por medio de la prosa el mundo y el sentimiento de lo vernáculo y “elevantarlo a una categoría artística”.

Y la literatura peruana tuvo también en su historia a hombres que no escribieron ni para el indígena ni para España sino versos cortos como Eguren. Poeta por excelencia, pero solo poeta que supo transmitir mensajes divinos en los cuales no mostró conocer al indio, ni al pueblo, por el contrario mostró lo occidental en su prosa. Como Eguren, denominado independiente por Mariátegui también estuvo Alberto Hidalgo con quien Colónida llegó a su fin. Lírico puro en sus bellos poemas, anárquico también (no revolucionario).

Página aparte, mención distinguida, Cesar Vallejo, caracterizado por JCM como independiente. El sentimiento indígena apareció por primera vez representado, exquisitamente hecho. La savia indígena recorrió las venas de Vallejo por eso representó tan bien su espíritu, su sentir, y también verbo, el indígena fue verbo y fue símbolo. El indígena se expresa en símbolos, su espíritu se interpreta así y así lo hizo Vallejo. Quienes han reconocido al indígena como lo autóctono y lo han plasmado así en sus letras, mostraron cierta nostalgia; en Vallejo esa nostalgia fue protesta, no fue pasadista, fue una nostalgia dulce, una nostalgia tierna. Claramente Vallejo no hacia política, su letra fue el expresar de sí mismo, de sus orígenes, la política iba por otro lado no atendía al sufrimiento de los desprotegidos, de los campesinos, de los indígenas, como si la poesía de Cesar que inauguro una forma de escribir y hacer arte con sentimiento. Muy distinto a Alberto Guillén, un yoista por excelencia. Y distinto también a Magda Portal (primera poetisa peruana), que si bien se mostró tierna y con piedad, no mostró al Perú autóctono.

Y si de literatura nacional hablamos no podemos eludir al indigenismo y al criollismo. El indigenismo significó un nuevo sentir, una idea de Perú nuevo y apareció como el espacio de la nueva generación. Esa nueva generación con un espíritu distinto, con ansias de formar un país nuevo e integral, en la que está Mariátegui. Lo que merece ser destacado es el carácter nacional e internacional que el amauta le imprimió a esta generación, vinculada siempre con los sucesos mundiales. Pero también la vinculación estrecha con la realidad: *"...el problema indígena, tan presente en la política, la economía y la sociología no pueden estar ausentes de la literatura y del arte..."* (Mariátegui, 2008:321)

El vanguardismo como movimiento en América se imprimió en el Perú también en el indigenismo pero no en el criollismo<sup>6</sup> que no prosperó en la literatura por no ser nacionalista. El indigenismo significó una reivindicación de lo autóctono, el

---

6 El criollo no está netamente definido. Hasta ahora la palabra criollo no es casi más que un término que nos sirve para designar genéricamente una pluralidad, muy matizada, de mestizos. El criollo peruano no ha acabado aún de emanciparse espiritualmente de España. (Mariátegui, 2008:322)

criollismo no. Y si el indígena empezó a ocupar un lugar importante en la literatura fue por el espíritu de quienes la hicieron, por el sentimiento que los movió. Si bien críticamente la literatura indigenista tendió a idealizar lo autóctono, fue un momento de quiebre en las letras en donde los mestizos mostraron lo nativo pensando en incorporarlos a la realidad nacional e internacional del contexto. La nueva generación tuvo el deber de pensar un futuro país con la integración total de su pueblo. Importaba el pasado en tanto que daba cuenta de cómo era el presente y como debía ser el futuro.

### **La nación como tarea. Mariátegui invitó a Peruanizar**

Literatura y nación son dos problemáticas en donde Mariátegui aportó mucho. Hablar de *peruanidad*, de *peruanizar el Perú* fue hablar de construir la nación, pero no sólo eso, fue también invitar a la acción colectiva para lograrlo.

En el texto del amauta, *Peruanicemos el Perú* (Mariátegui, 1925), podemos entenderlo a él en su contexto, pero también rescatarlo y mostrar su particularidad. Es necesario rescatar a la generación peruana de los años 20; en ellos ya estaba la necesidad del cambio, en ellos ya se entendía que la nación era un proyecto y necesitaba de los intelectuales, de los campesinos, de los indígenas, en sí de todos y todas para llevar adelante la revolución: *"No nos faltan poetas nuevos. Lo que nos falta, más bien, es nueva poesía"* (Mariátegui, 1925:22)

Clara frase para entender como leía a su contexto el amauta. Cuando alude a la nueva poesía, es claro ver en él, el anhelo de un espíritu distinto, un espíritu no melancólico ni triste sino juvenil como el europeo: *El europeo tiene una espontánea aptitud orgánica para creer que la vida es bella; nosotros para suponerle triste* (Mariátegui, 1925:23).

Ese espíritu triste que le imprimieron al Perú los literatos hizo que por tiempo no se sintiera a la tierra, no se leyera a la tierra, no se interpretara a la tierra peruana, y si se lo hacía, era con ese espíritu nostálgico y penoso. Paradójicamente el indígena no tenía ese espíritu cuando no se los había desposeído por la Conquista: el espíritu autóctono fue festivo. Los literatos cosmopolitas y los referentes de la literatura nacional entendieron también una idea que a fin de siglo XIX se hizo muy fuerte en sectores intelectuales: la idea del 90' en la que apareció España como la tristeza y la melancolía mientras que el resto de la Europa occidental apareció como la vitalidad y la juventud.

Bajo el concepto de *Peruanizar a Perú*, Mariátegui propuso fundar una corriente de pensamiento que dialogara con lo mejor de su tiempo, con el espíritu de esa

generación apetente de cambio y que comprendiera al socialismo, al marxismo como sustentos de esa transformación, como camino revolucionario para hacerlo. La generación apareció aquí como la construcción de un actor político cultural importante. Pensar en generación en fines del siglo XIX y mediados del XX, es central para pensar la política y la cultura. Y ello es relacionar con lo trabajado en base a los análisis de Rama, Ramos y Beigel, en cuanto a la emergencia de una figura con nuevos ropajes. La juventud que emergió tuvo que ganarse espacios para legitimarse a sí misma, en un proceso que implicó también el ir enterrando a lo pasado desde la melancolía.

La propuesta de Mariátegui, como representante de la generación nueva en Perú, también pudo verse como una forma distinta de pensar a la sociedad, a la historia y al hombre. Él dijo *“En el haber de nuestra generación se puede y se debe ya anotar una virtud y un mérito: su creciente interés por las cosas peruanas.* (Mariátegui, 1925: 69)

Esa generación de Mariátegui, fue también la que se expresó mucho en la literatura, en el ensayo y en la prensa y se mostró atendiendo a la gente y a la historia mucho más que los del pasado. Esa generación fue la invitada a Peruanizar el Perú junto con los campesinos e indígenas, porque Peruanizar al Perú fue también Peruanizar a los peruanos. Ese atender más a la gente y a la historia se plasmó en la literatura a través de Colónida, de los Indigenistas, de los Indianistas, desde la Revista Amauta, entre otros. El contacto con las ideas y emociones mundiales forjó un espíritu muy interesante en Perú en los 20, y abrió una gran voluntad de renovación en consonancia con lo mencionado en capítulo anterior sobre el rol del intelectual en esos años. El cambio en la actuación intelectual en las primeras décadas del siglo dotó a los mismos de nuevas preocupaciones y le dio el poder de expresar a los que no tenían la expresión garantizada como ser la voz campesina e indígena. Y si tenemos en cuenta que la acción del amaute era crear un Perú nuevo, es ese cambio en el rol del intelectual fue lo que lo permitió.

La idea moderna de nación y el rol que la modernidad les imprime a los intelectuales no fue solo forma sino esencia también. Y la esencia va de la mano con el espíritu, entonces ¿son modernistas las letras peruanas? Indudablemente es una discusión en donde encontramos intelectuales con ropajes modernistas pero que al desnudo no lo son. En Perú de los años 20:

...se respira, generalmente, en los dominios del arte y la inteligencia, un pasadismo incurable y enfermizo. Nuestros poetas se refugian, voluptuosamente, en la evocación y en la nostalgia más pueriles, como si su contorno actual careciese de emoción y de interés... (Mariátegui, 1925:26)

Ese es el problema que encontró Mariátegui en las letras que no lograron reflejar la realidad, las realidades en plural, teniendo en cuenta la heterogeneidad del país andino como acordamos con Terán. Esa realidad de los 20 requirió de una transformación, y el amauta propuso una: la revolución socialista. Respecto a ello, siempre remarcó, el poco interés de los estudiosos y artistas por los problemas peruanos, por el gran problema peruano que era el indio: "...*la escasa disposición de nuestra gente a estudiarlo y a enfocarlo honradamente es un signo de pereza mental y, sobre todo, de insensibilidad moral*"... (Mariátegui, 1925:42)

Fue interés teórico y político del amauta el hacerlo y ese fue el compromiso que también le imprimió a la generación presente: interpretar al presente y al indio proponiendo una nación integral, un arte integral, una economía que no lo destruya sino que lo integre.

La transformación atravesada en los 20, Mariátegui, la ilustró muy bien con Valdelomar. El movimiento que él construyó, Colónida, fue de los primeros en plantear los problemas peruanos, en visibilizar al indígena, en luchar desde las letras por su visibilidad que llevaría a mejorar su situación. La prensa fue para Mariátegui el espacio para accionar a las masas, para revertir lo que las letras no habían logrado o no habían querido cambiar.

Cuando se habla de nuevas letras y no nuevos literatos, no damos a entender que las mismas estaban en decadencia, tal cual dice Mariátegui, nunca cae lo que no fue grande. Le correspondió la tarea a la nueva generación de modificar la literatura y la acción y engrandecer a las letras. Y esa transformación de crear lo nuevo requirió de un contacto con el mundo: Perú no estaba aislado de la órbita mundial, entenderlo fue central.

Las nuevas generaciones platearon un gran desafío, emprendieron una tarea colectiva de transformación, que Mariátegui no llegó a ver. En esa generación, los intelectuales fueron de gran importancia, todo movimiento de transformación requiere de la colaboración de los hombres de letras, como expresó el amauta en Peruanicemos.

La nacionalidad que en los 20 se pensaba contó con un cierto consenso: la nacionalidad proyectada anteriormente, con militares y civilistas, fue en palabras del amauta, un disfraz de conservadurismo. Para ilustrar la afirmación, Mariátegui escribió:

En el Perú los que representan e interpretan la peruanidad son quienes, concibiéndola como una afirmación y no como una negación, trabajan por



dar de nuevo una patria a los que, conquistados y sometidos por los españoles, la perdieron hace cuatro siglos y no la han recuperado todavía. (Mariátegui, 1925: 102)

La literatura revolucionaria colaboró en pensar en una nueva nación, la literatura no revolucionaria colaboró en invisibilizar la nación:

...una nueva escuela, una nueva tendencia literaria o artística busca sus puntos de apoyo en el presente. Si no los encuentra parece fatalmente. En cambio las viejas escuelas, las viejas tendencias se contentan de representar los residuos espirituales y formales del pasado... (Mariátegui, 1925: 103)

Claro está en esta frase que la nación vivió en los precursores del porvenir y no en los del pasado, y los literatos de los 20 tuvieron presente la nación que quisieron y que debieron construir, pero los literatos anteriores no.

La nueva forma de escribir requirió de quienes lo hacían un nuevo espíritu. No se podía seguir siendo nostálgicos con el pasado: *“La nostalgia del pasado es la afirmación de los que repudian el presente. Ser retrospectivos es una de las consecuencias naturales de ser negativos”* (Mariátegui, 1925:29)

La literatura peruana cuando tuvo carácter conservador y académico no pudo ser nacional, no pudo ser peruana. El cambio empieza, como dijimos, con el movimiento Colónida para Mariátegui, y en el cual él también estuvo presente un tiempo. Los literatos de ese movimiento, entre ellos el amauta y Valdelomar, supieron aunar el sentimiento nacional, con el proyecto de nación pensado, con los subalternos incorporados y reconocidos y con la sierra y costa también puestas en igualdad de condiciones en el momento de construir a la nación integral. En ese tiempo también y con grandes méritos, se rescata a Cesar Vallejo, con su gran arte indígena y su incomparable reivindicación de lo original. Las tradiciones en la literatura y en la historia siempre buscaron recuperar el pasado, pero no con sentimiento pasadista sino futurista; recuperar los orígenes para construir un Perú integral.

Como expresamos en líneas anteriores, los subalternos y la realidad no siempre tuvieron lugar en la literatura pero tampoco lo tuvieron en las acciones colectivas existentes y diseñadas desde los gobiernos y desde los intelectuales. Con la nacional empezaron a visualizarse en mayor medida, y sobre todo con la generación indigenista. Ese momento es a la vez importante desde otras variables. A principios del siglo XX, la desestructuración que acechaba al Perú desde la época de la conquista se había prolongado durante cuatro siglos y había llegado

hasta el siglo XX. Las primeras décadas del siglo suponían la culminación de este proceso. El arribo de la modernidad y la visión a distancia de los movimientos de vanguardia puso de relieve las contradicciones que existían, en el seno de la sociedad peruana, entre la desvinculación nacional y el mundo moderno que se desarrollaba al otro lado del Atlántico. Esta situación condujo al Perú y a los peruanos a un retorno hacia ellos mismos y les obligó a girar los ojos hacia el interior del país, a preguntarse por la noción de identidad, por el sentido de la peruanidad, y a algunos les indujo a recordar el pasado y el incario como una utopía que había que hacer realidad de nuevo y a reivindicar la figura del indio que iba a jugar un papel fundamental en la prolongación de este proceso. Había llegado el momento de que el arte se pusiera a favor de los más desfavorecidos, de los que no tenían voz ante la opresión y el poder de la oligarquía y ante la expansión del imperialismo extranjero, aunque estos discursos sirvieran finalmente a la causa de los propios indigenistas y no a la de los propios indios. Mariátegui en *Peruanizar el Perú* se puso al servicio de ellos, pero también desde toda su labor en la prensa, especialmente desde la Revista Amauta.

Peruanizar al Perú, era también peruanizar al marxismo que fue el marco teórico de interpretación de la realidad peruana para JCM. Y en ello la frase ni calco, ni copia sino creación heroica es concordante con la idea.

Mencionamos en ésta tesis, algunas coincidencias entre Mariátegui y Gramsci. Y en este apartado lo vamos a volver a hacer para seguir entendiendo las opciones teóricas y prácticas de intervención del amauta. El paralelismo más importante entre Gramsci y Mariátegui fue sin duda la ida de la revolución cultural y, en ese marco, la cuestión del editorialismo programático. Para Gramsci:

...era necesario estudiar el rol de la prensa en la conformación de la ideología dominante, conociendo a fondo la función de las casa editoras, los periódicos políticos, las revistas de todo género (científicas, literarias, filológicas, de divulgación), inclusive los boletines parroquiales. Incorporaba así, a la actividad periodística en el proceso de lucha contra la estructura ideológica de la clase dominante, como una de las partes más importantes y dinámicas en el desarrollo de un "frente" cultural. (Mariátegui, 1930)

Peruanizar el Perú, era peruanizar a su gente, a sus estructuras, a su Estado, a sus letras y a su ideología. Pero también era romper con la idea de peruanidad vigente en la época, la formada en los moldes españoles. Esa idea conservadora había que desterrarla, y eso requirió de cambio en las mentalidades. Esa idea de peruanidad daba inicios al Perú con la colonia, entendiendo a lo indígena como lo pre-nacional y por ello el indígena era lo pre-nacional también, otra idea a romper

sin dudas. Todo ello necesario para construir la nación que como Frank entiende, es un concepto por crear. Por eso entendemos ese texto como invitación a la acción colectiva, una intervención práctica del amauta y que sumado a su intervención teórica, (Siete ensayos) constituyeron y mostraron la radiografía de un intelectual preocupado por su tiempo y actuando desde él y para él.

No hay acción posible, en términos positivos, si no emergen de interpretar el presente. Como dijo Mariátegui, y en consonancia a lo que venimos diciendo: *“La capacidad de comprender el pasado es solidaria de la capacidad de sentir el presente e inquietarse por el porvenir”*(Mariátegui, 1925: 33).

Esta frase ilustra a un intelectual que entendió su presente y proyectó un futuro. Y para entender aún más la idea de peruanizar a los peruanos y al Perú, rescatamos de Mariátegui otra afirmación:

Una de las actitudes de la juventud, de la poesía, del arte y del pensamiento peruanos que conviene alentar es la actitud un poco iconoclasta que, gradualmente, van adquiriendo. No se puede afirmar hechos e ideas nuevas si no se rompe definitivamente con los hechos e ideas viejas. Mientras algún cordón umbilical nos una a las generaciones que nos han precedido, nuestra generación seguirá alimentándose de prejuicios y de supersticiones. (Mariátegui, 1925: 34)

El proyecto Mariateguiano, en gestación en los 20 y que quedó en gestación por su temprana muerte, requería de colaboración. Peruanizar el Perú requería de los intelectuales un compromiso en el estudio e investigación de la realidad peruana en sus variables todas. Pero también requería del gobierno una integración de todos y todas peruanos y peruanas a la nación en lo económico, lo social, lo cultural, lo institucional. Requería un trabajo del primer al último peruano y peruana. La revolución socialista desde abajo, desde los sectores campesinos e indígenas fue pensada por Mariátegui. Si algo era necesario, era lo económico, mirar lo económico, eso que nunca miraron los literatos coloniales y que tampoco le importo a la nación fracasada blanca de la élite. Lo económico era lo indígena, ese era su problema. Respecto a ello: *“La actual economía, la actual sociedad peruana tienen el pecado original de la conquista. El pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio”* (Mariátegui, 1925: 83)

## **Bibliografía**

ANDERSON, Benedict (1983). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económico, México.

ALTAMIRANO, Carlos (ed.) (2010). *Historia de los Intelectuales en América Latina, II los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX*. Katz Editores, Buenos Aires.

ANSALDI, Waldo (1997). *Ritos y ceremonias sacras y laicas. Acerca de la sociabilidad cordobesa en los comienzos de la modernización provinciana*. Anuario del IEHS Prof. Juan Carlos Grosso, 12.

ARICÓ, José María (1978). (comp.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Siglo XXI, México.

\_\_\_\_\_(1999). *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina*. Sudamericana, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_(2010). *Marx y América Latina*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires.

BASADRE, Jorge (1931). *Perú: problema y posibilidad. Ensayo de una síntesis de la Historia Social del Perú*. Casa editorial, Lima.

BEIGEL, Fernanda (2003). *El Itinerario y la Brújula: el vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*, Biblos, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_(2006). *La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina*. Editorial Biblos Sociedad, Buenos Aires.

BEORLEGUI, Carlos (2003). *La Generación de 1915*. Filosofía en América Latina, UCA.

BERGEL, Martín (2006). *Un caso de orientalismo invertido: Revista de Oriente (1925-1926) y los modelos de relevo de la civilización occidental en Prismas*. Revista de Historia Intelectual, X, 10.

BERGEL, Martín. MARTÍNEZ MAZZOLA, Ricardo (2010). *América Latina como práctica. Modos de sociabilidad intelectual de los reformistas universitarios (1918-1930)*. Altamirano, Carlos (ed.). *Historia de los intelectuales en América Latina II. Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX*. Katz, Buenos Aires.

BIAGINI, Hugo (2000). *Luchas de ideas en nuestra América*, Leviátan, Buenos Aires.

HALPERÍN DONGHI, Tulio (1989). *Historia contemporánea de América Latina*. Alianza, Madrid, España.

FLORES GALINDO, Alberto (1980). *La Agonía de Mariátegui. La política con la Komintern*, DESCO, Lima.

FUNES, Patricia (2006). *Salvar la nación: intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*, Prometeo, Buenos Aires.

GRAMSCI, Antonio (1967). *La formación de los intelectuales*, Grijalbo, México.

HAUPT, Georges (1980). *Los marxistas frente a la cuestión nacional: La historia del problema*, en Haupt, Georges, y Lowy, Michael, *Los marxistas y la cuestión nacional*, Fontamara, Barcelona.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro (1974). *Las corrientes literarias en la América hispánica*, Fondo de Cultura Económica, México.

KOLAKOWSKI, Leszek (1982). *Las principales corrientes del marxismo*. Madrid.

MARIÁTEGUI, José Carlos. (1925). *Peruanicemos al Perú*, Amauta, Lima.

\_\_\_\_\_ (1927). "Mensaje al congreso obrero" en *Amauta*, Lima.

\_\_\_\_\_ (1929) *Itinerario de Waldo Frank* en *Variedades*, 25, (1135): 2-3.

\_\_\_\_\_ (1930) *Una novela de Falcón* en *Repertorio Americano*, t. XXI, No. 14.

\_\_\_\_\_ (1930) *Apuntes autobiográficos* en *La vida literaria*, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (1970) *La revolución y la inteligencia*, en *Obras*, Tomo 1, Amauta, Lima.

\_\_\_\_\_ (1970) *Ideología y Política*. *Obras completas Tomo XIII*, Amauta, Lima.

\_\_\_\_\_ (2208) *7 ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Minerva, Lima.

PALTI, Elias (2002). *La nación como problema. Los historiadores y la «cuestión nacional*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

RAMA, Ángel (1983). *La modernización literaria latinoamericana (1870-1910)* en *Hispanamérica Revista de literatura* 36: 3-19.

RAMOS, Julio (1989). *Desencuentro con la Modernidad literatura y política en el siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México.

REQUENA, Pablo Manuel (2007). "...han pasado este año cosas estupendas. Ha florecido una nueva generación". *Deodoro Roca y la construcción del imaginario reformista (Córdoba, 1915- 1942*. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

SALGADO, Juan (2007). *El positivismo en Argentina en Pensamiento Latinoamericano*, Universidad de Simón Bolívar, Ecuador.

SOSNOWSKI, Saúl (1999). *La cultura de un siglo. América Latina en sus revistas*, Alianza, Buenos Aires.

TERÁN, Oscar (1985). *Discutir Mariátegui*, Alianza, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (1986). *José Ingenieros: pensar la nación*, Alianza, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (1986). *En busca de la ideología argentina*, Catálogos, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (2000). *Vida intelectual en el Buenos Aires fin de siglo 1880-1910*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (2010). *Amauta: Vanguardia y Revolución*. Altamirano, Carlos (ed.). *Historia de los Intelectuales en América Latina, II los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX*, Katz, Buenos Aires.

WEINBERG, Liliana (1994). *Referencia al artículo Los 7 Ensayos y el Ensayo*, en *Anuario Mariateguiano*. Vol. VI-Nº6.

WILLIAMS, Raymond (1997). *Marxismo y Literatura*, ediciones Península, Barcelona.

## DEL POPULISMO LITERARIO Y SUS ALREDEDORES

**Viviana Gelado**

Universidad Federal Fluminense, Brasil

En enero de 1930, en el número 28 de *Amauta*, Mariátegui publicaba un artículo en el cual el término populismo aparecería de modo explícito, vinculado simultáneamente a la literatura, a la política internacional y a lo que él identificaba como una nueva fase del capitalismo, la de su relativa estabilización en el período de posguerra.

Así, "Populismo literario y estabilización capitalista" serviría para pensar las relaciones solidarias establecidas en la época entre estética e ideología al servicio del poder político en Francia, a propósito, especialmente, de la tensión que la prensa promovería entre, por un lado, la crítica negativa o el silencio en torno a la publicación del Segundo manifiesto del Surrealismo y, por otro, la amplia difusión de un género visto por esa crítica como de veras sintonizado con un público amplio: la novela populista. En la opinión de Mariátegui, este género sería funcional a los propósitos del poincarismo en el poder, en el sentido de que impulsaría una ideología nacionalista, conservadora, económicamente proteccionista e interesada en la estabilización de la moneda, por medio de la reactivación, en el lenguaje, de los clisés del melodrama y de formas gastadas del realismo del XIX.

Acompañando los "nuevos" rumbos de esa política económica, el lenguaje (neo) conservador de la novela populista se mostraría más eficaz que el defendido por los surrealistas en un momento de importante escisión interna del movimiento. Como se sabe, afiliados Breton, Éluard, Aragon e Péret desde 1927 al Partido comunista francés (que los dos primeros abandonarían algunos años después), en el Segundo manifiesto, en diciembre de 1929, el movimiento explicita su apoyo al marxismo. Luego de citar un extenso fragmento de *Révolution et culture* de Trotsky, a propósito de la "cultura proletaria", el Manifiesto declara:

Estos admirables conceptos me parecen hacer justicia, de una vez por todas, a la pretensión de los pocos fumistas y los pocos pillos que se presentan hoy en Francia, bajo la dictadura de Poincaré, como escritores y artistas proletarios, con el pretexto de que todo en su producción no es sino fealdad y miseria, de los que no conciben nada más allá del inmundo reportaje, del monumento funerario y del croquis de presidio, que no saben hacer otra cosas que agitar ante nuestros ojos el espectro de Zola, Zola al que *hurgan* sin lograr sustraerle nada, y que, engañando aquí sin vergüenza a todo lo que vive, sufre, gruñe y espera, se oponen a toda investigación seria, trabajan para hacer imposible todo descubrimiento y, bajo el señuelo de dar lo que saben que es imposible recibir: la inteligencia inmediata y general de lo que se crea, son, a la vez que los peores denigradores del espíritu, los más seguros contrarrevolucionarios.

Es lamentable, como empezaba a decirlo más arriba, que no se hayan hecho esfuerzos más sistemáticos y más continuados, como no ha dejado hasta ahora de reclamarlos el surrealismo, en la vía de la escritura automática, por ejemplo, y de los relatos de sueños.<sup>1</sup>

El argumento desarrollado por Mariátegui en el artículo referido sigue de cerca estas formulaciones del Segundo manifiesto, denunciando el falso carácter proletario de escritores y artistas bajo “la dictadura de Poincaré” y su aprovechamiento del “espectro de Zola”, para ocultar su proyecto contrarrevolucionario. No obstante, Mariátegui no se limita a escribir un ensayo de crítica estética. En efecto, no solo escribirá varios artículos sobre el surrealismo en contraposición (entre otras) a las reediciones decadentes (sic) del realismo del XIX por la literatura contemporánea, como escribirá un relato de ficción, *La novela y la vida*, en cuya factura retomará, tramándolos, todos estos cuestionamientos teóricos, a propósito de la reelaboración novelesca de una crónica de posguerra, publicada por la prensa italiana.

Partiendo de la crónica y poniendo en tensión la relación entre la verdad de los archivos y de los discursos científico, historiográfico y periodístico, por un lado, y la verosimilitud de la ficción y las posibilidades e imponderables puestos por la vida, por otro, la novela retomará en clave de metaficción, caminos de la narrativa desprestigiados por la crítica literaria oficial —representados aquí por el *Siegfried* de Giraudoux, por el arrojado de posibilidades experimentadas en el tratamiento de la ambigüedad psicológica del personaje en la narración (*Siegfried et le limousin*, 1922) y su desdoblamiento posterior en el género dramático (*Siegfried*, 1928).

---

1 André Breton. “Segundo manifiesto del Surrealismo”. *Antología (1913-1966)*. México: Siglo XXI, 1979, p. 88.



Explorando las posibilidades de un realismo crítico, Mariátegui, ficcionista, reponía por otros medios su cuestionamiento de la autonomía del arte y de la confusión de la vanguardia con el discurso ya estereotipado y mecánico de lo nuevo o de lo popular, aquel utilizado por la novela populista francesa contemporánea y exaltado por la crítica periodística, desde el moderado *Le temps* al *Monde* de Barbusse.

Con el mismo gesto pero en otra línea todavía, la de la traducción, Mariátegui traducía para los debates del Perú “populista” de Leguía, los debates del marxismo y de la vanguardia internacionales, además de promover, a través de emprendimientos editoriales más directos —por la editorial y librería Minerva— la importación y distribución de las traducciones de la editorial española Cenit, así como la publicación de innumerables reseñas y comentarios en *Variedades*, *Mundial*, *Labor* y la propia *Amauta*. Como lo apunta Cortés en relación con Aricó, la traducción asumirá para Mariátegui la forma de lectura, selección, desconstrucción y reorganización del canon del marxismo internacional; operaciones por medio de las cuales la perspectiva de lectura que Mariátegui irá diseñando sobre la “realidad peruana”, por un lado, y sobre el comunismo internacional, por otro, entrará en conflicto con la sostenida, especialmente a propósito del segundo *corpus*, por Haya de la Torre y Julio Antonio Mella; lo que le valdrá ser considerado un “populista”, en el marco de la primera polémica en torno a esta categoría en la historia del pensamiento crítico latinoamericano.<sup>2</sup>

En el artículo publicado en *Amauta*, Mariátegui apunta el espíritu poincarista y la técnica policial de la Tercera República francesa como las bases sobre las que se asienta el populismo literario como “una corriente o una moda” (p. 6) contemporánea, aplaudida por el crítico André Thérive desde las páginas de *Le temps*, pero también, sorprendentemente, por Augustin Habaru del *Monde* de Barbusse, quien considera el populismo más importante que el Segundo manifiesto del Surrealismo.

Calificándolo como “fórmula perezosa [de] ‘pintar al pueblo’” (p. 7), Mariátegui afirma estar de acuerdo parcialmente con el diagnóstico realizado por la prensa francesa, pero también discordar radicalmente de la evaluación crítica hecha por ella; y llama la atención del *Monde*: [frente al populismo promovido por Thérive y *Le temps*], “la crítica revolucionaria no puede asumir sino una actitud de inexorable repudio [...] ni tolerancia ni esperanza” (p. 7). El llamado alcanza mayor peso cuando se lo analiza en el marco de la correspondencia mantenida en aquel mo-

2 Ver al respecto A. K. V. e Cruz, “A primeira polémica sobre o populismo na América Latina”.

mento entre Mariátegui y Habaru. En efecto, entre octubre y noviembre de 1929, el *Monde* había invitado a Mariátegui a debatir, en las páginas del periódico, sobre la "Crisis del Socialismo", junto con De Man, Vandervelde, Karl Renner, Henriette Roland-Holst, comunistas, socialistas; o, como alternativa al envío de un texto inédito sobre el tema, autorizar la traducción de un capítulo de la "Defensa del Marxismo", publicada por Mariátegui en *Amauta* entre los números 17 (1928) y 24 (1929). Paralelamente, además de las colaboraciones de Barbusse para *Amauta*, ésta había reproducido también, en el número 18 (1928, p. 1-8), una encuesta del *Monde* en torno a la pregunta "¿Existe una literatura proletaria?", de la que habían participado Breton, Cocteau, Vandervelde, Waldo Frank, Unamuno, entre otros.

En el contexto de estos debates, el populismo se irá afirmando como atributo de una producción simbólica problemática e indeseable, por su carácter antirrevolucionario. En efecto, el término servirá para definir la combinación de un cierto agnosticismo, sumado a un (intento de) neutralidad política; esfuerzo que Mariátegui había criticado por su ineficacia y por el rechazo a cumplir con una función renovadora en el ámbito social o incluso político (como lo había señalado cuando la *revista de avance* cubana reprodujo la "Oda al bidet" de Jiménez Caballero o, en general, a través de la lectura crítica atenta que hará sistemáticamente de todas las publicaciones de vanguardia latinoamericanas y de los debates propuestos por ellas).

Populista también será la literatura que realiza una descripción naturalista, superficial, turística (al modo de la agencia de viajes Cook) y que simula aproximarse "en el realismo y la objetividad" (p. 6) a la literatura revolucionaria rusa o alemana, pero que, en verdad, institucionalizada por *Le temps*, especula con esos "valores" para depreciar la literatura de Giraudoux o Morand. Puesto que el "populismo literario" está tan distante del "esteticismo ultradecadente" (p. 6) de Proust o Gide, como de "la desesperanza nihilista y anárquica" (p. 6) de Joyce o Döblin, así como de los factores psicológicos y políticos que alientan ambas tendencias.

En lugar de un intento de retorno honesto al Realismo y a la Objetividad, el populismo representaría una operación especulativa que apuesta al alza de los valores asociados a ellos sin profesarlos, promoviendo de tal manera una resistencia, entre el gran público, a la fuerza revolucionaria del Surrealismo. El mismo Surrealismo en el que Mariátegui reconocerá la valentía de haber impuesto a su propio impulso centrífugo y anárquico, la disciplina en la lucha contra el orden capitalista, aceptando la validez del marxismo en el plano social y político.

Así, como "especiosa maniobra para reconciliar las letras burguesas con una numerosa clientela de 'pequeñas gentes'" (p. 7), el populismo literario desapropia las letras burguesas del "empleo exclusivo de los 'poncifs' de tras guerra, [d]el apogeo indefinido de las modas post-proustianas y post-gidianas" (p. 7).

Por otro lado, considerada como un ramo más de la industria de manufacturas nacional por la burguesía, la literatura populista francesa contemporánea sería una producción hecha para atender la demanda (gusto y necesidades) del mercado interno, diseñando una “estricta correspondencia con la política de estabilización” (p. 8) de la moneda. De tal modo, si la novela popular anterior había sido una producción en la que participaron tanto autores revolucionarios como también los adeptos a los viejos moldes, el proclamado retorno a los viejos procedimientos haría de la novela populista contemporánea una producción degenerada y utilitarista (puesto que ni siquiera podría decirse de ella que es una producción pequeño burguesa).

Al contrario de la sinceridad-cinismo y de la sublimación pequeño burguesa interpeladas por la novela de Zola, la demagogia del populismo pequeño burgués haría de esta novela el peor enemigo de la revolución tanto en la política como en la literatura, sin ninguna posibilidad, según Mariátegui (en coincidencia en esto con Habaru), de perdurar.

En tal sentido, se Ernst Glaeser —citado por Mariátegui en este artículo— afirmaba que el pequeño burgués de la novela naturalista anterior habría sido sustituido por el “hombre sin clase”<sup>3</sup>, como personaje de las novelas de posguerra —género este interesado en la introspección en lo más patético e individual del drama del hombre sin esperanza, de alma centrífuga y sin meta, del que no está protegido por una doctrina ni por un programa; para Mariátegui, ese “hombre sin clase” no sería otro sino el pequeño burgués, así como las novelas que presentarían interés contemporáneamente serían aquellas que representan a este personaje deambulando por la Dublin de *Ulysses* o *Berlin Alexanderplatz*. Ese grupo, cuyo valor cuantitativo y cualitativo, de acuerdo con Mariátegui, Glaeser exagera, representaría la desesperanza, la soledad, el vacío con función revolucionaria, de combate al orden social dominante y contra la afición a la pintura naturalista.

En *La novela y la vida*, escrita entre 1928 y 1929<sup>4</sup>, se destacan por oposición al paradigma narrativo del XIX, el final abierto y el aprovechamiento de las teorías

3 Es interesante notar en este caso que Mariátegui traduce equívocamente “déclassé” por “hombre sin clase”, en lugar de “degradado, venido a menos, desclasificado”.

4 Publicada en libro en 1955, la novela salió inicialmente como folletín en *Mundial*: los capítulos I y II, en a.VIII, n.452, 15/feb/1929; y los restantes, hasta el n.462, del 26/abr/1929. Las citas corresponden a la edición en libro, constante en la bibliografía.

Del carácter definitivo del texto da noticia Xavier Abril en nota publicada en la revista mexicana *Crisol*: “Ha dejado terminados [...] un ensayo notable de novela revolucionaria: *Invitación a la vida heroica* y *La vida y la novela* [sic], relato de crítica psicológica de la novela contemporánea.” (p. 63)

psicológicas como base de construcción del protagonista y su doble. No se trata, por lo tanto, de una forma narrativa que experimente decisivamente con las propuestas del Segundo manifiesto del Surrealismo —la escritura automática y los relatos de sueños—, pero sí de una forma que tensa los límites entre diversas categorías de relatos sujetos a protocolos de construcción distintos, sometiéndolos a la lectura crítica de los imaginarios míticos sobre los cuales se asientan sus identidades de género.

En efecto, en el puente tendido por Mariátegui entre el Siegfried de Giraudoux y el profesor Canella de la prensa italiana contemporánea<sup>5</sup>, hay más elementos en común que el mero telón de fondo del período de Entreguerras. Aun cuando ambos protagonistas representen socialmente a sectores diversos de la pequeña burguesía, ellos (y sus dobles) están atravesados por el universo de la escritura como medio de inserción social y profesional en un momento de crisis profunda del Capitalismo: el estadista alemán Siegfried von Kleist sería, en verdad, el periodista lemosín Jacques Forestier, al tiempo que al profesor Giulio Canella le será atribuída la identidad (documental) del tipógrafo Mario Bruneri.

Instaurando un proceso contra la literatura contemporánea, análogo al último de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en esta novela Mariátegui inquiría hasta qué punto la literatura de vanguardia había conseguido efectivamente romper con las fronteras entre los diversos lenguajes de arte, entre los diversos géneros y, más importante aún, entre el arte y la vida. Cuestionaba así no solo la novela populista contemporánea y su carácter solidario con un momento de “estabilización relativa del capitalismo”, sino también la estabilización paralela tanto del arte de vanguardia como de la vanguardia política, que abandonaban progresivamente la confrontación directa revolucionaria a favor de estrategias reformistas.

Reponía también, paralelamente, una estrategia que religaba la novela a las crónicas de tono desacralizador de Juan Croniqueur, asumiendo el riesgo, en la

---

5 *La domenica del Corriere* publicó el 6/feb/1927 una nota gráfica bajo el título “Chi li ha visti?”, dedicada a “lo smemorato di Collegno”. El 11/mar/1927, la Policía científica de Roma confirmaba (en documento sin firma ni fotografía) la identidad del “smemorato” bajo el nombre de Mario Bruneri, de acuerdo con las huellas digitales constantes en sus registros, recogidas en flagrante de robo en el cementerio de Turín en marzo de 1926, las cuales coincidían, a su vez, con las tomadas a la salida del hospital de sangre, durante la Primera guerra mundial, entre fines de 1916 y comienzos de 1917. El proceso judicial se prolongó hasta 1964, pero los Canella estaban en Río de Janeiro desde, al menos, diciembre de 1929. Allí, Giulio moriría el 11/dic/1941 e Giulia, en 1977. Entre las diversas obras que retomaron el caso están la pieza *Come tu mi vuoi* (1930) de Pirandello y el reportaje de Leonardo Sciascia, *Il teatro della memoria* (1981).

recepción, de “decepcionar a los que no creen que yo pueda entender sino marxistamente y, en todo caso, como una ilustración de la teoría de la lucha de clases, *L’après midi d’un faune* de Debussy”<sup>6</sup>. Esta indagación volvía a poner en jaque los límites entre crónica y literatura, sometiendo a este análisis los procedimientos utilizados por la policía italiana en la conducción del caso Canella-Bruneri:

Buscaba entonces la explicación de este caso, tan indescifrable para la policía italiana, en la novela [*Siegfried*] de Giraudoux [...];<sup>7</sup> pero, tal vez más importante que esto, ponía a prueba nuevamente la función estético-ideológica de la literatura en la elucidación de un caso corriente en el período de Entreguerras, al tiempo que leía, traducía, desconstruía y reorganizaba el canon de la literatura francesa contemporánea, y no solo los especímenes de “una numerosa variedad bélica”<sup>8</sup>.

En la praxis de la escritura ficcional, mostraba que la novela popular puede articular, simultáneamente, el diagnóstico, la reflexión crítica y la teorización sobre el propio género, bien como sobre el papel de la institución literaria en el marco de las instituciones sociales.

Estructurada en 21 capítulos, la novela pone a prueba desde el inicio un abanico de probabilidades que el arte puede abrir para la vida en la elucidación de un caso jurídico: Si los jueces del tribunal de Turín hubiesen leído *Siegfried et le limousin* de Jean Giraudoux, no les habría parecido tan inexplicable e inaudito el extraordinario caso del tipógrafo Mario Bruneri, reclamado por dos esposas legítimas, con distinto nombre y opuesto sentimiento (p. 19), removiendo el fascismo de la política y de la burocracia, al aceptar la consideración de que la “prueba incuestionable” para develar el caso podría ser la “convicción” de la Sra. Canella, “pazza di amore” y elemento “exótico” en la trama nacionalista y pequeño burguesa italiana porque venida del Brasil.

No obstante, dialécticamente, la novela presenta su tesis en estos términos: “la vida excede a la novela”. En tal sentido, lo que se presentaría como inverosímil para la novela populista francesa contemporánea, resultaría verídico en el contexto fascista italiano (aunque contradiciendo las conclusiones de la burocracia). A su vez, la percepción de lo disímil en lo semejante funcionaría como

6 José Carlos Mariátegui, “Las novelas de Leonhard Frank. I. Karl y Ana”. *Variedades*, 13/nov/1929. Reprod. en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, p. 455-459. La cita corresponde a la p. 455.

7 *Id.*, *ibid.*

8 *Id.*, *ibid.*

incitación estética para que Giraudoux decidiera, en fin, reelaborar su relato inicial en pieza teatral y para que Mariátegui escribiera su novela en diálogo polémico con todos estos géneros y series contemporáneos. Presentados los personajes pequeño burgueses en sus preferencias estéticas y políticas, la guerra y sus consecuencias son el nudo hacia el que confluyen neutrales e intervencionistas, la novela y la vida.

El relato alterna historia y microhistoria, periodismo y ficción, archivo y memoria, entramados con la escritura de sí, en una lectura crítica de la poética de la verosimilitud del Realismo del siglo XIX, en capítulo en el que se expone el artificio de la construcción del relato por medio de la enumeración de una serie de proposiciones con valor condicional (IV, p. 31-32), que tornan verosímil lo que “documentos” y “recuerdos” no podrían reunir en un mismo personaje sin invalidar protocolos de construcción basados en aquella poética<sup>9</sup>. De tal manera, si Giulio Canella hubiera tomado una serie de decisiones más osadas en la juventud —como sería previsible en el Realismo del XIX y en su imitación reduccionista, la novela populista contemporánea—, habría merecido, paradójicamente, una biografía provincial, en lugar de dar motivo, como cordato profesor de provincia, a la anécdota de la cual hospital, hospicio, policía y tribunales tendrán que ocuparse; sin poder evitar, con todo, que la anécdota se encamine (en la vida, pero no en la novela) a una fuga a Brasil, con la esposa no reconocida como legítima por los métodos de investigación positivistas institucionalizados.

Pero antes de este desenlace, el oficio desempeñado en la prehistoria de Juan Croniqueur<sup>10</sup> servirá para diseñar la nueva biografía (¿ficcional?) de Giulio Canella transformado, por la interposición de la burocracia, en el tipógrafo Mario Bruneri. En efecto, el tipógrafo no retornado a casa en la crónica sino por “interpósita persona” llevará a cabo una serie de evasiones en su metamorfosis, motivada en mayor medida por incitaciones del inconsciente que por el esfuerzo consciente de reorganización de la vida con el propósito de adecuarla mejor al relato de un pasado que se presenta al amnésico en forma de fragmentos y *flashes* inconexos.

---

9 En “La realidad y la ficción”, Mariátegui ya había apuntado el carácter inactual y disfuncional que la poética de la verosimilitud del realismo del XIX representaba para el arte en la década de 1920, al que se imponía como un prejuicio, un estorbo, que no daba cuenta de la “exasperación del individuo y del subjetivismo que constituye uno de los síntomas de la crisis de la civilización occidental”. Publicado inicialmente en *Perricholi*, 15/mar/1926. Reprod. en J. C. Mariátegui, *La realidad y la ficción. Crítica literaria*. Buenos Aires: Jorge Álvarez, 1969, p. 151-154. La cita corresponde a la p.154.

10 Ver al respecto Mónica Bernabé, “Juan Croniqueur, el otro de José Carlos Mariátegui”. *Vidas de artista*, p. 63-119.

Así, si inicialmente el profesor Canella acepta con cierta docilidad el designio burocrático de los documentos que lo identifican como el tipógrafo Bruneri, enseguida de su llegada a Turín iniciará una sucesión de evasiones o fugas, que no pasaron inadvertidas a Salazar Bondy, uno de los primeros lectores críticos de la novela en 1955. Él enumerará, en efecto, cuatro evasiones, a saber: de la esposa, del oficio, de la moral y, por fin, de la vida.<sup>11</sup> En el constructo de la motivación de todas ellas, Mariátegui reelabora sus lecturas sobre psicología, novela policial, novela de la guerra, ensayo estético y político, diversos géneros dramáticos, etc., extrayendo un provecho significativo del uso de la clave dialéctica en la combinación de todos ellos para penetrar en el análisis psicológico de los personajes. De tal manera, será el inconsciente el que pugne por restituir al profesor Canella “a su destino” (p. 43), imponiéndole, dialécticamente, un “deseo centrífugo” (p. 44) frente a los imperativos sociales y burocráticos. En la trama que va articulando sucesivamente cada motivación el punto de apoyo de la poética de la verosimilitud buscará siempre un referente literario. Así, quien ayude al lector a percibir en su complejidad la evasión de la moral operada por un pacato profesor de provincia no será exactamente el personaje de Giraudoux sino el Sr. Trouhadec de la comedia de Romain, junto con el “déclassé” de Glaeser y la referencia a *Lujo y capitalismo* de Sombart, con el propósito de refuncionalizar ese “déclassé” transformándolo en signo de cuestionamiento de la moral burguesa. En esta línea, la actitud licenciada de Canella-Bruneri pasará a tener, dialécticamente, una motivación ética, ya que la pérdida de la memoria y la acción del inconsciente podrían inducir al equívoco y al libertinaje: el “subconsciente protesta contra una equivocación, causada por la pérdida de la facultad más preciosa de un profesor: la memoria” (p. 49).

Paralelamente, la consideración general postulada por el narrador de que en el amor y en la literatura solo hay dos categorías, clásicos y románticos, refuerza, con alusiones que van de Chateaubriand a Stendhal —pasando por Goethe pero también por Baedeker—, el “destino” que uniría irrevocablemente al profesor con Giulia Canella, y que orienta en el espacio la errancia que éste emprende de Turín a Milán, iniciando, sin saberlo, el camino de vuelta a casa. De tal manera, el profesor Canella, reclutado como soldado, había salido de Verona hacia la frontera entre Macedonia y Bulgaria (donde, herido en el frente de batalla, fue internado, inconsciente, en un hospital de sangre del que salió amnésico e identificado oficialmente como Bruneri), de allí había seguido a Turín, de Turín a Milán y de ésta sería llevado de vuelta a Verona por Giulia. En Milán, Canella (di)vaga intentando

---

11 Sebastián Salazar Bondy, “Un relato de Mariátegui”. *La prensa*. Lima, 11/abr/1955. Reprod. en *La novela y la vida*, p. 167-170.

dar sentido y orden a los signos que se acumulan en el espacio urbano. De la biografía de la ciudad a la historia política y de ésta al esfuerzo por recomponer una memoria personal, autobiográfica, la primera anagnórisis turbia e incompleta de Canella se producirá, no por la percepción directa de ese espacio, sino por su aprehensión mediada por el arte. En efecto, la errancia se interrumpe por la crisis desatada al llegar a orillas de “un canal pintado en un cuadro de Pettoruti”<sup>12</sup> (p. 58). Aliteración truncada, *canale*-Canella, el flujo de “aguas grises, sólidas, calladas” (p. 58) representa una disonancia en relación con las posibilidades abiertas por el flujo proustiano, postulando la existencia de distintas vivencias sociales de la memoria en el período de posguerra.<sup>13</sup>

La búsqueda sin éxito de recomponer la memoria pone en crisis al profesor, llevándolo a una nueva evasión, esta vez de la razón, que lo impele a desprenderse de los papeles que le imponen una identidad en la que no consigue reconocerse. Luego de arrojar sus documentos al canal sobreviene el impulso a la última evasión, la de la vida, presentada aquí en referencia a la perspectiva que sobre ella daba en la época Panait Istrati: la interpretación del suicidio como deseo de renacimiento.

A partir de este momento, entre los capítulos XIV a XVIII, la novela figura diversas posibilidades de la anagnórisis, siempre transitorias y parciales, pues funcionan también como recusa al cierre del relato (y del caso), especialmente en el sentido de su asociación con el resultado (eficaz) de un esfuerzo de la razón. En otras palabras, en el plano de la poética, la peripecia se articulará como recusa de la validez de la función tradicional de la anagnórisis en los relatos clásicos.

La primera que sucede al intento de suicidio se procesará, de modo diferido, a partir del manicomio en el que el “smemorato” ha sido internado y al que acudirá Giulia Canella, movida por el “reconocimiento” de la identidad de su marido en la foto publicada en la prensa por el médico que lo atiende.

La segunda, progresiva, se procesará en la aceptación/reconocimiento inestable, por parte de Canella, de Giulia como su esposa, de la villa en la que ella vive como su casa, y de la biblioteca doméstica como aquella que él formara sin, entretanto, recuperar por esfuerzo personal la conciencia de su profesión anterior.

---

12 Mariátegui había conocido a Pettoruti en Milán, en 1920. Ver al respecto, “El pintor Petto Ruti”. *Varietades*, 12/dic/1925. Reprod. en *El alma matinal...*, p. 271-274.

13 Sobre la imposibilidad de construcción de un relato que dé cuenta de la experiencia del frente de guerra, ver el conocido ensayo de Walter Benjamin, “Experiencia e pobreza”.



La tercera se presenta abiertamente como imposibilidad física, jurídica, subjetiva, puesto que a) en lo personal, las pruebas que Canella tiene de su existencia se basan en su paso por la policía de Turín, como Bruneri, acusado de estafa; b) en lo social, porque para que el reconocimiento de su identidad fuera pleno, el entorno (que, como público de la novela, impone su código de verosimilitud) debería otorgárselo abiertamente, cosa que no sucede sino con reticencia. Más que eso, la falta de convicción en otorgarle públicamente el reconocimiento de su identidad dice respecto al modo como esa sociedad está siendo administrada en ese momento desde el estado por el fascismo. El capítulo XVII es ejemplar en la lectura que realiza de los vínculos existentes entre literatura y política; policía y psiquiatría; ley y política y la semejanza de los métodos que cada uno de esos ámbitos de la vida social adopta. En suma, el fascismo representa la imposición de un modelo único que oblitera la posibilidad de realizar lecturas diversas sobre la historia, al tiempo que, paradójicamente, se reconoce como marca predominante del líder su carácter cambiante.

El modo de existencia jurídica de esta sociedad torna la vida privada y la pública irreconciliables. En ese cuadro, las temporalidades vivenciales distintas de los Canella constituyen un drama sin fin en el que la historia y la verdad subjetiva están por definición en campos opuestos. Aparece entonces la remisión a Pirandello y a su perspectiva en relación con el carácter inverosímil que revestiría una novela de amor contemporánea.

En el último capítulo de la novela, el caso judicial permanece abierto. El positivismo institucionalizado por el régimen es considerado el gran enemigo de la subjetividad. En ese contexto, las marcas que un individuo puede dejar en el mundo son aquellas que definen las fichas y registros que la policía y otras instituciones del estado producen sobre él (el tipógrafo, el soldado amnésico, el estafador, el suicida), pero no las huellas que el sujeto produce por sí mismo, en términos de una memoria subjetiva.

Así, en la perspectiva de Mariátegui, si la policía construye un archivo institucional que, operando con evidencias científicas (dactilares, pero también el testimonio como narración a la que se imprime un estatuto de fe jurídica), da como resultado una ficción; Giraudoux articula una ficción que, operando con intuiciones, afectos, la psicología individual, compone un archivo que, al mismo tiempo, elabora un relato más atento a las paradojas, ambigüedades y heterogeneidades individuales y sociales y, por lo mismo, se aproxima más a la verdad. Consecuentemente, si la policía hubiera leído ficción —el *Siegfried* de Giraudoux—, habría llevado el caso del profesor Canella a un desenlace más acorde con el contenido de verdad cifrado y respaldado por la experiencia vital. En tal sentido, Mariátegui

parece atribuir a la literatura, entre otras, la función de suplemento crítico del archivo científico, institucional. Entretanto, desde los protocolos de legibilidad del cientificismo (policial, jurídico), ese suplemento crítico aparecerá como complejo enredo ficcional, ilegible e intraducible, aun cuando se presente ante el archivo como paradójicamente real.

Paralelamente, esta condición de ilegibilidad de lo social se transferirá también a los protocolos narrativos de la novela policial francesa contemporánea, que se arroga (como la novela populista) el carácter de heredera del naturalismo de Zola. En ella, Mariátegui también identificará la operación especulativa, solidaria, en el ámbito de la institución literaria, de la legitimación que el estado busca, entre las clases populares, de su política de estabilización de la moneda y del consecuente crescendo de tensión internacional en el Entreguerras.

De estas observaciones, Mariátegui deriva el diagnóstico de la obsolescencia de los protocolos, de un modo determinado de concepción del método científico, tanto en el ámbito de la producción ficcional como en el de la búsqueda de la verdad.

En oposición a ese método científicista, que oblitera posibilidades de lecturas otras sobre lo real, *La novela y la vida* compone, en el cruce de diversos géneros literarios y discursivos, su propia poética de la verosimilitud, orientada por el psicoanálisis, el Surrealismo, el teatro de Pirandello y Giraudoux, etc. contra el populismo y el decadentismo.

Estas apuestas suponen una serie de innovaciones en la apropiación creativa que Mariátegui opera sobre la diversidad de géneros y perspectivas estéticas y científicas que moviliza en *La novela y la vida*.

El psicoanálisis le interesa en la medida en que abre la posibilidad de vincular la psicología individual con la social, las afinidades personales con el trabajo cotidiano, el ansia de fuga y la conciencia de la propia frustración. En tal sentido, las primeras pruebas a las que deberá someterse el soldado que retorna amnésico del frente de batalla dicen respecto a su vida íntima pero también a la plasticidad con la que, se supone, el conjunto de sus facultades físicas y psíquicas se reconocerá y adaptará nuevamente al ejercicio de una profesión o un oficio que lo reintegre a la convivencia social. Así, la trayectoria seguida por el amnésico en la novela pone en cuestión los métodos utilizados institucionalmente para forzar esa reintegración sin atender a consideraciones de orden psíquico.

Paralelamente, lo que la serie de la novela de la guerra está produciendo es también, en la mayoría de los casos, un diagnóstico que, al utilizar protocolos in-

adecuados (los del realismo del XIX), tiene una eficacia estético-ideológica nula, ya que no promueve, en el nivel de la recepción, una sensibilización de la conciencia social en relación con los contingentes humanos que volvieron del frente afectados, no solo por amputaciones físicas sino también y sobre todo, por profundos traumas y dolencias psíquicas.

En relación con este aspecto, *La novela y la vida* se destaca de modo singular, al convocar en su trama constantemente argumentos propios de la esfera de los afectos. En otras palabras, la trama confía, en última instancia, a esa esfera (y a sus métodos) la resolución eficaz del caso judicial.

En otra línea, y como le fue reconocido al relato desde su recepción crítica inicial, las posibilidades de tratamiento de un drama humano de tal grado de complejidad y proporciones por vía creativa solo sería posible en la medida en que la propia literatura asumiera el desafío de abdicar de sus protocolos obsoletos. Desafío este que, sin abandonar la comunicación con el público, asume el teatro de Pirandello en los 1920, pero que pone en riesgo Joyce en la narrativa. Mariátegui asume el desafío de escribir en un género —la novela corta— tratado con bastante displicencia por la crítica, pero al que él, además, enrarece, contaminándolo con otras especies, literarias y extraliterarias. Promueve así la creación de una forma heterodoxa pero conocida en la tradición regional —la novela-ensayo— a la que se suman la crónica, el cuento, el drama, la comedia, la polémica, y diversos registros discursivos, como el de los expedientes judiciales, la ficha policial, el análisis del contexto social y político, referencias filosóficas, el psicoanálisis, etc.

Consecuentemente, si en el contexto de la época, el único aporte válido que se le reconocía al populismo era el de presentar la descripción de una situación dada para la inmediata elaboración de un diagnóstico (sin ofrecer soluciones), al innovar en el método y arriesgar en las formas, Mariátegui no solo cuestiona radicalmente el populismo de derecha poincarista francés (por su conservadurismo y su aparato represivo policial) y el fascista italiano (por extremar el cientificismo positivista en el aparato del estado), sino que anticipa aquello que la teoría política solo reconocería como mérito del populismo de izquierda décadas más tarde, esto es, la posibilidad de trascender el diagnóstico y promover una reflexión sobre la propia forma de construcción de lo político.

De tal manera, si las notas de crítica literaria publicadas por Mariátegui llevan a cabo una descripción y un diagnóstico de la vida intelectual europea y americana, *La novela y la vida*, trascendiendo el diagnóstico, se postula como una reflexión sobre la forma de construcción del objeto estético, pero también de su

vinculación con las demandas colocadas, en el plano simbólico, por la sociedad contemporánea.

En el plano estético, *La novela y la vida* construirá un nuevo paradigma narrativo enlazando crónica periodística, caso clínico (considerado no solo en su aspecto individual, sino también como consecuencia social) y acontecimiento histórico. Así, al considerar la psicología individual y social de los personajes, sus afinidades, sus modos de inserción social en la vida cotidiana, su experiencia individual, sus afectos, su intuición, las condiciones de producción de una memoria individual y social en el contexto del Posguerra, frente a la imposición de una memoria personal por la invención de una memoria institucional, la reducción de la atribución de identidad a un caso policial y la limitación impuesta por la utilización del método histórico a las alternativas de percepción, interpretación y expresión de lo real, *La novela y la vida* promueve una vinculación afectiva del lector popular con el drama del profesor Canella y, por él, con la novela de la guerra, con el propósito de analizar las consecuencias psíquicas y sociales del conflicto y no solo de aprehender lo social en el plano económico, en un sentido marxista doctrinario.

En otro sentido, si la pérdida de la memoria funciona, en un plano dialéctico duro, como condición de posibilidad de la narración, y el ansia de fuga del amnésico es el síntoma de la conciencia turbia de su impotencia y frustración (de estar fuera de sí), *La novela y la vida* resignifica el síntoma en conciencia crítica de la imposibilidad burguesa contemporánea para producir un arte verdaderamente realista, porque sintonizado con las demandas y cuestionamientos postulados por la sensibilidad emergente del conflicto bélico.

Así, *La novela y la vida* rompe los límites entre géneros textuales y discursivos, desestabiliza las fronteras entre arte y vida, realiza un diagnóstico y postula una reflexión teórica sobre el estatuto contemporáneo de la literatura y el arte de vanguardia y en fin, como quería el Surrealismo, promueve una rehumanización del arte<sup>14</sup>.

## **Bibliografía**

ABRIL, Xavier. José Carlos Mariátegui. *Crisol*. México, a.III, t.VI, 1931, p. 62-64.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. *Documentos de cultura, documentos de barbárie (Escritos escolhidos)*. Sel. y pres. W. Bolle. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Sousa et al. São Paulo: Cultrix-Edusp, 1986, p. 195-198.

---

14 Ver al respecto, "Una encuesta a José Carlos Mariátegui". *La novela y la vida...*, p. 153-161.

BERNABÉ, Mónica. Juan Croniqueur, el otro de José Carlos Mariátegui. *Vidas de artista. Bohemia y dandismo en Mariátegui, Valdelomar y Eguren (Lima, 1911-1922)*. Rosario (Arg.): Beatriz Viterbo; Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2006, p. 63-119.

BRETON, André. *Antología (1913-1966)*. Sel y pról. M. Bonnet. Trad. T. Segovia. 4.e. México: Siglo XXI, 1979.

CADAHIA, Luciana. El populismo es el fantasma del neoliberalismo. Entrevista de Genaro Rodríguez Navarrete. *América Latina en movimiento*, 11/mayo/2018. Disponible en [www.alainet.org/es/articulo/192828](http://www.alainet.org/es/articulo/192828) . Consultado el 9/enero/2019.

CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Populismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Sociales, 2009.

CORTÉS, Martín. José Aricó: traducir el marxismo en América Latina. *Nueva sociedad*. Buenos Aires, n.262, mar.-abr. 2016, p. 147-156.

CRUZ, André Kaysel Velasco e. A primeira polêmica sobre o populismo na América Latina. *Crítica marxista*, n.43, 2016, p. 95-115.

LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Trad. Soledad Laclau. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2005.

LÖWY, Michael. Marxismo e romantismo em Mariátegui. *Teoria e debate*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo, n.41, maio-jul. 1999. Disponible en <https://teoriaedebate.org.br/1999/05/01/marxismo-e-romantismo-em-mariategui/> Consultado el 10/enero/2019.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy. El artista y la época*. Caracas: El perro y la rana, 2017.

\_\_\_\_\_ *El artista y la época*. 6.e. Lima: Amauta, 1978.

\_\_\_\_\_ *Crítica literaria*. Ensayo prel. A. Melis. Buenos Aires: Jorge Álvarez, 1969.

\_\_\_\_\_ *La novela y la vida: Siegfried y el profesor Canella. Ensayos sintéticos. Reportajes y encuestas*. 15.e. Lima: Amauta, 1985.

\_\_\_\_\_ Populismo literario y estabilización capitalista. *Amauta*, n.28, ene. 1930, p. 6-9.

\_\_\_\_\_ *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Pról. A. Quijano. Notas, cronol. y bibliog. E. Garrels. 3.e. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

MIROSHEVSKI, V. M. El populismo en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano. [1941] ARICÓ, José (Org.). *Mariátegui y los*

*orígenes del marxismo latinoamericano*. 2.e. México: Pasado y presente-Siglo XXI, 1980, p. 55-70.

TERÁN, Oscar. Entre el aprismo y la Comintern. *Discutir Mariátegui*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1985, p. 101-114.

# III

## MARIÁTEGUI Y EL MARXISMO





WALTER BENJAMIN Y JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI:  
DOS MARXISTAS DISIDENTES CONTRA  
LA IDEOLOGÍA DEL “PROGRESO”

**Michael Löwy**

La ideología del progreso (con o sin comillas) pudo en la época de la Ilustración, desempeñar un papel crítico y subversivo, frente al oscurantismo clerical y el absolutismo monárquico. Este es el caso, por ejemplo, de *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1793) de Condorcet, o de escritos socialistas utópicos de su discípulo Saint-Simon. Pero a partir la década de 1820, con “Ordre et Progrès” de Auguste Comte, esta ideología se convirtió en una apología del orden industrial y científico burgués. Un ejemplo particularmente sorprendente de conformismo “progresista” es la doctrina “ecléctica” de Víctor Cousin, que en su *Introducción a la Historia de la Filosofía* (1828) desarrolló una impresionante “filosofía de vencedores”, que asociaba con admirable elegancia, el éxito de los vencedores y el progreso de la civilización:

«Yo absuelvo la victoria como necesaria y útil; yo comienzo ahora a absolverla como justa, en el sentido más estricto de la palabra; me comprometo a demostrar la moralidad del éxito. Por lo general vemos en el éxito que el triunfo de la fuerza es una suerte de simpatía sentimental que nos lleva hacia el vencido; espero haber demostrado que como siempre hay un vencido, y que el vencedor es siempre el que debe ser, es necesario probar que el vencedor no solo sirve a la civilización, sino que es mejor, más moral, y que por eso es el vencedor. Si no fuera así, habría una contradicción entre moral y civilización, lo que es imposible, siendo que la una y la otra son dos lados, dos elementos distintos pero armoniosos de la misma idea»<sup>1</sup>.

---

1 Cousin, *Cours de philosophie. Introduction à la philosophie de l'histoire*, 1828, Paris, Fayard, 1991, p. 242, cité par Michèle Riot-Sarcey, *Le réel et l'utopie. Essai sur le politique au XIXème siècle*, Paris Albein Michel, 1988, p.44.

La filosofía de la historia de Hegel representa una versión más dialéctica del dogma “progresista”. Hegel reconoce que la historia aparece, a primera vista, como un inmenso campo de ruinas donde resuenan “las lamentaciones sin nombre de los individuos”, un altar donde “se sacrificaba la felicidad de los pueblos ... y la virtud de los individuos”. Frente a esta “imagen aterradora”, frente al “espectáculo distante de la masa confusa en ruinas”, uno estaría inclinado a “un dolor profundo, inconsolable, que nada puede apaciguar”, una profunda rebelión y aflicción moral. Sin embargo, debemos ir más allá de este “primer balance negativo” y superar estas “reflexiones sentimentales” para comprender lo esencial, es decir, que estas ruinas no son sino medios al servicio del destino sustancial, el “verdadero resultado de la historia universal”: la marcha de la Razón, la realización del Espíritu universal<sup>22</sup>.

Se encuentra un eco de este “ardid de la Razón (*List der Vernunft*)” hegeliano en ciertos textos de Marx, por ejemplo, sobre la colonización de las Indias. Por otro lado, el capítulo sobre la Acumulación Primitiva del *Capital* está muy lejos de esta visión de la temporalidad histórica como un Progreso inevitable. Esto no impide que predomine en el marxismo del siglo XX, ya sea en su forma socialdemócrata o comunista (estalinista).

Walter Benjamin, el judío de cultura alemana, y José Carlos Mariátegui, el brillante intelectual peruano, representan dos visiones disidentes en el campo del marxismo. Ambos pertenecen a universos geográficos, culturales e históricos muy diferentes, y cada uno ignoraba los escritos del otro. Benjamin no conocía nada sobre el marxismo latinoamericano, y Mariátegui conocía bien la cultura marxista europea, pero no leía alemán. A pesar de esta distancia, tienen muchos elementos comunes: podemos hablar de una verdadera afinidad entre sus pensamientos. Ambos comparten una crítica romántica de la civilización occidental moderna y un rechazo al dogma del progreso en la historia; nos ocuparemos aquí especialmente de este aspecto, pero también tienen otras convergencias: adhesión (en una forma poco ortodoxa) a las ideas comunistas, simpatía por la figura de León Trotsky, un gran interés por Georges Sorel, una verdadera fascinación por el surrealismo y una visión “religiosa” del socialismo. Esta afinidad es aún más asombrosa porque, como hemos señalado, no hay ninguna “influencia” de uno sobre el otro.

El objetivo de Walter Benjamin (1892-1940) es profundizar y radicalizar la oposición entre el marxismo y las filosofías burguesas de la historia, agudizar su

---

2 Hegel, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, Paris, 10/18, 1965, p.103.

potencial revolucionario y elevar su contenido crítico. Es con este espíritu que él define tajantemente la ambición de *Passagenwerk*, el proyecto Passages Parisiens, reeditado en la década de 1930, pero que dejó sin terminar:

“También se puede considerar como meta seguida metodológicamente en este trabajo la posibilidad de un materialismo histórico que haya aniquilado (annihiliert) en sí mismo la idea del progreso. Es precisamente oponiéndose a los hábitos del pensamiento burgués que el materialismo histórico encuentra sus fuentes”<sup>3</sup>.

Ese programa no implicaba ningún “revisionismo”, sino que como Karl Korsch había intentado hacer en su propio libro -una de las principales referencias de Benjamin - un retorno al propio Marx.

En su último escrito, su “testamento filosófico”, *Thèses Sur le concept de l’histoire* (1940), Benjamin describe el Progreso como una tormenta catastrófica que nos aleja del Paraíso, acumulando ruinas y víctimas. Su enfoque consiste exactamente en revertir la visión hegeliana de la historia, desmitificando el progreso y fijando un registro marcado de un profundo e inconsolable dolor – pero también de una profunda revuelta moral - sobre las ruinas que produce. Estos no son, como en Hegel, los testigos de la “caducidad de los imperios” - el autor de *La Raison dans l’Histoire* menciona los de Cartago, Palmira, Persépolis, Roma<sup>4</sup> - sino más bien una alusión a las grandes masacres de la historia - de ahí la referencia a los “muertos” - y a las ciudades destruidas por las guerras: desde Jerusalén, arrasada por los romanos, hasta las ruinas de Guernica y Madrid, las ciudades de la España republicana bombardeadas por la Luftwaffe en 1936-37. Contra la historia como el “cortejo victorioso de los vencedores”, Benjamin propone “limpiar la historia hacia atrás” cepillar a contra pelo (Gegen den Strich) considerando el punto de vista de las víctimas del “Progreso”, y de aquellos que, como Espartaco, lucharon por la emancipación de los oprimidos.

¿Por qué designar el Progreso como una tormenta? El término también aparece en Hegel, que describe «el tumulto de los acontecimientos del mundo» como una «tormenta que sopla sobre el presente»<sup>5</sup>. Pero en Benjamin la palabra probablemente proviene del lenguaje bíblico, que evoca la catástrofe, la destrucción: es en una tempestad (de agua) que la humanidad se ahogó en el

---

3 Walter Benjamin, *Passagenwerk - Gesammelte Schriften (GS)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. 1974, V, p. 474.

4 Hegel, *La Raison dans l’Histoire*, p. 54.

5 *Ibíd.* p. 35.

diluvio, y es por una tormenta de fuego que Sodoma y Gomorra fueron arrasadas. La comparación entre la inundación y el nazismo es también sugerida por Benjamin en una carta a Scholem de enero de 1937, en la que compara su libro *Deutsche Menschen* a un "arca" - construida "según el modelo judío" - frente al aumento del diluvio fascista"<sup>6</sup>.

Pero este término también evoca el hecho de que, para la ideología conformista, el Progreso es un fenómeno "natural", gobernado por las leyes de la naturaleza y, como tal, inevitable, irresistible. En una de las notas preparatorias, Benjamin critica explícitamente este enfoque "naturalista" positivista del evolucionismo histórico: "El proyecto de descubrir 'leyes' para la sucesión de eventos no es el único, y mucho menos la más sutil de las formas que ha tomado la asimilación de la historiografía a la ciencia natural»<sup>7</sup>.

La crítica de la ideología burguesa del Progreso es por lo tanto, inseparable para Benjamin de este positivismo. En una carta a Horkheimer, el 22 de Febrero de 1940, escrita en francés, le explica a su amigo el objetivo de sus notas sobre el concepto de la historia: "establecer una escisión definitiva entre nuestra manera de ver y las supervivencias del positivismo" que acechan incluso las concepciones históricas de la izquierda"<sup>8</sup>. El positivismo aparece así, a los ojos de Benjamin, como el denominador común de las tendencias que él critica: el historicismo conservador, el evolucionismo socialdemócrata, el marxismo vulgar (especialmente de factura estalinista).

La crítica que Benjamin formula al historicismo está inspirada en la filosofía marxista de la historia, pero también tiene un origen nietzscheano. En una de sus obras de juventud, *De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie* (citado en la epístola de la Tesis XII), Nietzsche ridiculiza la "admiración desnuda del éxito" de los historicistas, su "idolatría por lo factual" (Götzerdienste des Tatsächlichen) y su tendencia a inclinarse ante el "poder de la historia". Puesto que el Diabolo es el maestro del éxito y del progreso, la verdadera virtud consiste en levantarse contra la tiranía de la realidad y nadar contra la corriente histórica. Existe un vínculo evidente entre este panfleto nietzscheano y la exhortación de Benjamin a escribir la historia *gegen den Strich*. Pero las diferencias no son menos importantes:

---

6 Gershom Scholem, *Walter Benjamin - Die Geschichte einer Freundschaft*, Fráncfort/Main, Suhrkamp, 1975, p. 252.

7 Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* (1940), *Gesammelte Schriften* (GS), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. 1968, I,3 p. 1231.

8 *Ibíd.* p.1225.

mientras que la crítica de Nietzsche al historicismo es en nombre de “La vida” o del “Ser heroico”, la de Benjamin habla en nombre de los vencidos. Como marxista, este último se sitúa en las antípodas del elitismo aristocrático de la primera y opta por identificarse con los “condenados de la tierra”, los que yacen bajo las ruedas de estas majestuosas y magníficas carrozas llamadas Civilización y Progreso.

La protesta romántica contra la modernidad capitalista se formula siempre en nombre de un pasado idealizado, real o mítico. ¿Cuál es el pasado que sirve de referencia al marxista Walter Benjamin en su crítica de la civilización burguesa y las ilusiones del progreso? Si en los escritos teológicos de la juventud, a menudo es una cuestión del Edén bíblico, en los años 30 es el comunismo primitivo que juega este rol, como también con Marx y Engels, discípulos de la antropología romántica de Maurer, Morgan y Bachofen. La idea de un paraíso perdido - el comunismo primitivo de la teoría marxista, el matriarcado según Bachofen, la “vida anterior” de Baudelaire - atormenta los últimos escritos de Benjamin e inspira la idea de la utopía, de una sociedad sin clases, sin Estado, y sin dominio patriarcal. Este último aspecto merece ser subrayado, en la medida que era bastante raro en el marxismo de los años 30.

El relato de Bachofen, escrito por Benjamin en 1935 (en francés) es una de las claves más importantes para entender su utopía de inspiración a la vez marxista y libertaria, romántica y “matriarcal”. La obra de Bachofen, escrita basándose en “fuentes románticas”, ha fascinado a marxistas y anarquistas (como Elisée Reclus) con su “evocación de una sociedad comunista en los albores de la historia”. Refutando las interpretaciones conservadoras (Klages) y fascistas (Bäumler), Benjamin se refiere a la interpretación inspirada por Marx y Freud de Erich Fromm. Subraya que Bachofen “había escudriñado en una profundidad inexplorada las fuentes que a través de las épocas alimentaron el ideal libertario que Reclus reivindicaba”. En cuanto a Engels y Paul Lafargue, su interés también fue atraído por la obra del antropólogo suizo en las sociedades matriarcales, en las que habría existido un grado considerable de democracia e igualdad civil, así como las formas de comunismo primitivo que significaron una verdadera “agitación del concepto de autoridad”<sup>9</sup>. Es indudable en Bachofen, que Benjamin piensa cuando escribe en “París capital del siglo XIX” (1935), que los sueños del futuro están siempre “casados” (*vermählt*) con elementos provenientes de la historia arcaica (*Urgeschichte*), es decir de una “sociedad sin clases” primitiva. Depositadas en el inconsciente colectivo, las experiencias de esta sociedad, “en conexión recíproca con lo nuevo, dieron nacimiento a la utopía”<sup>10</sup>.

9 W. Benjamin, “Johan Jakob Bachofen”, 1935, *GS* II, 1, pp. 220-230.

10 W. Benjamin, “Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts”, 1935, *GS*, V,1, p. 47.

Las sociedades arcaicas de la *Urgeschichte* son también las de la armonía entre los seres humanos y la naturaleza, destrozadas por el “progreso”. Un nombre representa para Benjamin la promesa de una futura reconciliación con la naturaleza: Fourier. En su opinión, su obra constituye un ejemplo paradigmático de la conjunción entre lo viejo y lo nuevo en una utopía que da nueva vida a los símbolos primitivos (*Uralte*) del deseo<sup>11</sup>.

La propuesta de Benjamin - la historia a contra pelo - sugiere un nuevo método, un nuevo acercamiento, una perspectiva “desde abajo” que podría aplicarse en todos los campos de las ciencias sociales: la historia, la antropología, la ciencia política. Su punto de vista, sin embargo, sigue siendo eurocéntrico: el objeto de su reflexión es casi exclusivamente la historia europea. Una de las raras excepciones de esta limitación es una nota sobre Bartolomé de Las Casas y su lucha contra el exterminio colonial de indígenas en México.

Se trata de un documento muy breve pero considerablemente interesante, que ha sido completamente olvidado por los críticos y los estudiosos de su obra: el informe que publicó en 1929 sobre el libro de Marcel Brion basado en Bartolomé de Las Casas, el famoso obispo que asumió la defensa de los indios en México. El libro de Marcel Brion es, *Bartholomé de Las Casas. “Père des Indiens”*, París, Plon, 1928, y el comentario de Benjamin apareció en la revista alemana *Die Welt Literarische* el 21/06/1929. La Conquista, primer capítulo de la historia colonial europea, escribe Benjamin, “transformó el mundo recién conquistado en una sala de tortura”. Las acciones de la “soldadesca hispana” crearon una nueva configuración del espíritu (*Geistesverfassung*) “que no se puede representar sin horror (*Grauen*)”. Como toda colonización, la del nuevo continente tuvo razones económicas - los inmensos tesoros de oro y plata de las Américas - que los teólogos oficiales trataron de justificar con argumentos jurídico-religiosos: “América es un bien sin propietarios; la sumisión es una condición de la misión; intervenir contra los sacrificios humanos de los mexicanos es un deber cristiano”. Bartolomé de las Casas, “un combatiente heroico en las posiciones más expuestas, “luchó por la causa de los pueblos indígenas, enfrentando durante la célebre disputa de Valladolid (1550), al cronista y cortesano Sepúlveda, “el teórico de la razón de Estado”; logrando finalmente obtener del rey de España la abolición de la esclavitud y de la “encomienda” (forma de esclavitud), medidas que nunca fueron efectivamente aplicadas en las Américas.

---

11 *Ibíd.* p.47.

Aquí observamos, destaca Benjamin, una dialéctica histórica en el campo de la moral: “en nombre del cristianismo, un sacerdote se opone a las atrocidades (*Greuel*) que se cometen en nombre del catolicismo”, del mismo modo que otro sacerdote, Sahagún, salvó en su obra la herencia india destruida bajo el patrocinio del catolicismo<sup>12</sup>.

Incluso si se trata de un pequeño informe, el texto de Benjamin es una aplicación fascinante de su método, interpretar la historia del pasado de América Latina desde el punto de vista de los vencidos, utilizando el materialismo histórico. Es también notable su observación sobre la dialéctica cultural del catolicismo, casi una intuición de la futura teología de la liberación...

El peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) no es solo el marxista latinoamericano más importante y el más creativo, sino también un pensador cuya obra, por su fuerza y originalidad, tiene un alcance universal. Su marxismo herético tiene profundas afinidades con algunos de los grandes escritores del marxismo occidental: Antonio Gramsci, Ernst Bloch, Georg Lukacs y especialmente Walter Benjamin. En el corazón de la heterodoxia mariateguista, de la especificidad de su discurso filosófico y político marxista, se encuentra como en Walter Benjamin, un núcleo irreductiblemente romántico. Pero a diferencia de este último, rompe con todo el enfoque eurocéntrico: escribe desde el punto de vista de los indígenas de América Latina, rechaza la visión de la historia del colonialismo europeo, y reclama un comunismo Inca para pensar el socialismo indoamericano del futuro.

Fundador de la Confederación General de Trabajadores del Perú y del Partido Socialista del Perú (afiliado a la Internacional Comunista), es sobre todo conocido por su libro *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), pero su obra que se reclama de Marx y Sorel, de Miguel de Unamuno y de André Breton, toca un conjunto de cuestiones de la cultura revolucionaria: la relación entre el socialismo, la ética y la religión, la conexión entre el pasado y el futuro del comunismo, el lugar del mito en las luchas emancipadoras, etc.

La cosmovisión romántica/revolucionaria de Mariátegui, tal como la fórmula en su célebre ensayo de 1925, “Dos concepciones de la vida”, se opone a lo que él llama “la filosofía evolucionista, historicista, racionalista”, con su “culto supersticioso del progreso”, la aspiración de un retorno al espíritu de aventura, a los mitos heroicos, al romanticismo y al “donquijotismo” (término que tomó de Miguel de Unamuno). En este proceso, afirma ser un pensador socialista que,

---

12 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1980, Band III, pp. 180-181.

como Georges Sorel, refuta las ilusiones del progreso. Dos corrientes románticas que rechazan esta “plana y cómoda” ideología positivista, enfrentando en una lucha a muerte: el romanticismo de la derecha, fascista, que quiere retornar a la Edad Media, y el romanticismo de la izquierda, comunista, que quiere avanzar hacia la utopía. Despertadas por la guerra, las “energías románticas del hombre occidental” encontraron su expresión en la Revolución Rusa, que logró dar a la doctrina socialista “un alma combatiente y mística”<sup>13</sup>.

En otro artículo “programático” de la misma época, “El Hombre y el mito”, Mariátegui se regocija ante la crisis del racionalismo y el colapso del “mediocre edificio positivista”. Ante el “alma desencantada” de la civilización burguesa, que habla Ortega y Gasset, hizo suya el “alma encantada” (Romain Rolland) de los creadores de una nueva civilización. El mito (en el sentido soreliano) es su respuesta a la *l'entzauberung der Welt* (Weber) y a la pérdida de sentido en ese asombroso pasaje, pleno de exaltación romántica que parece prefigurar la teología de la liberación:

“La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociables”<sup>14</sup>.

Este es un enfoque único, que no tiene analogías con la propuesta de Walter Benjamin en sus Tesis de 1940, de restaurar el poder mesiánico y, por lo tanto revolucionario, del materialismo histórico mediante una asociación con la teología.

Es principalmente a causa de sus análisis y propuestas sobre el Perú, que Mariátegui fue tratado por sus censores ideológicos, como un pensador “romántico”. En primer lugar, porque no aceptó la tesis del Komintern según la cual una transformación “democrático-burguesa y anti feudal” - es decir una forma de progreso capitalista - era una etapa necesaria para resolver los urgentes problemas de las masas populares, especialmente campesinos, en el Perú. Por

---

13 J.C. Mariátegui, “Dos concepciones de la vida”. *El Alma Matinal*, Lima, Ediciones Amauta, 1971, pp. 13-16.

14 J. C. Mariátegui, “El Hombre y el Mito”, 1925, *El Alma Matinal*, pp. 18-22.



el contrario, consideraba la revolución socialista como la única alternativa a la dominación del imperialismo y de los terratenientes. Y sobre todo porque creía que esta solución socialista podría tener como punto de partida las tradiciones de la comunidad de los campesinos andinos, los vestigios del “comunismo inca”, propuesta identificada por sus adversarios “ortodoxos” del Comintern, con la de los populistas rusos.

Charles Péguy, el eminente socialista “místico” y romántico, escribió: “Una revolución es un llamado de una tradición menos perfecta a una tradición más perfecta, un llamado de una tradición menos profunda a una tradición más profunda, un revés de tradición a un adelanto profundo, una búsqueda de sus fuentes más profundas, en el sentido literal de un recurso ...”<sup>15</sup>. Esto se aplica palabra por palabra a Mariátegui: contra el tradicionalismo conservador de la oligarquía, el romanticismo retrógrado de las elites y la nostalgia del período colonial, es necesario recurrir a una tradición más antigua y más profunda: la de las civilizaciones indígenas precolombinas. “El pasado inca entró en nuestra historia como una reivindicación no de los tradicionalistas sino de los revolucionarios. En este sentido constituye una derrota del colonialismo... La revolución ha reivindicado nuestra tradición más antigua”<sup>16</sup>.

Mariátegui llamó a esta tradición, “comunismo Inca”. La expresión se presta a controversia. Debemos recordar sin embargo que una marxista poco sospechosa de “populismo” y “nacionalismo romántico” que fue Rosa Luxemburgo también definió así el régimen socioeconómico de los incas. En su *Introducción a la crítica de la economía política*, publicado (en Alemania) en 1925 que Mariátegui probablemente no conoció, califica la civilización Inca como una formación social comunista. Celebrando las “instituciones democráticas comunistas de la Marca peruana”, se regocija de la “admirable resistencia del pueblo indio en el Perú y de las instituciones comunistas agrarias que se conservaron hasta el siglo XIX”<sup>17</sup>.

Mariátegui no dijo otra cosa, excepto que creía en la persistencia de las comunidades hasta el siglo XX. Se podría comparar esta constelación entre el pasado y el futuro, el comunismo inca y el comunismo moderno, con el argumento de Walter Benjamin sobre el vínculo entre el comunismo primitivo prehistórico y las utopías socialistas y libertarias modernas. La diferencia consiste en que

15 Charles Péguy, *Oeuvres en Prose*, Paris, Pléiade, 1968, pp. 1359-1361.

16 J.C. Mariátegui, “La tradición nacional”, 1927, *Peruanicemos el Perú*, Lima, Amauta, 1975, p.121.

17 R. Luxemburg, *Introduction à la Critique de l’Economie Politique*, Paris, Anthropos, 1966, pp. 141, 145, 155.

la relación con el pasado arcaico era para Benjamín una cuestión de recuerdo, mientras que para el marxista peruano se trataba de una tradición viva, en el corazón de la estrategia revolucionaria actual.

El análisis de Mariátegui se basa en la obra del historiador peruano César Ugarte, para quien el cimiento de la economía inca fue el ayllu, conjunto de familias unidas por parentesco que disfrutó de la propiedad colectiva de la tierra; y la marca, federación de ayllus que tenían la propiedad colectiva de aguas, pastos y bosques. Mariátegui introdujo una distinción entre el ayllu, creado por las masas anónimas a través de miles de años, y el sistema económico unitario fundado por los emperadores incas. Insistiendo en la eficiencia económica de esta agricultura colectivista y en el bienestar material de la población, Mariátegui concluye en sus *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* (1928):

“El comunismo incaico, que no puede ser negado o disminuido porque se desarrolló bajo el régimen autocrático de los incas, puede ser designado como un comunismo agrario”. Refutando la concepción “progresista” lineal y eurocéntrica de la historia impuesta por vencedores, sostiene que la conquista colonial destruyó y desorganizó la economía agraria inca, sin reemplazarla por una forma superior”<sup>18</sup>.

Idealización romántica del pasado? Puede ser. En todo caso, Mariátegui distinguió de la manera más categórica entre el comunismo agrario y despótico de las civilizaciones precolombinas y el comunismo de nuestro tiempo, heredero de conquistas materiales y espirituales de la modernidad. En una larga nota a pie de página, que constituye en realidad uno de los aspectos más destacados del libro (los *Siete Ensayos*), Mariátegui proporciona la siguiente precisión, que no ha perdido su relevancia 90 años después:

El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo incaico... Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los incas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial... La autocracia y el comunismo son incompatibles en nuestra época; pero no lo fueron en sociedades primitivas. Hoy un orden nuevo no puede renunciar a ninguno de los progresos morales de la sociedad moderna. El socialismo contemporáneo - otras épocas

---

18 J.C. Mariátegui, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, 1928, Lima, Amauta, 1976, pp. 54, 55, 80. El libro citado por Mariátegui es *Bosquejo de la Historia Económica del Perú*.

han tenido otros tipos de socialismo que la historia designa con diversos nombres- es la antítesis del liberalismo; pero nace de su entraña y se nutre de su experiencia. No desdeña ninguna de sus conquistas intelectuales. No escarnece y vilipendia sino sus limitaciones”<sup>19</sup>.

Esta posición, calificada de “socialismo pequeñoburgués” por sus críticos, era básicamente la sugerida por Marx en su carta a Vera Zassoulitsch (ciertamente desconocida para Mariátegui). En ambos casos encontramos la intuición profunda, en el contexto de las erradas visiones lineales de la historia, que el socialismo moderno, especialmente en los países con una estructura agraria, deberá enraizarse en las tradiciones vernaculares, en la memoria colectiva campesina y popular, en la supervivencia social y cultural de la vida comunitaria pre capitalista, en las prácticas de autoayuda, solidaridad y propiedad colectiva de la *Gemeinschaft* rural.

Como observa Alberto Flores Galindo, la característica esencial del marxismo de José Carlos Mariátegui -en contraste con la de los ortodoxos del Comintern- es el rechazo a la ideología del progreso y la imagen lineal y eurocéntrica de la historia universal<sup>20</sup>.

Mariátegui fue acusado por sus críticos tanto de tendencias “europeizantes” (los apristas) como de “romanticismo nacionalista” (los estalinistas): en realidad su pensamiento es un intento de superar dialécticamente este tipo de dualidad fijada entre lo universal y lo particular.

En un texto clave, “Aniversario y Balance”, publicado en la revista *Amauta* en 1928, esta tentativa está formulada en algunos párrafos que resumen de manera sorprendente su filosofía política y que parecen constituir su mensaje a las futuras generaciones del Perú y de América Latina. Su punto de partida es el carácter universal del socialismo:

“El socialismo no es, indudablemente, una doctrina indoamericana ... Aunque nació en Europa, como el capitalismo, no es específicamente o particularmente europeo. Es un movimiento global, del cual no escapa ningún país que se mueva en la órbita de la civilización occidental. Esta civilización conduce, con una fuerza y medios que ninguna otra civilización ha dispuesto, a la universalidad”.

---

19 J.C. Mariátegui, *Siete Ensayos...* pp. 78-80.

20 Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima, Desco, 1982, p. 50.

Pero insiste simultáneamente en la especificidad del socialismo en América Latina, enraizada en su propio pasado histórico:

“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>21</sup>.

Aquí encontramos la constelación entre el pasado y el futuro, propia del romanticismo revolucionario, en desacuerdo radical con las doctrinas dominantes del movimiento comunista al que pertenecía.

Para concluir: Walter Benjamin y José Carlos Mariátegui representan dos formas muy diferentes - por su contexto cultural y su gramática filosófica - de ruptura en nombre del marxismo con la ideología del Progreso, el evolucionismo positivista, las concepciones lineales de la historia, como también en su forma burguesa aquella del “progresismo” de izquierda... Ellos contribuyeron, cada uno a su manera singular y atípica, a repensar en nuevos términos el curso de la historia, la relación entre pasado, presente y futuro, las luchas emancipadoras de los oprimidos y la revolución.

---

21 J.C. Mariátegui, “Aniversario y Balance”, 1928, *Ideología y Política*, pp. 248-249.

## EL MARXISMO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

**Sara Beatriz Guardia**

Directora de la Cátedra Mariátegui

¿Ustedes no saben quien es Mariátegui?  
Y bien... es una nueva luz de América,  
el prototipo del nuevo hombre americano.  
Henri Barbuse

A finales de los años sesenta se inició el debate sobre la existencia de una filosofía Latinoamericana, que posteriormente devino en si existía un pensamiento propio, emanado del análisis del proceso histórico seguido por nuestros países. Hasta la fecha hay quienes dudan y hasta niegan la existencia de un pensamiento latinoamericano, desconociendo el fundamental aporte intelectual de José Carlos Mariátegui, José Vasconcelos, José Martí, Enrique Rodó, Paulo Freire y Darcy Ribeiro.

La principal razón para desconocer la existencia de un pensamiento autónomo es porque éste se contrapone al discurso oficial del poder, aquel que se transmite a través de la educación, de los libros "correctos", de los mensajes de los medios de comunicación; y sobre todo de los políticos que defienden beneficios y prebendas de una clase social en desmedro de la gran mayoría. En esa perspectiva, aportar a la conformación de un pensamiento propio y, a la deconstrucción de una historia eurocéntrica y patriarcal, es darle voz al excluido y marginado; significa luchar por un discurso liberador. Es con esta orientación que me referiré al marxismo de José Carlos Mariátegui.

El pensamiento de José Carlos Mariátegui significó la primera conciencia de la posibilidad revolucionaria en América Latina, y una profunda reflexión sobre nuestra condición y realidad, a través de una interpretación del marxismo distinta al esquema del desarrollo histórico europeo. De esta manera, rompió "por primera vez con el eurocentrismo dominante en la tradición marxista, al que sucumbió

también el marxismo latinoamericano”<sup>1</sup>. El eurocentrismo como un concepto que no solo significa una forma específica de pensar y conocer cómo se desarrolló Europa, sino que “se impone en el mundo como la única y legítima perspectiva de conocimiento, excluyendo o subalternizando otras formas de conocer la realidad. El proyecto intelectual de Mariátegui puede ser visto como un camino hacia la descolonialidad del saber, una de las primeras búsquedas de una perspectiva cognoscitiva no eurocéntrica”, concluye César Germana<sup>2</sup>.

Sin la subversión teórica contra el eurocentrismo – señala Aníbal Quijano - la “investigación actual no hubiera podido llegar a percibir que el patrón de poder mundial es, precisamente, una configuración histórica específica, urdida en torno a dos ejes constitutivos: la idea de “raza” como fundamento de un nuevo sistema de dominación social, del cual el Eurocentrismo es uno de los más eficaces instrumentos. El otro eje es la articulación de los “modos de producción” en una única estructura de producción de mercaderías para el mercado mundial”<sup>3</sup>.

En consecuencia, Mariátegui propugnó el socialismo como un proyecto político exento del dogma y la retórica. “No queremos ciertamente, dice, que el socialismo en América Latina sea calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una nueva generación”<sup>4</sup>. La vigencia de su pensamiento radica en los aportes teóricos, políticos, históricos y culturales en relación a la identidad nacional, la liberación nacional y la cuestión indígena como elemento sustancial de la peruanidad, vinculada a la resistencia contra la violencia de la explotación.

Esta voluntad y anhelo por transformar la sociedad peruana en la construcción de un mundo nuevo, traduce la influencia de la vanguardia intelectual y artística que recibió Mariátegui durante su estadía en Italia entre 1919 y 1923: Benedetto Croce, Piero Gobetti, Georges Eugene Sorel, Antonio Gramsci, Sigmund Freud, Henri Bergson, Miguel de Unamuno, y de manera singular, Nietzsche. No en vano, los *7 Ensayos* está precedida por un pensamiento del filósofo alemán: “Yo no deseo leer

---

1 César Ruiz Sanjuán. “Mariátegui y la constitución de un socialismo latinoamericano”. *Araucaria*, No. 33, 2015, p. 254.

2 César Germana. “Actualidad del proyecto socialista de José Carlos Mariátegui”. *Mariátegui Siglo XXI*. Lima, 2012, p. 50.

3 Aníbal Quijano. Prólogo. José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos*. Caracas, 2007. pp. CXXV, CXXVIII, CXXXVIII.

4 José Carlos Mariátegui. “Aniversario y Balance”. *Ideología y Política*, 1971, pp. 248-249. *Mariátegui Total*, Lima, 1994, p. 261.

más a un autor del cual se advierte que ha querido hacer un libro. Leeré solamente aquellos cuyas ideas se convierte inesperadamente en un libro"<sup>5</sup>.

Otra influencia notable fue sin duda la Revolución Rusa. Él mismo lo dice en una de las conferencias publicadas en su libro *Historia de la crisis mundial*, cuando señala que con "la Revolución Rusa ha comenzado la revolución social"<sup>6</sup>, es el gran acontecimiento, "el primer paso de la humanidad hacia un régimen de fraternidad, de paz y de justicia"<sup>7</sup>; y declara en una entrevista en *Variedades* (1923) que Lenin es uno de los hombres más representativos de ese momento<sup>8</sup>. No es pues casual que en la Revista *Amauta* figurara una importante presencia de escritores e intelectuales rusos<sup>9</sup>.

De acuerdo con su visión del marxismo, la transformación social que plantea Mariátegui incluye no solo aspectos económicos y políticos, sino que abarca los ámbitos de la cultura y de las relaciones intersubjetivas. Desde esta perspectiva, nada escapa al análisis, economía, política, arte, cultura, literatura, cine, psicoanálisis. Todo forma parte del conjunto de la sociedad cuyo rostro se propone cambiar. No es imparcial ni ajeno a cuanto ocurre a su alrededor. "No soy un espectador indiferente al drama humano", enfatiza. "Soy, por el contrario, un hombre con una filiación y una fe"<sup>10</sup>. Fe en la utopía de un socialismo unido a la ética y a "la creación en la historia viviente y compartida de los hombres, de nuevos valores y formas de vida".

Mariátegui es el primer teórico marxista de América Latina que fue al mismo tiempo un hombre de letras capaz de emocionarse con el surrealismo y la poesía, y un hombre de acción que en 1926 fundó la revista *Amauta*, en 1928 el Partido Socialista, la Central General de Trabajadores, y publicó su obra fundamental *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*; inaugurando en el Perú una reflexión profunda de la realidad nacional. "La revolución, afirma Mariátegui, más que una idea, es un sentimiento. Más que un concepto es una pasión..."<sup>11</sup>. Desde luego, escribe Flores Galindo, para Mariátegui el marxismo nunca fue una "teoría", ni un juego de "conceptos"<sup>12</sup>.

5 José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos*. Lima, 1968, p. 11.

6 José Carlos Mariátegui. *Historia de la crisis mundial*. Lima, 1959, p. 20.

7 *Ibíd.*, p. 53

8 José Carlos Mariátegui. *La novela y la vida*. Lima, 1987, p. 141.

9 Luiz Bernardo Pericás. *Revolução Russa*. São Paulo, 2012, p. 27.

10 José Carlos Mariátegui. *La escena contemporánea*. Lima, 1960, p.12.

11 José Carlos Mariátegui. *Ob. Cit.*, p. 155.

12 Alberto Flores Galindo. *La agonía de Mariátegui*. Cátedra Mariátegui. Lima, octubre, 2015.

En concordancia con esta fe combativa que animó su pensamiento, en 1923 declaró en una entrevista, que su ideal en la vida era tener un gran ideal<sup>13</sup>. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe – agrega. Y la única fe que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa<sup>14</sup>. En el ideal mariáteguiano, dice Michael Löwy, existe “un momento irreductiblemente romántico”, entendiéndose el romanticismo como un movimiento de carácter revolucionario que rompe con la tradición y se rebela contra el clasismo al plantear en nombre de la libertad y la equidad una jerarquía diferente de valores culturales y sociales<sup>15</sup>. Esta visión romántica revolucionaria de Mariátegui, está formulada en su ensayo: “Dos concepciones de la vida”, donde sostiene que lo que diferencia a los hombres no solo es la doctrina sino el sentimiento<sup>16</sup>. La intuición de la vida “no asoma exclusivamente, en la prosa beligerante de los políticos”, la fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia sino en su fe, en su pasión y en su voluntad.<sup>17</sup>

Los verdaderos revolucionarios, escribe, no proceden nunca como si la historia empezara con ellos. Saben que representan fuerzas históricas, cuya realidad no les permite complacerse con la ultraísta ilusión verbal de inaugurar todas las cosas”. Los revolucionarios encarnan la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud. A veces la sociedad pierde esta voluntad creadora, paralizada por una sensación de acabamiento o desencanto<sup>18</sup>. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza súper –humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama. La crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató su carencia de mito<sup>19</sup>.

La posibilidad de articular “mito y revolución, pensamiento político-religioso andino y pensamiento político-secular occidental”<sup>20</sup>, constituye un elemento central del pensamiento de Mariátegui, en la perspectiva de George Sorel, “que

---

13 José Carlos Mariátegui. “Reportajes y Encuestas”. *La novela y la vida*. Lima, 1961, p. 138.

14 José Carlos Mariátegui. “Dos concepciones de vida”. Mundial. Lima, 9 de enero de 1925. *El Alma Matinal*. Lima 1972, p. 21; *Mariátegui Total*. Lima, 1994, pp. 495 – 497.

15 Michael Lowy. *Por un Socialismo Indo-Americano*. Lima, 2006, p. 17.

16 *Ibidem*, p. 17.

17 José Carlos Mariátegui. “Dos concepciones de vida”. Ob. Cit., p. 21.

18 José Carlos Mariátegui. “Heterodoxia de la tradición”. Mundial. Lima, 25 de noviembre de 1927. *Peruanicemos al Perú*. Lima, 1970, pp. 118-119; *Mariátegui Total*. 1994, pp. 324-326.

19 José Carlos Mariátegui. “El hombre y el mito”. Mundial, 16 de enero de 1925. *El alma matinal*. Lima, 1972, p. 24; *Mariátegui Total*. Lima, 1994, pp. 497-499.

20 Antonio Sánchez. “La idea de nación y el papel de la literatura en José Carlos Mariátegui, *Identidad (es) del Perú en la literatura y las artes*. Canadá, 2005, p. 86.



atribuye al mito como elemento ideológico capaz de movilizar la voluntad popular y constituir un sujeto social que pueda llevar adelante el movimiento revolucionario<sup>21</sup>. Todo lo cual, le permitió incluir a la cuestión nacional, la literatura por su capacidad para impulsar transformaciones sociales. La unidad nacional se presenta así como una cuestión más compleja vinculada a la dualidad de etnia y cultura.

“Como observa Alberto Flores Galindo, - agrega Michael Lowy - el rasgo esencial del marxismo de Mariátegui, en contraste con los ortodoxos del Komintern, es el rechazo a la ideología del progreso y de la imagen lineal y eurocéntrica de la historia universal<sup>22</sup>. El marxismo de Mariátegui, contradecía las directivas de la Internacional Comunista. Lo que quedó demostrado durante la Conferencia que se realizó en junio 1929 en Buenos Aires, a la que no pudo asistir Mariátegui debido a su enfermedad. Hugo Pesce y Julio Portocarrero presentaron los planteamientos que elaboraron con Mariátegui y Martínez de la Torre, los mismos que fueron refutados desde el inicio por la dirección política. Sucede, escribe Atilio Borón, que la obra de Mariátegui, coincide con los años “posteriores a la muerte de Lenin, cuando la Tercera Internacional acentúa su sectarismo y su dogmatismo bajo la fórmula del «marxismo-leninismo» *ad usum Stalin*”<sup>23</sup>.

Cuando Hugo Pesce le entregó a Vitorio Codovilla, miembro del Secretariado Latinoamericano de la Internacional Comunista, un ejemplar de los *7 Ensayos*, éste respondió “que la obra de Mariátegui tenía muy escaso valor”. Según, Alberto Flores Galindo, Codovilla no aceptaba que en el título de un libro se unieran las palabras ensayo y realidad peruana. “Ensayo implicaba asumir un estilo que recordaba a los escritos de autores burgueses y reaccionarios como Rodó o Henríquez Ureña, aparte de implicar un cierto tanteo, un carácter provisional en las afirmaciones, y evidentemente un hombre como Codovilla así como no podía admitir un error, menos toleraba la incertidumbre: los partidos o eran comunistas o no lo eran, se estaba con el proletariado o con la burguesía, no podía haber nunca otras posibilidades. La realidad estaba nítidamente demarcada, de manera que se debía hacer una u otra cosa; la línea correcta no admitía discusión, los “ensayos” quedaban para los intelectuales”<sup>24</sup>.

21 Ruiz Sanjuán, Ob. Cit., p. 258.

22 Michael Lowy. Ob. Cit., 2006, p. 34.

23 Atilio Borón. Los 7 ensayos de Mariátegui: Hito fundacional del marxismo latinoamericano. Cátedra Mariátegui. Lima, agosto 2011.

24 Flores Galindo. Ob. Cit. La agonía de Mariátegui.

En 1941, V.M. Miroshevski, consejero soviético del Buró Latinoamericano del Komintern, calificó a Mariátegui, de “populista” y “romántico”. Lo que equivalía a afirmar que su pensamiento no era marxista ni revolucionario<sup>25</sup>. Según V.M. Miroshevski, principal representante de esta crítica “ortodoxa”, escribe Lowy, “bastaba acusar a Mariátegui de este pecado mortal para demostrar de forma definitiva y concluyente que su pensamiento era ajeno al marxismo. Como ejemplo de este “romanticismo nacionalista”, el académico soviético mencionaba la tesis de Mariátegui y respecto a la importancia del colectivismo agrario incaico en la lucha socialista moderna del Perú”<sup>26</sup>.

Como resultado de esta posición, durante más de una década los libros de Mariátegui no tuvieron prácticamente ninguna difusión. Sólo en 1944 la Biblioteca Amauta, perteneciente a los hijos de Mariátegui publicó la segunda edición de los *7 Ensayos*, y la tercera en 1952. Mientras que la primera edición extranjera corresponde a Chile, en 1955. Seguida por Casa de las Américas, 1963; Moscú, 1963; y Francia en 1968. Fueron también los hijos de Mariátegui quienes, a partir de 1959, iniciaron la publicación de sus obras completas en el Perú. Según José Aricó, “durante esas tres décadas ningún partido comunista latinoamericano publicó los *7 ensayos*”<sup>27</sup>.

### **Trascendencia de los 7 Ensayos**

Es precisamente en los *7 Ensayos*, que el esfuerzo por conciliar su concepción del socialismo con la realidad nacional cobra notable particularidad porque vincula la construcción de la Nación con la cuestión agraria y la emancipación del indio, y lo dice expresamente en sus tres primeros ensayos: La evolución económica, El problema del indio, y El régimen de propiedad de la tierra. Aquí destaca que: “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, con métodos de enseñanza o con obras de viabilidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo...”<sup>28</sup>.

---

25 Miroshevski, V. M., “El «populismo» en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano”. José Aricó. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Siglo XXI, 1978, pp. 55-70.

26 Michael Lowy. Ob. Cit., pp. 11-12.

27 Atilio Borón. Ob. Cit.

28 Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Ob. Cit., p. 26.

Es decir, mientras que para otros el indio constituía un obstáculo para la Nación, para Mariátegui significaba la única posibilidad y el fundamento mismo de la Nación. Desde el comienzo de la conquista, agrega, se asoció el trabajo no asalariado con las razas dominadas porque eran razas consideradas inferiores. "El Perú es todavía una nacionalidad en formación. Estamos construyendo el país sobre los inertes estragos indígenas, y los aluviones de la civilización occidental, señala Mariátegui. La conquista española destruyó el Perú autóctono frustrando la única peruanidad que ha existido, al extirpar del suelo y de la raza todos los elementos vivos de la cultura indígena<sup>29</sup>. Los descendientes de los conquistadores y los colonizadores constituyeron el cimiento del Perú actual, y la independencia fue realizada por esta población criolla. Por ello, para Mariátegui la solución del problema del indio debe ser una solución social, y sus realizadores los propios indios<sup>30</sup>. "La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria", concluye.

Mariátegui establece un vínculo entre indigenismo y socialismo en el que destaca el papel que cumplen las comunidades indígenas que sobreviven en el presente, con hábitos ancestrales de cooperación y solidaridad. Aunque no conoció la correspondencia de Marx con los populistas rusos, escribe Adolfo Sánchez Vázquez, "Mariátegui señala cierto paralelismo del fenómeno de la comuna rural en Rusia y Perú con apreciaciones, que en algunos puntos, se acercan a las de Marx. Por subrayar como Marx la potencialidad de la comuna indígena en el proceso histórico hacia el socialismo, no faltó quien le negara la condición de marxista y le atribuyera la de populista, pero esta negación carecía de base tanto en su caso como si se hubiera tratado del propio Marx<sup>31</sup>.

Es necesario señalar que fueron numerosas las sublevaciones que el sistema de dominación colonial produjo apenas iniciada la conquista cuando en 1538 Manco Inca se sublevó llegando a sitiar el Cusco y Lima, y posteriormente durante un período de cuarenta años la resistencia en Vilcabamba. Pero es a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, coincidiendo con la crisis del Virreinato del Perú, que las protestas se suceden de manera constante<sup>32</sup>, hasta la rebelión liderada por José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru en 1780, la más importante y decisiva rebelión indígena en América Latina.

29 Mariátegui. "Lo nacional y lo exótico". *Peruanicemos al Perú*. Lima, 1970, p. 26.

30 Mariátegui. "El problema primario del Perú". Mundial, Lima, 9 de diciembre, 1924. *Peruanicemos al Perú*. Lima, 1970, p. 23; *Mariátegui Total*. Lima, 1994, pp. 291-292.

31 Sara Beatriz Guardia. Entrevista a Adolfo Sánchez Vázquez. *Revista Crítica y Emancipación*, CLACSO, 2011, pp.105-111.

32 Horacio Villanueva Urteaga. *Cuzco 1689. Documentos. Economía y sociedad en el sur andino*. Cusco, 1982.

Posteriormente, la independencia fue realizada por criollos, descendientes de los conquistadores. La idea de la libertad, escribe Mariátegui, no brotó espontáneamente de nuestro suelo; su germen nos vino de afuera. Un acontecimiento europeo, la Revolución Francesa, engendró la independencia americana<sup>33</sup>. Por ello, la exclusión como ideología no cambió con la independencia lograda en 1821. No aseguró el fin de las guerras civiles ni las tensiones sociales y étnicas, la concentración del poder por los criollos en gobiernos débiles, dominados por el caudillismo, donde los indios y los negros no tuvieron derechos ni ciudadanía. Tampoco las mujeres.

Se puede decir, escribe César Guardia Mayorga, en el prólogo *Peruanicemos el Perú* de Mariátegui, "que en la república continuó dominando durante mucho tiempo el colonialismo. Las clases dominantes cantaban el himno nacional pero seguía predominando su amor y fidelidad a la Madre Patria, a España; hablaban de patriotismo y nacionalismo y continuaban expresando su admiración por el conquistador Francisco Pizarro, llegando hasta ensalzar el "instinto de peruanidad de Pizarro"<sup>34</sup>. "Los caudillos militares — señala Mariátegui— herederos de la retórica de la revolución de la independencia, se apoyaban a veces temporalmente en la reivindicación de las masas, desprovistas de toda ideología, para conquistar y conservar el poder con el sentimiento conservador y reaccionario de los descendientes y sucesores de los encomenderos españoles".

Como señala Aníbal Quijano, sin la presencia de Mariátegui no podríamos entender ni explicar el sentido de los actuales movimientos indígenas, ni su significación en el moderno Estado-Nación; tampoco el debate en torno de la colonialidad del poder, las transmodernidad y la producción de otra democracia. Así como una racionalidad alternativa, en relación al eurocentrismo ni la "reconstitución de modos diferentes de producción de subjetividad, o más generalmente, de un nuevo universo de subjetividades, de imaginario, de memoria histórica, de conocimiento"<sup>35</sup>.

---

33 José Carlos Mariátegui. "Lo nacional y lo exótico". Mundial, Lima, 9 de diciembre, 1924. *Peruanicemos al Perú*, 1970, p. 26; *Mariátegui Total*, 1994, pp. 289-291.

34 César Guardia Mayorga. Prólogo. José Carlos Mariátegui. *Peruanicemos al Perú*. Lima, 1970, pp. 8-9.

35 Aníbal Quijano. Ob. Cit. Prólogo. *7 Ensayos*. Caracas, 2007.

## Cultura, Educación y Literatura

Entre 1919 y 1923 se suceden las rebeliones indígenas en el sur andino. “Los levantamientos fueron en su mayor parte ataques a las haciendas precedidos de litigios judiciales contra los gamonales<sup>36</sup>, y entre 1921 y 1924 se realizaron varios congresos indígenas. También las mujeres habían iniciado una larga y difícil lucha para tener acceso a la educación, a un trabajo remunerado, y al derecho al sufragio universal logrado en la mayoría de los países de América Latina entre 1929 y 1961<sup>37</sup>. Este es el clima de debate y efervescencia social que enmarcó el discurso de Mariátegui sobre la educación en el Perú.

“La burguesía – señala Mariátegui - es fuerte y opresora, no sólo porque detenta el capital sino también porque detenta la cultura. La cultura es uno de sus principales, y sustantivos instrumentos de dominio”<sup>38</sup>. Reflexión que le permitió incluir a la cuestión nacional, la literatura por su capacidad para impulsar transformaciones sociales. Lo que significó una manera distinta de pensar la realidad y de imaginar el futuro de un país enfrentado como nación a la falta de integración y de unidad nacional. Situación que fue denunciada por Manuel González Prada cuando sostuvo en 1886<sup>39</sup> que “no forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera”.

En esta perspectiva, Mariátegui no solo apoyó en artículos publicados en los diarios *El Tiempo* y *La Razón* las movilizaciones y huelgas obreras en 1919, sino también la Reforma Universitaria de Córdoba, que se inició el 15 de junio de 1918, situándola “como fiel expresión de la lucha entre una sociedad que evidenciaba cambios sociales profundos y una universidad conservadora, clave del campo teórico donde se desarrolla su discurso<sup>40</sup>.

En consecuencia, la Reforma “tenía lógicamente que atacar, ante todo, esta estratificación conservadora de las Universidades”<sup>41</sup>, la existencia arbitraria de

36 María Beatriz Gentile. “Mariátegui y la utopía andina”. CELEHIS. Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas. Volumen I. Año 5, 1996, p. 140.

37 Sara Beatriz Guardia. *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia*, 2013.

38 Mariátegui. “Las Universidades Populares”. Lima, 1975, p. 29.

39 Alberto Tauro. *Clorinda Matto de Turner y la Novela Indigenista*. Lima, 1976, p. 41.

40 Robert Paris. “El evangelio del socialismo peruano”. *José Carlos Mariátegui. Siglo XXI. Textos Críticos*. Lima, 2012.

41 José Carlos Mariátegui. “Política y Enseñanza Universitaria en América Latina”. *7 ensayos*, p. 131.

cátedras, el mantenimiento de profesores ineptos, y la exclusión de intelectuales independientes. Y afirma que el movimiento estudiantil de Córdoba significó “el nacimiento de la nueva generación latinoamericana”<sup>42</sup>, aunque careció en sus inicios de homogeneidad y autonomía, y no existió alianza entre el movimiento estudiantil y el obrero.

En los *7 ensayos*, Mariátegui sitúa la historia de la instrucción pública en el Perú con tres líneas de influencia: la española, francesa y norteamericana. De éstas, la herencia española es la de mayor predominio producto de la colonización donde primó una educación fuertemente arraigada a un concepto eclesiástico, excluyente, privilegio de una casta que marginó a los indios y mestizos. Sin embargo, sostiene, no se trata de una herencia cultural o intelectual, es ante todo una herencia económica y social, puesto que una educación elitista solo es posible si existe una economía de grupos y capas privilegiadas. El problema de la enseñanza se convierte así en un problema económico y social. Tal como apunta Alberto Tauro en el prólogo de *Temas de Educación*, cualquier esfuerzo tendiente a “solucionar aisladamente los problemas de la educación será artificioso y precario, porque la naturaleza de sus causas no es sólo educacional; y así los moldes de la educación deben adecuarse al carácter de la economía y la política. (...) La crisis de la educación es reflejo de una crisis estructural de la sociedad”<sup>43</sup>.

En esa perspectiva, señala la necesidad en el Perú de una reforma de la educación que comprenda los estudios primarios y a los maestros primarios que son los que tienen una labor más abnegada, el salario más bajo, y por lo general pertenecen a estratos pobres de la sociedad. Se trata de una política educacional que incluya a todos los sectores de la población, sin ningún tipo de exclusión, donde los indios, los pobres y las mujeres estén incorporados. Educación sin exclusiones y de carácter nacional que requiere y exige una escuela única, sostiene Mariátegui. porque es allí donde “se resuelven y se condensan todas las otras tendencias de adaptación de la educación pública a las corrientes de nuestra época, (...) consustancial con una democracia social que permita que todas las personas sean libren y tengan los mismos derechos en el acceso a la educación y a la cultura”<sup>44</sup>.

La fórmula “educación gratuita, laica y obligatoria” es para Mariátegui una receta del viejo ideario demo-liberal-burgués, una fórmula que en sí misma dice y

---

42 José Carlos Mariátegui. “La Reforma Universitaria: Ideología y Reivindicaciones”. *7 ensayos*, p. 122.

43 Alberto Tauro. Prólogo. *Temas de educación*, 1970, p. 10.

44 José Carlos Mariátegui. “Enseñanza única y enseñanza de clase”. *Temas de Educación*, p. 42.

vale poco. Primero porque se trata de una cuestión que no está planteada en los mismos términos en varios países de América Latina donde la religión mantiene intacto su dominio en la enseñanza. “Y, por consiguiente, - dice Mariátegui - ahí no se trata de extender la enseñanza laica sino de adoptarla. O sea de empeñar una batalla que puede conducir a la vanguardia a concentrar sus energías y sus elementos en un frente que ha perdido su valor estratégico e histórico”<sup>45</sup>.

Tampoco le confiere importancia a la libertad de enseñanza porque tal como está planteada coinciden en su defensa “por diversos caminos, los custodios hieráticos de la Tradición y no pocos caballeros andantes de la Utopía”<sup>46</sup>. Sostiene que la libertad de la enseñanza es una ficción, puesto que el Estado, “cualquier que él sea, no puede renunciar a la dirección y al control de la educación pública”, por la sencilla razón que el Estado es el órgano de la clase dominante, y tiene “por ende, la función de conformar la enseñanza con las necesidades de esta clase social”. Entonces ¿de qué libertad de enseñanza estamos hablando?

El surgimiento de una corriente socialista, la adhesión a la socialización de la cultura y el nuevo ideario educacional de los maestros, expresado en publicaciones aparecidas en Lima y provincias como: Revista Peruana de Educación (Lima), Revista del Maestro, Revista de Educación (Tarma), Ideario Pedagógico (Arequipa), y El Educador Andino (Puno), constituye para Mariátegui el nacimiento de una nueva conciencia surgida al calor de las luchas. Cita los aportes fundamentales del Congreso Internacional de Estudiantes de México de 1921 en el que se acordó la participación de los estudiantes en el gobierno de las universidades, la autonomía universitaria, la reforma del sistema docente mediante el establecimiento de la docencia libre y, por consiguiente, de la asistencia libre de los alumnos, también la revisión de los métodos y del contenido de los estudios, y la extensión universitaria como medio de vinculación de la Universidad con la vida social<sup>47</sup>.

El ejemplo más representativo de esta vinculación fue la creación de las universidades populares, calificadas por Mariátegui como “episodios de la revolución intelectual”, porque fueron concebidas con un criterio diferente a los “tímidos tanteos de extensión universitaria”<sup>48</sup>. De esta Universidad salieron

---

45 José Carlos Mariátegui. “Introducción a un estudio sobre el problema de la Educación Pública”. *Temas de Educación*, p. 18.

46 José Carlos Mariátegui. “Libertad de enseñanza”. *Temas de Educación*, p. 25.

47 José Carlos Mariátegui. “La Reforma Universitaria: Ideología y Reivindicaciones”. *7 ensayos*, p. 128.

48 José Carlos Mariátegui. “Nota de adhesión en el sexto aniversario de la Universidad Popular”. Boletín de las Universidades Populares Gonzáles Prada. Lima, enero de 1927. *Mariátegui Total*, Tomo 1, Lima, 1994, pp. 918-919.

estudiosos de economía y sociología “que han puesto sus conocimientos al servicio del proletariado, dotando a éste, en algunos países, de una dirección intelectual de la que antes había generalmente carecido”. Para Mariátegui los más entusiastas promotores de la unidad política de América Latina son, en gran parte, los líderes de la Reforma Universitaria, otro de los signos de la realidad de una “nueva generación”<sup>49</sup>.

También cobra particular importancia en los 7 *ensayos* el capítulo: El proceso de la literatura. Aquí, Mariátegui sitúa este desarrollo en tres períodos: colonial, cosmopolita y nacional. Ninguno acabado ni completo. “Nuestros literatos, señala, no han logrado sentir el Perú sino como una colonia de España”, en los modelos y en los temas. En efecto, recién a fines del siglo XIX, se podría ubicar una literatura con expresión nacional. Se trata de un excepcional momento, signado por la fuerte presencia de Manuel González Prada, Clorinda Matto de Turner, Mercedes Cabello de Carbonera; el surgimiento de clubes literarios, y revistas: “La Revista de Lima” (1859 -1863/1873), “El Correo del Perú” (1871-1878) y “El Perú Ilustrado” (1887-1892).

Manuel González Prada, fue el primero en abordar la sociedad peruana y el Perú como Nación: cuestiones relativas a la educación, el rol de la iglesia, la marginación de los indios, y la inferioridad de condiciones de la mujer, tuvieron una marcada influencia en los intelectuales de la época. Clorinda Matto de Turner publicó *Aves sin nido*, precursora de la novela indigenista en el Perú, lúcido texto donde denuncia a los grupos de poder tradicionales, en especial la Iglesia<sup>50</sup>. Y Mercedes Cabello publicó *Blanca Sol*, precursora a su vez de la novela realista.

En este contexto surgió la vanguardia literaria con un discurso diverso, heterogéneo y complejo, pero con una postura común: modernidad y rechazo al discurso colonial. Movimiento que se expresó en el Grupo Colónida (1916) dirigido por Abraham Valdelomar; el Grupo Orkopata del sur andino conducido por Gamaniel Churata; y el Boletín Titikaka (Puno, 1926-1930) dirigido por Gamaniel Churata y Alejandro Peralta. En la historia de nuestra literatura, declara Mariátegui enfáticamente: “la Colonia termina ahora. El Perú, hasta esta generación, no se había aún independizado de la Metrópoli. Algunos escritores, habían sembrado ya los gérmenes de otras influencias. (...) Pero todavía duraba lo fundamental del colonialismo: el prestigio intelectual y sentimental del Virreinato (...). Hoy la ruptura es sustancial”<sup>51</sup>.

---

49 José Carlos Mariátegui. “La Reforma Universitaria: Ideología y Reivindicaciones”. Ob. Cit., p. 127.

50 Alberto Tauro. *Clorinda Matto de Turner y la Novela Indigenista*. Ob. Cit., p. 5.

51 José Carlos Mariátegui. *7 ensayos*, Ob. Cit. p. 295.



Señala que con el advenimiento de Magda Portal, “le ha nacido al Perú su primera poetisa”. Remarca que hasta su aparición sólo habían surgido mujeres de letras. “Pero no habíamos tenido propiamente una poetisa”. Mariátegui concluye que la mujer “empieza a sentir, a pensar y a expresarse como mujer en su literatura y en su arte. Aparece una literatura específica y esencialmente femenina. Esta literatura nos descubrirá ritmos y colores desconocidos. La condesa de Noailles, Ada Negri, Juana de Ibarbourou, ¿no nos hablan a veces con un lenguaje insólito, que nos revela un mundo nuevo?”<sup>52</sup>.

### **Mariátegui, las mujeres y la Revista Amauta**

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 en la independencia...”<sup>53</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>54</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 cuando ya se sentía, “una corriente, cada día más vigorosa y definida de renovación, a cuyos fautores se les llamaba ‘vanguardistas’, ‘socialistas’, ‘revolucionarios’<sup>55</sup>.

Es la década de la posguerra y del triunfo de la Revolución Rusa. En México caen asesinados Pancho Villa y Emiliano Zapata; Sandino lucha en Nicaragua; Gandhi se prepara a liberar la India, y los fascistas marchan a Roma. En el Perú, las intensas jornadas obreras por las ocho horas dan lugar a la organización proletaria; surgen

52 José Carlos Mariátegui. “La mujer y la política”. *Temas de Educación*. Lima, 1970, p. 127. Publicado en “Variedades”, Lima 15 de marzo de 1924.

53 Alberto Tauro. *Noticias de Amauta*. Lima, 1975, p. 7.

54 Mundial. Lima, 23 de julio de 1926.

55 Amauta. No. 1. Lima, setiembre de 1926, p. 1.

corrientes literarias y artísticas de expresión genuinamente nacional y José Carlos Mariátegui irrumpe en el escenario nacional con su proyecto socialista. Son los años del surrealismo, de la "Quimera de Oro" de Chaplin y de "El acorazado Potemkin" de Eisenstein. Las mujeres conquistan el campo literario y político. No piden permiso para ser escuchadas, proclaman su derecho a ser escuchadas. Cambian el suave vals por el charlestón, se cortan los cabellos y se despojan de sus largos trajes.

En 1924, Mariátegui califica como uno de los acontecimientos sustantivos del siglo XX "la adquisición de la mujer de los derechos políticos del hombre", y señala que la mujer ha ingresado en la política, en el parlamento y en el gobierno. 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>56</sup>.

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. En todas las ediciones de *Amauta* se publicaron artículos, cuentos y comentarios de Dora Mayer de Zulen, Carmen Saco, Julia Codesido, María Wiese, Blanca del Prado, Ángela Ramos y Alicia del Prado. Además de una relevante presencia de poetas como Magda Portal, Gabriela Mistral, Ada Negri, Alfonsina Storni, Juana de Ibarbourou, Blanca Luz Brum, Graziella Barboza, Giselda Zani, María Monvel y María Elena Muñoz<sup>57</sup>.

En el corpus del discurso de las mujeres de *Amauta* encontramos de manera recurrente opiniones sobre la relación entre los sexos, la maternidad y nuevos espacios públicos como la política y la literatura. La referencia a los problemas que enfrentaba el país desde una perspectiva crítica, el anhelo por un arte y ética nuevos, así como el impacto del capitalismo y la incorporación 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.

El movimiento político, social y cultural que significó *Amauta*, tuvo pues un componente femenino indiscutible. Estas mujeres que se enfrentaron a los

---

56 José Carlos Mariátegui. "Las reivindicaciones del feminismo". "Mundial", Lima, 19 de diciembre de 1924.

57 Sara Beatriz Guardia. *Mujeres de Amauta*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2014.

convencionalismos de la sociedad limeña de entonces por lograr un espacio propio, adhirieron decididamente el proyecto mariáteguiano con un discurso definido y estatura propia. Pero estas voces se apagan al morir Mariátegui, y los últimos escritos figuran en el homenaje póstumo que le tributan. En los números 31 y 32 de la Revista Amauta, ya no figuran artículos, ni poemas, ni comentarios escritos por mujeres.

Se trata de derechos políticos, económicos, sociales y culturales de las mujeres. La construcción de una nueva sociedad y de una nueva forma de asumir la política, implica pues el reto de crear nuevas formas de relación y de resolver las contradicciones. Es decir, la democratización de la sociedad pasa también por la asunción de las reivindicaciones femeninas en el campo social y político. La lucha de las mujeres podría convertirse en una causa como las otras, quiero decir una causa políticamente asumida, una forma de lucha contra la desigualdad y la opresión.

### **Otro socialismo es posible**

En la era de la globalización, de una nueva regulación capitalista, y de profundas e insalvables contradicciones económicas, políticas y culturales, ¿cuáles son las bases de esta creación heroica, de este socialismo con rostro propio? Ahora que no es posible ignorar la importancia que reviste la interculturalidad ante la diversidad de etnias, identidades y culturas que coexisten; ahora que la discriminación a las minorías, el colonialismo, la migración, las desigualdades de género, la dominación patriarcal, y la irrupción de nuevas tecnologías ha cambiado radicalmente el panorama. Ahora que la misma sociedad peruana y latinoamericana se mueve saturada de contradicciones en un contexto de crisis de los partidos tradicionales y crisis del modelo neoliberal que excluye a grandes sectores de la sociedad.

La obra de José Carlos Mariátegui, temprana conciencia de la posibilidad revolucionaria del continente, se presenta - señala Víctor Bravo - en nuestra hora, como una profunda reflexión sobre la condición latinoamericana, desde su reflexión sobre "la realidad peruana". Quizás la vigencia de este pensamiento, más allá de la contingencia política de su momento, sea el de haber planteado algunos de los problemas fundamentales de esa "condición" de nuestra cultura: la estructura de poder que, instaurada la Conquista, persiste más allá de sus variantes históricas; la valoración e integración del indígena; la heterogeneidad aún no resuelta de nuestra condición cultural"<sup>58</sup>.

---

58 Víctor Bravo. "Lectura de Mariátegui desde final de siglo". Celehis, 1996, pp. 7-8.

La tarea pendiente es colocar en el centro del debate la construcción de una Nación multiétnica y multicultural. Una Nación con políticas económicas y educativas que abarquen a todos los ciudadanos en igualdad de condiciones de desarrollo, con justicia social y equidad. Lo que significa comprender y conocer nuestra historia, Y asumir que la cultura es uno de los bastiones más importantes del poder. Por ello, requerimos una educación que al transmitir conocimiento, transmita los valores de nuestra cultura e historia, que incorpore la comprensión del otro, y que se convierta así, en una forma de lucha contra la pobreza, “una herramienta eficaz para la promoción del pluralismo cultural y contra toda forma de discriminación”<sup>59</sup>

## Bibliografía

ARICÓ, José. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Siglo XXI, 1980.

BORÓN. Atilio. Los 7 ensayos de Mariátegui: Hito fundacional del marxismo latinoamericano. Cátedra Mariátegui. Lima, Año I, No. 1, agosto 2011.

BRAVO, Víctor. “Lectura de Mariátegui desde final de siglo”. *Celehis*. Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas. Año 5. Nos. 6,7,8, 1996.

FLORES GALINDO, Alberto. La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern. Cátedra Mariátegui. Lima, Año V, No. 26, octubre - noviembre 2015.

GENTILE, María Beatriz. “Mariátegui y la utopía andina”. *CELEHIS*. Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas. Volumen I. Año 5 – Nos. 6, 7,8, 1996.

GERMANÁ, César. “Actualidad del proyecto socialista de José Carlos Mariátegui”. *Mariátegui en el siglo XXI. Textos críticos*. Lima: Minerva, 2012, pp. 49-68.

GUARDIA, Sara Beatriz. *José Carlos Mariátegui. Una visión de género*. Lima: 2017. 2da edición.

\_\_\_\_\_ *Mujeres de Amauta*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2014.

\_\_\_\_\_ *Mujeres peruanas. El otro lado de la Historia*. Lima: Cemhal, 2013, 5ta edición.

\_\_\_\_\_ “José Carlos Mariátegui y la trascendencia de su obra. El problema del indio, Educación, y Cuestión femenina.” *Mariátegui en el siglo XXI. Textos críticos*. Lima: Minerva, 2012, pp. 211-228.

---

59 Edgar Montiel. *El Poder de la Cultura*. México, 2010, p. 226.

\_\_\_\_\_ Entrevista a Adolfo Sánchez Vázquez. *Revista Crítica y Emancipación*, CLACSO: 2011.

\_\_\_\_\_ Presentación del libro: Miguel Mazzeo. *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el Socialismo de Nuestra América*. Editorial Minerva, 2009.

\_\_\_\_\_ Presentación del libro: Michael Löwy. *Por un Socialismo Indo-Americano*. Lima: Editorial Minerva, 2006.

GUARDIA MAYORGA, César. Prólogo. José Carlos Mariátegui. *Peruanicemos al Perú*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1970.

LOWY, Michael. *Por un Socialismo Indo-Americano*. Lima: Editorial Minerva, 2006.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

\_\_\_\_\_ "La Reforma Universitaria: Ideología y Reivindicaciones". *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

\_\_\_\_\_ *Mariátegui Total*. Lima: Empresa Editora Amauta. Homenaje Centenario del Nacimiento de José Carlos Mariátegui. 2 Tomos. 1994.

\_\_\_\_\_ "Aniversario y Balance". *Mariátegui Total*, Lima, 1994.

\_\_\_\_\_ "El hombre y el mito". *Mundial*, 16 de enero de 1925. *El alma matinal*. Lima, 1972, p. 24; *Mariátegui Total*. Lima, 1994, pp. 497-499.

\_\_\_\_\_ "Nota de adhesión en el sexto aniversario de la Universidad Popular". *Boletín de las Universidades Populares Gonzáles Prada*. Lima, enero de 1927. *Mariátegui Total*, Tomo 1, Lima, 1994, pp. 918-919.

\_\_\_\_\_ "Dos concepciones de vida". *Mundial*. Lima, 9 de enero de 1925. *El Alma Matinal*. Lima, 1972, p. 21; *Mariátegui Total*. Lima, 1994, pp. 495 – 497.

\_\_\_\_\_ "Heterodoxia de la tradición". *Mundial*. Lima, 25 de noviembre de 1927. *Peruanicemos al Perú*. Lima, 1970, pp. 118-119; *Mariátegui Total*. Lima, 1994, pp. 324-326.

\_\_\_\_\_ "El problema primario del Perú". *Mundial*, Lima, 9 de diciembre, 1924. *Peruanicemos al Perú*. Lima, 1970, p. 23; *Mariátegui Total*. Lima, 1994, pp. 291-292.

\_\_\_\_\_ *La novela y la vida*. Lima: Biblioteca Amauta, 1987.

\_\_\_\_\_ *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1972.

\_\_\_\_\_ *Ideología y política*. Lima: Biblioteca Amauta, 1971.

\_\_\_\_\_ *Peruanicemos al Perú*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1970.

\_\_\_\_\_ "Lo nacional y lo exótico". *Peruanicemos al Perú*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1970.

\_\_\_\_\_ *Temas de Educación*. Lima: Empresa Editora Amauta. Obras Completas No. 14, 1970.

\_\_\_\_\_ "Enseñanza única y enseñanza de clase". *Temas de Educación*. Lima: Empresa Editora Amauta. Obras Completas No. 14, 1970.

\_\_\_\_\_ "Introducción a un estudio sobre el problema de la Educación Pública". *Temas de Educación*. Lima: Empresa Editora Amauta. Obras Completas No. 14, 1970.

\_\_\_\_\_ "Libertad de enseñanza". *Temas de Educación*. Lima: Empresa Editora Amauta. Obras Completas No. 14, 1970.

\_\_\_\_\_ "La mujer y la política". *Temas de Educación*. Lima, 1970. Publicado en "Variedades", Lima 15 de marzo de 1924.

\_\_\_\_\_ *Defensa del Marxismo*. Lima: Biblioteca Amauta, 1969.

\_\_\_\_\_ *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta. 1968, Decimotercera Edición.

\_\_\_\_\_ "Reportajes y Encuestas". *La novela y la vida*. Lima, 1961.

\_\_\_\_\_ *La escena contemporánea*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A. 1960.

\_\_\_\_\_ *Historia de la crisis mundial*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1959.

\_\_\_\_\_ "Las reivindicaciones del feminismo". "Mundial", Lima, 19 de diciembre de 1924.

MAZZEO, Miguel. *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el Socialismo de Nuestra América*. Editorial Minerva, 2009.

MIROSHEVSKI, V. M. "El «populismo» en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano". José Aricó. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Siglo XXI, 1980, pp. 55-70

PARIS, Robert. "El evangelio del socialismo peruano". *José Carlos Mariátegui. Siglo XXI. Textos Críticos*. Lima: Editorial Minerva, 2012.

\_\_\_\_\_ "Para una lectura de los 7 ensayos". José Aricó. Selección y prólogo. *Mariátegui y los orígenes del marxismo Latinoamericano*. México: Siglo XXI, 1980.

PERICAS, Luiz Bernardo. *Revolução Russa*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

QUIJANO, Aníbal. Prólogo. José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Fundación Ayacucho, 2007.

RUIZ SANJUÁN, César. "Mariátegui y la constitución de un socialismo latinoamericano". Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, año 17, nº 33, 2015.

SÁNCHEZ, Antonio. "La idea de nación y el papel de la literatura en José Carlos Mariátegui". *Identidad (es) del Perú en la literatura y las artes*. Canadá, 2005.

TAURO, Alberto. *Clorinda Matto de Turner y la Novela Indigenista*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1976.

\_\_\_\_\_ "Noticias de Amauta". Lima: Empresa Editora Amauta, 1975.

\_\_\_\_\_ Prólogo. *Temas de Educación*. Lima: Empresa Editora Amauta. Obras Completas No. 14, 1970.

VILLANUEVA URTEAGA, Horacio. *Cuzco 1689. Documentos. Economía y sociedad en el sur andino*. Cusco, 1982.

### Revistas

Revista Amauta. No. 1 – No. 32. Lima, 1926 – 1931.

Mundial. Lima, 23 de julio de 1926.





## FAUSTO REINAGA LECTOR DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI: INDIGENISMO, VITALISMO Y MARXISMO

**Gonzalo Jara Townsend**<sup>1</sup>  
Universidad de Valparaíso, Chile

### Introducción

En el siguiente trabajo trataremos de vislumbrar cómo es que se estructuran el marxismo, el indianismo y el vitalismo en el pensamiento de Reinaga. Trataremos de demostrar que estos tres tópicos se manifiestan gracias a la influencia de Mariátegui y su marxismo herético, especialmente de su libro *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. (1928) En nuestro trabajo, trataremos de mostrar cómo es que Fausto Reinaga tenía como finalidad liberar al indio de todos los principios coloniales a través de sus propios preceptos ancestrales, tomando una posición en contra de la filosofía occidental y su racionalismo abstracto, ya que para el indio esta manera impuesta de ver el mundo crea la visión de un mundo-museo. Tenemos que tener en cuenta que para el autor de *La revolución india* (1970), Occidente ha provocado que los hombres sean “marionetas, títeres, robot, monos, que ríen, lloran y se asesinan” (Reinaga, 1984: 65) perdiendo su relación con lo vital y con la tierra, que es el fruto y también inicio de su vida. Estas afirmaciones, nos muestran el desprecio de Reinaga por lo occidental, y en especial, por todo lo que se desarrollaba como algo esencial en el continente europeo, haciendo referencia a su tradición de colonialismo, guerras y decadencia que se estaban manifestando a nivel mundial a mitad de siglo.

### El marxismo en su primera etapa: Reinaga, Mariátegui y Los siete ensayos

Reinaga en su autobiografía titulada *Mi vida* (1972), nos comenta cómo entró el marxismo a Bolivia y como el autor de *La revolución india* fue uno de los primeros

---

1 Profesor de Filosofía, Licenciado en Filosofía, Magister en Filosofía con Mención en Pensamiento Contemporáneo por la Universidad de Valparaíso y miembro del CEPIB-UV.

agitador e intelectuales en comprenderlo desde la problemática andina. Nos comenta, quienes son los autores y los textos que influenciaron a los hombres que luego llegaron a fundar el Partido Comunista Boliviano:

Fue cuando Loaiza se me aproximó y me dijo: "Toma este libro y estúdialo a fondo". Era una edición rústica de *El Materialismo histórico* de Nicolás Bujarin. Y el profesor de Sociología, Alberto Zelada, me dio *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui y *Materialismo y empiriocriticismo de Lenin*, sin siquiera cortar sus páginas. Estos libros dormían en su estante sin que nadie leyese una letra. Estoy seguro, eran los únicos ejemplares llegados a Sucre. Ramón Chumacero Vargas, hijo de un artesano, y yo, devoramos las obras, y fundamos los dos el Partido Comunista (Reinaga, 2014. iv. X: 72)

Desde ese momento en Bolivia, los *Siete ensayos* de Mariátegui no podían tomarse como un libro inocente de cátedra o conocimientos del marxismo, sino que como un conjunto ordenado de textos de fundamentación para una nueva manera de entender y acomodar las ideas de Marx en Latinoamérica. Este fue el momento en que Reinaga asume que en Bolivia todavía no existía ningún intelectual netamente boliviano. Se percató de esto gracias al texto de Mariátegui, ya que observo que a través de él se podía crear una nueva forma de reflexión en Bolivia como también en el continente desde un punto de vista materialista histórico. Los *Siete ensayos*, comienzan a ser uno de los primeros impulsos para lograr la creación de un movimiento que tuviera como centro las clases oprimidas de América, y que se visualizaban en el indio de la sierra.

Reinaga, ya en su primer libro *Mitimaes y Yanakonas* (1941) muestra la influencia de Mariátegui, prosiguiendo el análisis sobre el indio desde un punto de vista marxista. Explicita que lo suyo es un estudio de la sierra peruana y a la vez de los mineros (*mitimaes*) y indios (*yanakonas*) de Bolivia, los cual revela un estado socioeconómico semejante al del feudalismo colonial. El teórico del indianismo, comienza explicando la importancia que tiene el indio con la tierra concluyendo que esta es su "fuerza vital", debido a que le permite construir su modelo de producción comunista, unirlo al Estado y a su religión en un macrocosmos único e irrepetible con cualquier otro comunismo. Los *Siete ensayos* eran esenciales para el estudio de Reinaga, ya que en él se abre la puerta para su propia investigación con fines prácticos y de comprensión materialista de su zona. Reinaga afirma:

Entonces, es necesario e imprescindible estudiar sociológicamente el período incaico, primero, y el feudalismo colonial, después. Porque la República no es más que una mezcla de elementos supervivientes de estas dos sociedades y una avasalladora y letal intromisión imperialista. (Reinaga, 2014: 25)

El intelectual del indianismo, guiándose en el libro de Mariátegui, parte analizando el régimen incaico y su producción comunitaria, destacando al amauta como uno de los biógrafos de este sistema, ya que para Reinaga en sus Siete ensayos Mariátegui describe como un modelo de producción viable para la sierra y la costa, de necesidad vital y mítica para el levantamiento indígena, dado que el “mito de la revolución socialista” se uniría al mito del “comunismo incaico”, que para Reinaga, al igual que para Mariátegui, pretendía ser una de las imagen movilizadora por excelencia de los indios junto con la tierra misma que es su madre y proveedora ancestral.

Reinaga, pone hincapié en tres partes de los Siete ensayos, toma los capítulos “El problema de la tierra”, “El problema del indio” y “El factor religioso”, como una triada aparte dentro del texto. Estos capítulos, crearían un corpus teórico sobre la liberación del indio. Reinaga toma posición con Mariátegui, puesto que comprende que la tierra es parte vital del inca y que sin ella él no puede vivir económica ni socialmente, “ya que él nace de la misma”. La religión para Reinaga, no era de dioses y la metafísica castradora y abstracta, por el contrario, este se presentaba como construcción concreta que apuntaba a “un código moral” para el imperio y su vida social.

Reinaga al igual que Mariátegui, propone al inca y su modelo económico como ejemplo a seguir, teniendo en cuenta que esta estructura tiene como intención mostrar que el sistema de producción es funcional para la organización. Reinaga, se identifica con el autor de *La escena contemporánea* (1925) en su manera de ver el comunismo incaico. Por este motivo, se opone a los marxistas, socialdemócratas y liberales que tenían una visión negativa del inca, ya que estos afirmaban que era un tiempo en que el hombre vivía esclavizado, totalmente enajenado a un trabajo forzado y bárbaro. Esta situación expuesta por los liberales sobre el modelo incaico no se asimila con la realidad del imperio, el cual no habría podido subsistir sin su modelo ancestral que estaba sustentado por la propiedad comunal de la tierra, como afirmaba Mariátegui, criticando a los escritores de su época que endiosaban la propiedad individual frente a la colectiva.

Reinaga en *Fran Tamayo y la revolución boliviana* (1956) nos da otra referencia al amauta peruano y sus influencias europeas. Asevera que Mariátegui es un personaje esencial para Bolivia, comparándolo con Manuel Isidoro Belzu. Estos dos personajes, logran tomar a Europa y hacen resaltar lo que verdaderamente sirve para el continente y su lucha nacional. Al respecto afirma Reinaga:

y sólo Belzu, como Mariátegui en nuestros días, asimiló la cultura occidental, pero en función, voluntad y perspectiva del sentimiento y pensamiento puro

y genuinamente bolivianos, vale decir, pensamiento y sentimiento indios (Reinaga, 2014, I. II: 119)

Para el teórico del indianismo, Mariátegui y Belzu entregaban a la causa indígena las directrices y para seguir en el siglo XX, asimilando lo occidental para llevarlo al sentimiento indio y revolucionario. En el viejo continente, estos autores sustraen las ideas de los intelectuales que lo posicionarían como herejes del marxismo, provocando el rechazo de los conservadores de izquierda y derecha. Debemos tener en cuenta, que la influencia de Mariátegui por medio de los Siete ensayos es extraña para la época en Latinoamérica por este mismo fenómeno de simbiosis, a pesar de ser un texto que se autodenomina "materialista histórico" tiene más referencias de Sorel que al *Capital* de Marx, lo que provoca que de la carga moralista del texto como las ideas vitalistas, el mito político y sus "experimentos integrales" sobrepasen la versión ortodoxa del "materialismo histórico" mostrando su herejía. Reinaga, se apartara de las ideas de los materialistas históricos rusos, quedándose con las partes vitales que resalta Mariátegui y con esto se alejaba del marxismo de manual. Al aceptar lo herético de los Siete ensayos, Reinaga afirma categóricamente que Bolivia es un país indígena y no proletario, que es autónomo a las directrices de las nomenclaturas soviéticas que estaban en contra de sus tradiciones más arraigadas y la más importante de ellas es subsistencia de su modelo de producción comunitario.

Para Reinaga, todo autor que se considerara revolucionario debía ser nacionalista e indigenista, fomentar una salida nueva a los marcos comunes impuestos por la tradición colonial y ésta debía estar aferrada a las raíces del país. Esta afirmación, se sustenta también en los Siete ensayos de Mariátegui en su sección *Reformas universitarias ideologías y reivindicaciones*, en donde escribe en torno a la conciencia nacional que se dio en la China de Mao por parte de las vanguardias revolucionarias:

En la China, por razones obvias, ha tenido una función todavía más activa en la formación de una nueva conciencia nacional. Los estudiantes chinos componen la vanguardia del movimiento nacionalista revolucionario que, dando a la inmensa nación asiática una nueva alma y una nueva organización, le asignan una influencia considerable en los destinos del mundo (Mariátegui, 2018, ii. IV :110).

Ser nacionalista e indio era de suma importancia para Reinaga, Bolivia era indígena y él creía que hay debía construirse una vanguardia revolucionaria de carácter mesiánico, ya que el país se convertía en entidad liberadora ante los colonialismos y sus usurpadores capitalistas. El indio, era la nación entera y por este

motivo debía tomar las riendas de la misma, infiltrarse en la educación, la salud, las fuerzas armadas y la cultura puesto que su modo de vida debía integrarse a cada uno de los estamentos de la sociedad.

Las observaciones antes dichas nos hacen percatarnos que los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* se convierte en un texto lleno de referencias dentro de la obra del intelectual del indianismo, desde este momento se comenzara a formular lo que será su visión del marxismo que debía movilizar al indio como masa subalterna dentro de la región.

### **Del marxismo-indio de Mariátegui a un pensamiento vivo e indio**

Reinaga en su texto *El Indio y el Cholaje boliviano* (1964) escribió sobre el marxismo y el indio lo siguiente:

Los indios no somos adversos al marxismo, todo lo contrario, creemos y pensamos que el marxismo en Bolivia no tiene otro objeto que liberación de la raza india; puesto que el indio en este país es el único ser esclavizado, oprimido y explotado. Esclavizado, oprimido y explotado en cuanto indio; no solamente como clase social propicia a la extorsión, sino en su situación y por su condición de indio (Reinaga, 2014, ii. IV: 60)

A partir de esta afirmación, repudia a “los marxistas” que se han convertido en parte de la “Intelligentsia” de la época, como ejemplo al escritor Boliviano Alcides Arguedas. El autor de *Socrates y yo* (1983), acusa al escritor boliviano de llamar despectivamente al amauta como “conductor de la dictadura del proletariado” y con esto renegando de las ideas indigenistas y marxistas de Mariátegui. Para el filósofo boliviano el marxismo desde esos momentos se convierte en un “marxismo sin revolución”, ya que aquellos intelectuales estaban negando a su iniciador continental. Por esta misma razón, Reinaga comienza a analizar a dos Mariátegui: El primero, es uno “europeizante”, “confeso y convicto marxista” que se visualiza a cabalidad en el prólogo que escribe para el texto *Tempestad en los andes* (1927) de Valcárcel en donde este autor manifiesta la imagen de la llegada de un Lenin de los andes y a través de esta imagen “resolviendo el indigenismo en el socialismo” mostrando su lado occidental, y el segundo; que Reinaga llama “el amauta-indio”, se manifestaría en plenitud en los *Siete ensayos...*, este segundo Mariátegui es admirado por Reinaga, pero a la vez discute con él:

Ahí tenemos a José Carlos Mariátegui, dando rienda suelta a su alma india, hija del Ande, a su espíritu inca que echa fuego cósmico. En el horizonte mental de Mariátegui desaparece en este instante el indio, como clase (clase

campesina), para erguirse y afirmarse como raza, como pueblo, como espíritu. En vez de decir, “el proletariado indígena espera a su Lenin”, debió haber dicho: la raza india, el pueblo indio, el espíritu indio espera su inca; o bien, el indio espera a su Tupaj Amaru de nuestro tiempo. (Reinaga, ii. IV 2015: 509)

Reinaga trata de corregir las intenciones de Mariátegui, no el contenido, sino su forma. Para el teórico del indianismo la idea sería no traer a un Lenin y sus ideas de “electrificación y soviét”, sino que formar o utilizar las imágenes movilizadoras que se encuentran en indoamérica, especialmente las que tienen relación con el levantamiento indígena. El teórico del indianismo, comienza a desarrollar nuevas imágenes míticas, las cuales serán importantes para la revolución india. Estas imágenes se representarían en los levantamientos Tupaj amaru y tupac katari, estos dos se convierten en sus imágenes movilizadoras atinentes con la realidad racial y territorial del continente.

A pesar de que Reinaga no acepta la imagen movilizadora de un Lenin indio de Mariátegui y Valcárcel, no duda en defenderlo en contra de sus críticos soviéticos, ya que estos buscaban destruir la visión revolucionaria del indio dentro de las nomenclaturas que habían impuesto para el continente y la defensa a Mariátegui era esencial, dado que él había entregado el fundamento revolucionario y marxista al movimiento indígena. Esta polémica que habían instalado los rusos lo hace tomar posición, escribe sobre esto de manera aguda e informado:

No obstante la expulsión infamante de la ideología marxista que hicieron los soviéticos de Mariátegui, en los hechos es el, quien con su pensamiento ha guiado hasta ahora las diversas fases y etapas del proceso de la revolución latinoamericana. Así confuso como es, así como en veces es Europa, y otras veces indio-inca, Mariátegui es el que ha inspirado el espíritu de la Revolución Nacional de 1952 en Bolivia, la “rebelión campesina” (1962-1964) en el Perú, y todas las guerrillas del Che Guevara que han estallado en Latinoamérica. (Reinaga, ii. IV 2015: 510)

Para el intelectual boliviano, Mariátegui a pesar de ser parte del “cholaje” y del marxismo, se convierte en algo superior a “los marxistas”. Reinaga, rescata su actitud de amauta e indio. Pero el filósofo boliviano, no cree que su indigenismo sea puro, por el contrario, la llama un indigenismo que carece de “virilidad” al igual que el de Gonzáles Prada y Haya de la Torre. Es por esta dura apreciación, que Reinaga tomara la parte indo-revolucionaria de Mariátegui y la amoldara en lo que le llamara el “indianismo”. Este espacio, será mucho más vital y vivo que el indigenismo reformista y el revolucionario, reafirmará el pensamiento amáutico, que será la filosofía de la cual dará vida al movimiento indígena universal.

## La revolución india y el pensamiento amáutico: Un nuevo vitalismo

En el texto la *Revolución India*, Reinaga da paso al pensamiento amáutico, es en este momento en donde nace su voluntarismo-vitalista, sus ansias por lo vivo y su lucha contra lo muerto. La vida, se observaría en el inca, en su sistema de producción que se relaciona con la tierra. La muerte, para el intelectual boliviano, se representaría en el capitalismo occidental y en su imperialismo. Desde este momento, se enfrentarán entonces un vitalismo indio y el racionalismo occidental como representante de la muerte.

Observemos cómo se unen en el indianismo las ideas del indigenismo. Reinaga, se sustenta nuevamente en los Siete ensayos... en el capítulo sobre el proceso de la literatura en su *Revolución india*:

Lo único casi que sobrevive del Tawantinsuyo es el indio. La civilización se ha perdido; no ha perecido la raza... Una misma forma social perdura, petrificada, muchos siglos... No es aventurada, por tanto, la hipótesis de que el indio en cuatro siglos ha cambiado poco espiritualmente... El fondo de su alma casi no ha mudado. En las sierras abruptas, en las quebradas lontanas, a donde no ha llegado la ley del blanco, el indio guarda aún su ley ancestral.(Reinaga, 2001: 114).

Esta cita de Mariátegui en la *Revolución india* se vuelve esencial en el texto, ya que a través de ella comienza la afirmación de que el indio maneja algo distinto al hombre blanco, una ley que lo convierte en algo particular e independiente de su voluntad, como también de su jurisprudencia. Reinaga, comenzará a fundamentar su indianismo desde el "marxismo indio" de Mariátegui. Este nuevo concepto es mucho más vivo, ya que permite entender que existe un "soplo vital de la praxis y la ideología" que es lo que diferenciará el pensamiento indio del cadáver occidental. El marxismo según Reinaga, no "copia" sino que "crea" y debe atenerse a la tradición. "Un marxista en Bolivia, por ejemplo, tiene que ser por lo menos autóctono, nacional; y no una copia o "robot" ruso, chino o cubano; un marxista boliviano tiene que conocer y sentir a Bolivia" y es por eso es que tiene que ser puramente indio. El "marxismo-indio" de Mariátegui, le entrega los principios a seguir al indianismo, le permite tomar posición. Según Reinaga, "El indianismo es el instrumento ideológico y político de la Revolución del Tercer Mundo ¡El indianismo es espíritu y puño ejecutor de la Revolución India!" y con estos puede apreciar una nueva herramienta que se encuentra más allá del marxismo.

Reinaga comienza entonces la diferenciación entre indigenismo y indianismo, mostrándonos una nueva herramienta de emancipación:

El indigenismo era una corriente reivindicativa. El indianismo es un movimiento liberatorio. El indigenismo fue una idea pura de reivindicación. El indianismo es una fuerza política de liberación. Es más. El indigenismo fue un movimiento del cholaje blanco mestizo; en tanto que el indianismo es un movimiento indio, un movimiento indio revolucionario que no desea asimilarse a nadie; se propone liberarse. En suma, indigenismo es asimilación, integración en la sociedad blanco-mestiza; a diferencia de esto el indianismo es: el indio y su revolución.(Reinaga, 2001: 136)

El indianismo es revolucionario y liberador, es un “evangelio ideológico” que parte su reflexión con la afirmación de que es una “religión” como también una “filosofía cósmica” que se sintetiza en el “pensamiento amáutico”, su misión central es unificar a todos los hombres de la tierra, sin importar su raza o nacionalidad, el planeta entero será su eje central. El género humano se une esencialmente al cosmos esto demuestra su visión contraria al positivismo y a todo cientificismo de la época, es una mística que valora lo nacional y su tradición, tiene como finalidad la toma del poder de una vida acorde con la tierra y una extensión universal sin caer en conceptos utópicos, ya que para el escritor boliviano esa forma de vivir es ancestral y todavía perdura en ciertas comunidades.

Para Reinaga la vida y su movimiento en devenir transcurre por el indianismo, a la vez, es la ideología que luchará contra la muerte y la ciencia occidental y tiene su forma de pensar que será observable en lo que llamara el Pensamiento amáutico.

El pensamiento libre es el pensamiento amáutico. Pensamiento abierto hacia adentro y hacia afuera y a la inmensidad cósmica. El pensamiento mestizo por ser un pensamiento esclavo, no es una potencia de la libertad; es una fuerza de la esclavitud. (Reinaga, 2014, ii. VI: 463)

Reinaga, asimilará la muerte a Europa y al pensamiento mestizo, que no logran comprender lo vivo, ya que esclavizan la vida y quiebran el devenir, negando su dinámica infinita, solo persisten en lo que no se moviliza. Todo lo antes dicho se representaría en lo que es mecánicamente cartesiano; lo claro y lo distinto. El Ser y el no Ser se resuelven en estos momentos en la contradicción tomando como vivo a la guerra y sus atrocidades.

Para Reinaga la vida es la totalidad y el pensamiento amáutico es por donde se moviliza, el hombre debe luchar contra las abstracciones, es por este motivo que el autor de la Revolución india escribe en contra de los imperativos socráticos que son la abstracción totalizada, es el idealismo más perverso, ya que afirman que



“Dios ha creado al hombre, Dios es la vida...la verdad es divina” ( Reinaga, 1984: 72), Reinaga responde a este con su imperativo amautico:

No ha hecho Dios al hombre  
El hombre ha hecho a Dios  
Dios no es la vida  
El hombre es la vida  
La filosofía no es la conciencia de la ciencia  
La ciencia es la conciencia de la filosofía  
La filosofía no sale de Dios  
La filosofía sale del hombre  
La verdad no es divina  
La verdad es humana. (Reinaga, 1984: 72)

El vitalismo para Reinaga es alejarse de las “ideas”, ya que estas no entregan construcciones vivas. Para el filósofo boliviano, el hombre y su praxis es la vida misma, Occidente posicionó las “ideas” antes que a la humanidad y su trabajo con la naturaleza, provocando, nuestra deshumanización en la barbarie capitalista. La vida debe expresarse como tal, verla como un valor universal y general. La existencia de los seres humanos debe manifestarse a nivel cosmológico y ésta se unifica con el movimiento del universo. Reinaga trata de afirmar en su imperativos amáuticos que la verdad y la vida son la finalidad humana, “No mientas, ni mates: se la verdad y la vida” Occidente no protege la vida, es cartesiano, ya que el mismo es idealista, vive de la abstracción y no supera el peso ideológico dado por el modelo capitalista de producción.

### **A modo de conclusión**

Los Siete ensayos de Mariátegui, es un libro base para Reinaga en lo que respecta a la comprensión del indio como fuerza revolucionaria, mística y viva. Todo lo que se encuentra en el texto son partes de la fundamentación de lo que será el indianismo y el pensamiento amáutico, ya que construye una nueva visión de lo que se entendía por indigenismo. Mariátegui, consideraba al indio desde un punto de vista vivo, su interés recaía en que se representaba la imagen de la movilización de masas, su mística en relación a su tierra y su modelo de producción ancestral de carácter comunista, que lo acercará a la construcción del mito de la “revolución socialista”. El amauta, trata de construir una nueva manera de pensar al indio y Reinaga lo comprendió. Mariátegui, es denominado por el escritor de *La revolución india* como el creador del “marxismo-indio” y extiende sus ideas en un sentido vitalista, universal y revolucionario en su pensamiento amáutico que avanza por el indianismo. De esta manera, podemos afirmar que la influencia de

Mariátegui fue decidora para Reinaga y que le ayudó para poder crear un movimiento desde una revisión heterodoxa y revolucionaria del mismo, concretando lo que luego será el "Partido indio de Bolivia", el cual avanzará hacia la senda de la liberación, conservara un voluntarismo de "guerra santa", se construirá de "sangre y fuego", y tendrá como finalidad el "poder o la muerte" mostrando su posición trágica ante el mundo.

## **Bibliografía**

MARIÁTEGUI, José Carlos. (1984): *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta.

\_\_\_\_\_ (2007): *Literatura y estética*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

\_\_\_\_\_ (1953) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago: Editorial Universitaria.

\_\_\_\_\_ (2018) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Barcelona: Red ediciones S.L.

\_\_\_\_\_ (2010) *Ideología y política*. Caracas: El Perro y la Rana.

MARX, Carlos - ENGELS, Federico. (1955): *Obras escogidas en dos tomos*. Moscú: Editorial Progreso.

REINAGA, Fausto. *Obras completas, V tomos*. (2014). La paz: Vicepresidencia del Estado plurinacional de Bolivia.

\_\_\_\_\_ (2001): *La revolución india*. La Paz: Ediciones Fundación Amauta "Fausto Reinaga".

\_\_\_\_\_ (1956): *Fran Tamayo y La Revolución Boliviana*. La Paz: Edición popular.

\_\_\_\_\_ (1984): *Europa prostituta asesina*. La Paz: Ediciones Comunidad Amautica Mundial.

\_\_\_\_\_ (1964): *El indio y el cholaje boliviano*: Ediciones PIAKK.

\_\_\_\_\_ (1884): *Sócrates y yo*. La paz: Ediciones Comunidad Amautica.

\_\_\_\_\_ (2014): *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional Boliviano

## LAS FUENTES FILOSÓFICAS ITALIANAS EN EL MARXISMO ABIERTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

**Joel Rojas Huaynates**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima-Perú

### **La experiencia italiana y la defensa del marxismo**

José Carlos Mariátegui, después de haber tenido una importante labor periodística, le fue concedido por el Estado peruano una beca a Italia. Esta experiencia italiana contribuyó para consolidar su formación teórica y política porque se involucró con la filosofía italiana a través de Antonio Ladriola y Benedetto Croce. La publicación de la correspondencia, editado por el italiano Antonio Melis, permitió enterarnos que Mariátegui tuvo conocimiento de la revista *L'Ordine Nuovo*, que fue dirigido por Antonio Gramsci.

Por otro lado, tenemos *Cartas de Italia* una publicación póstuma realizado por los hijos de Mariátegui, que consta de artículos publicados durante la experiencia italiana, específicamente entre 1920 y 1922. En esta publicación encontramos diversos artículos sobre los avatares políticos del Partido Socialista Italiano que posteriormente, en 1921, por medio de una escisión encabezado por Amadeo Bordiga y Antonio Gramsci se convierte en el Partido Comunista Italiano.

Algunas investigaciones<sup>1</sup> como la de Fernanda Beigel sostiene que “(d)os son los principales pilares del aprendizaje italiano que contribuyeron en la recepción del marxismo en Mariátegui y dejaron rastros luego en su acción peruana: el ordinovismo turinés y el editorialismo gobettiano” (Beigel 2005, 28), creo que esta apreciación de Beigel es solamente parcial porque además Croce y Sorel tuvo un

---

1 Para más detalles históricos sobre la experiencia italiana de Mariátegui véase el prólogo de Estuardo Núñez en *Cartas de Italia* y, también, “La formación de un revolucionario” de Malcom Silvers (1981) y “El marxismo de Mariátegui” de Robert Paris (1973).

fuerte impacto teórico en el pensador peruano como lo han mostrado Robert Paris y Hugo García Salvatecci. Sin embargo, no estamos de acuerdo con Paris que la lectura del marxismo haya sido filtrada por la filosofía italiana, pues Harry Vanden, en su investigación de la biblioteca personal de Mariátegui, ha demostrado que Mariátegui tuvo una lectura directa de Marx, Engels y Lenin. Por otro lado, no concordamos totalmente con Salvatecci porque su pretensión de asemejar Sorel con Mariátegui posee muchas limitaciones e interpretaciones forzadas. De todo lo dicho, este *marxismo abierto* de Mariátegui, a decir de Augusto Salazar Bondy, tuvo una asimilación de distintas tradiciones filosóficas a manera de una trama teórica que lo asimila, pero, como ha demostrado Raimundo Prado, no rechaza el núcleo duro del marxismo.

En los siguientes párrafos, desarrollaré la influencia filosófica italiana en la que se insertó Mariátegui, tendré como hilo conductor a Labriola para explicitar su debate con Sorel y Croce. Este filósofo francés mencionado se inserta en la trama teórica mariateguiana desde la tradición francesa propiamente, sino desde la tradición italiana como veremos en seguida.

Labriola, en *Memoria del manifiesto comunista*, propone un carácter científico del comunismo, pero a la vez tiene un distanciamiento con los positivistas<sup>22</sup>: “aceptamos de buen grado el predicado de científicos, siempre y cuando que con ello no se nos equipare a los positivistas, gentes poco gratas las más de las veces, que hacen de la ‘ciencia’ un monopolio” (Labriola 1961, 305). Esta postura es común en algunos teóricos del materialismo histórico que critican el aspecto abstracto de los positivistas, sino que le interesan un análisis histórico a partir de factores concretos para dar una interpretación sobre las relaciones reales de la vida social. La intención de Labriola es cuestionar los postulados metafísicos de los positivistas para apelar a que en el *Manifiesto comunista* ubicamos una filosofía de la historia donde se demuestra cómo la sociedad se descompondrá por la dinámica de sus fuerzas sociales:

En la doctrina del comunismo crítico, la sociedad toda descubre, en un momento de su desarrollo general, la causa de su marcha funesta, y en uno de sus recodos salientes del camino cobra conciencia de sí propia y comprende y proclama las leyes de su dinámica. Los pronósticos del Manifiesto no tienen nada que ver con ninguna fecha; no eran ninguna predicción ni ninguna

---

2 Augusto Comte propuso una filosofía de la historia en tres estadios: teológico, metafísico y positivo, cuyo parámetro es el desarrollo del intelecto. La meta final de la humanidad es la ciencia positiva donde los sabios tendrán el poder espiritual y los industriales el poder temporal.

profecía, sino simplemente se anticipaban a exponer la transformación orgánica de la sociedad (Labriola 1961, 324).

Ahora bien, habiéndose distanciado de las pretensiones metafísicas del positivismo, Labriola sostiene que esta transformación orgánica de la sociedad es causada por los cambios de la economía y, en este sentido, la dinámica de las fuerzas sociales es sin más la lucha de clases. Ya en este texto en homenaje a los 50 años del *Manifiesto comunista* (1895) vemos su adhesión al núcleo duro del marxismo. Por este motivo, más adelante, en *Del materialismo histórico. Dilucidación preliminar* (1896), Labriola sostiene que la moral y la ética son productos de las condiciones económicas de la sociedad, es decir, apuesta por el reduccionismo económico propio de la ortodoxia marxista:

Recomendar la moral a los hombres suponiendo o ignorando sus condiciones, fue hasta el presente la mira y el género de argumentación de todos los catequistas. Reconocer que estas condiciones son dadas por el circunstanciado ambiente social, he aquí los que los comunistas oponen a la utopía y a la hipocresía de los predicadores de la moral (Labriola 1945, p 175)

Por otro lado, Labriola si bien critica toda pretensión metafísica en torno al concepto de evolución, sin embargo no tiene la misma postura sobre el concepto de *progreso*: “si la ideología burguesa, reflejo de la tendencia a la unificación capitalista, ha proclamado el progreso del género humano, el materialismo histórico, ha descubierto que en la antítesis estuvo hasta ahora la causa de todo suceso histórico” (Labriola 1945, 205). El progreso, según Labriola, es comprendido como proceso histórico que mediante conflictos y luchas representan la antítesis frente a la perspectiva del capitalismo burgués.

A partir de estos primeros escritos Labriola ya era reconocido como un teórico del marxismo. En Francia, Sorel fundó en 1985 la revista *Devenir social* que tuvo como propósito promover y difundir el debate sobre el marxismo para eso contaba con el apoyo de Labriola y su discípulo Croce (Marini 2012 68). Por si fuera poco, Sorel escribirá el prefacio del libro *Ensayos sobre la concepción materialista de la historia*, que consta de los ensayos *Memoria del Manifiesto comunista* y *Del materialismo histórico. Dilucidación preliminar*. El distanciamiento de ambos se realiza porque Sorel tendía a una propuesta revisionista del marxismo ortodoxo. Por el contrario, Labriola asumía unas premisas principales del materialismo histórico como “concepto general de la vida y del mundo, de la crítica de la economía y de interpretación de la política del proletariado” (Marini 2012 69). Como venía ocurriendo en Alemania con el SPD (Partido socialdemocrático alemán) donde Eduard Bernstein se propuso hacer una serie de revisiones de

carácter reformista y electoral. Esto sucedió en Sorel que ya tenía diferencias con el marxismo ortodoxo y realiza unos artículos describiendo esa coyuntura como “la crisis del marxismo”, que tuvo una inmediata respuesta de Labriola. Posteriormente, en *Filosofía y socialismo*, Labriola debido a unos escritos de Croce<sup>3</sup> y Sorel en torno a Marx asume una defensa de la lectura ortodoxa del marxismo, así hace de conocimiento su relación intelectual con estos dos filósofos.

Ahora bien, mi propósito es ahondar en Croce porque éste tuvo una relación no solo teórica sino amical con Mariátegui<sup>4</sup>. Este filósofo italiano, en el prólogo de *Materialismo y economía marxista*, aclara que no fue un marxista y no hubo una conversión frente al marxismo como sostienen algunos críticos de la ortodoxia marxista como es el caso Labriola. Más bien, su propuesta busca “liberar el núcleo sano y realista del pensamiento de Marx, de los adornos metafísicos y literarios de su autor y de las exégesis y deducciones poco cautas de la escuela” (Croce 1942, 10). El materialismo histórico en Croce no es una filosofía de la historia sino un método de interpretación. Este cuestionamiento de Croce al materialismo histórico se opone, a manera de superación, contra la teología y la metafísica: “la vieja filosofía de la historia recibió un golpe mortal. Así nació, con un sentido casi de menosprecio y hostilidad la frase: ‘hacer filosofía de la historia’, para significar: hacer historia fantástica y artificiosa, y acaso también tendenciosa” (Croce 1942 21). Los positivistas “sin cortar el mal de raíz” siguen adoptando formas teológicas y metafísicas porque reducen conceptualmente el curso de la historia —entiéndase los diversos ámbitos de la realidad como la moral, el arte, el derecho, la ciencia, etcétera— a conceptos como evolución y desenvolvimiento:

El mal está en que el concepto de evolución en manos de los positivistas, a menudo mediante un traspaso demasiado fácil de la vacuidad formal que, sin embargo, es su verdad, para llenarse con un contenido muy semejante a los contenidos teológicos y metafísicos. Y baste como muestra, la casi religiosa

---

3 La amistad entre Croce y Sorel se siguió manteniendo. Incluso la correspondencia entre ambas fue publicada por la revista italiana *La Crítica*, cuyo director era Croce.

4 Mariátegui en *Defensa del marxismo* sostiene una máxima croceana —como veremos más adelante: “El materialismo histórico no es, precisamente, el materialismo metafísico o filosófico, ni es una Filosofía de la Historia, dejada atrás por el progreso científico. Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual” (Mariátegui 1981, 40). Por otro lado, Robert París sostiene que “(l)os azares de su biografía, su matrimonio con Anna Chiappe, hacen que Mariátegui se haya introducido cerca del filósofo Benedetto Croce, amigo de sus padres políticos” (París 1973, 9). Si bien es incuestionable la influencia de Croce, no obstante Mariátegui no es un croceano, sino que solo representa un recurso en la trama teórica del pensador peruano.

unción y veneración con que se oye hablar a los elementos democráticos del sagrado misterio de la *Evolución* (Croce 1942, 22).

Así mismo, Croce asume el rechazo de asumir el materialismo histórico como ley histórica que reduzcan los complejos y contingentes hechos históricos, como sostuvieron marxistas ortodoxos como Gueorgui Pléjanov. La pretensión de Croce es visitar la relación del marxismo con el hegelianismo cuya conclusión es: "La historia no es un proceso de la Idea, o sea de una realidad racional trascendente, sino un sistema de fuerzas: a la concepción trascendente se opondría la concepción inmanente" (Croce 1942, 24). Esta sustitución de la Idea como materia permite cuestionar las posturas teleológicas donde el concepto de progreso rige el curso de la humanidad como instancia trascendente —Walter Benjamín<sup>5</sup> continuaría a su manera este debate dentro del marxismo. Por tal motivo, el materialismo histórico no es la última y definitiva filosofía, sino que está en constante reformulación teórica por eso solo es un método que interpreta un contexto particular. Croce no solo cuestiona al positivismo, sino incluye a los marxistas que reducen la historia al factor económico como es el caso de Labriola. Por el contrario, el proceso histórico se desarrolla por una complejidad de fuerzas, por eso rechaza el materialismo histórico como teoría cerrada:

(e)l materialismo histórico surgió de la necesidad de percatarse de una determinada configuración social, no ya de un propósito de búsqueda de los factores de la vida histórica; y se constituyó en la cabeza de políticos y de revolucionarios, y no en la de fríos y pacientes sabios de biblioteca (Croce 1942, 33).

Por otro lado, Croce hace hincapié en lo contingente de los hechos históricos, pues estas determinaciones históricas entrelazan el materialismo histórico y el socialismo, despojándolos de residuos teleológicos. Croce toma como ejemplo la historia de la verdad en la ciencia que, a partir del materialismo histórico, tiende a visibilizar las condiciones de los descubrimientos científicos. Sin embargo, Croce no pretende caer en un relativismo ni en escepticismo, pues no se relativizan las verdades en las investigaciones históricas, sino se trata de explicitar las condiciones que determinaron esas verdades. No se trata de invalidar la teoría económica de Marx, sino presentarlas como inacabadas permitiendo así su peculiaridad en un contexto histórico diferente al de Marx. En suma, Croce propone cuatro observaciones al marxismo para continuar con su planteamiento como método:

---

5 Actualmente se realizan investigaciones sobre Benedetto Croce y Walter Benjamin, véase el artículo de Axel Körner: "The Experience of Time as Crisis. On Croce's and Benjamin's Concept of History", *Intellectual History Review*, 21(2) 151 - 169.

- a) La economía marxista no es una ciencia económica general, sino una economía sociológica comparativa.
- b) El materialismo histórico debe rechazar conceptos apriorísticos porque es un método de interpretación histórica.
- c) La imposibilidad deductiva del programa social marxista a partir de proposiciones científicas abstractas o, como lo denomina Croce, ciencia pura.
- d) El rechazo de una amoralidad o una antieticidad dentro del marxismo.

En esta disputa teórica, sobre la lectura de Marx de Labriola, Croce y Sorel, se inserta Mariátegui durante su llegada a Italia. Pero su aprendizaje no tuvo una "toma de postura" pasiva o acrítica, sino se apropiará de los recursos teóricos de este debate, de manera propositiva, para sostener su propia defensa del marxismo. Esta experiencia italiana le permitió a Mariátegui asimilar a Marx desde el tamiz del pensamiento idealista italiano de aquella época. En este sentido compartimos la sugerente del marxista argentino José Aricó:

Si Mariátegui pudo dar de la doctrina de Marx una interpretación tendencialmente antieconomicista y antidogmática en una época en que intentarla desde las filas comunistas era teóricamente inconcebible y políticamente peligrosa, sólo fue posible merced al peso decisivo que tuvo en su formación la tradición idealista italiana en su etapa de disolución provocada por la quiebra del estado liberal y el surgimiento de corrientes crocianas "de izquierda" y marxistas revolucionarias. Mariátegui leyó a Marx con el filtro del historicismo italiano y de su polémica contra toda visión trascendental, evolucionista y fatalista del desarrollo de las relaciones sociales, característica del marxismo de la II Internacional (Aricó 1980, XIV-XV).

En este sentido, Mariátegui como el mismo confeso ser un marxista convicto y confeso. Sin embargo, a partir de nuestro análisis, su obra se ubica dentro del *marxismo abierto* que no se distancia de algunas premisas del núcleo duro del marxismo, a saber, a) el análisis económico es el factor determinante de la historia, b) lo económico determina una superestructura de la sociedad y c) la lucha de clases es el motor de la historia (Sobrevilla 2012, 394-395).



MARXISMO, INTELLECTUALES Y DEBATES EN LA REVISTA BABEL:  
ENRIQUE ESPINOZA Y EL ITINERARIO DEL PENSAMIENTO  
DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI EN CHILE  
1939-1951

**Patricio Gutiérrez Donoso**<sup>1</sup>  
Universidad de Valparaíso Chile  
CEPIB. Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano UV

*"Todo rastro de iniciativa autónoma de parte de los grupos subalternos debería por consiguiente ser de valor inestimable para el historiador integral."*  
Antonio Gramsci.<sup>2</sup>

### **Enrique Espinoza la revista *Babel* y el marxismo**

Samuel Glusberg quien escribía con el seudónimo de Enrique Espinoza fue un destacado gestor cultural argentino que decide radicarse en Chile a partir de 1935, época que lo lleva a vincularse con la intelectualidad del periodo, reeditando la revista *Babel*, revista dedicada al análisis cultural y político, proyecto que presentó una mirada crítica del acontecer tanto internacional como nacional de los acontecimientos culturales sociales y políticos más relevantes del periodo 1939-1951.

Desde esta perspectiva es que la revista *Babel* es un interesante propuesta editorial que permite comprender las dinámicas y las fronteras entre lo teórico/

---

1 Académico y miembro del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso Chile. patricio.gutierrez@uv.cl. Partes del presente trabajo forma parte de otras publicaciones aparecidas en diferentes revistas especializadas.

2 Gramsci Antonio, "Introducción al estudio de la filosofía", *Cuadernos de la Cárcel*, N° 11, ERA, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1999, tomo. 4, pp. 317-318.

político y la crítica intelectual/cultural sobre un objeto de estudio en nuestro caso el marxismo, desplegando un análisis donde las fronteras no siempre son claras y definidas sino más bien difusas, movibles y diversas, en tal sentido analizar la revista *Babel* así como la figura de Samuel Glusberg y algunos escritores que participaron en ella tiene como desafío pensar el marxismo como proceso cultural en disputa.

Habría que señalar que Glusberg y sus amigos que iniciaron la segunda época de la revista *Babel* en su etapa chilena se posicionan en el ambiente cultural buscando leer las problemáticas europeas y su historia, desde la Revolución Rusa pasando por la Guerra Civil española y la centralidad del estalinismo en la cultura política de la izquierda, así como con el encuentro siempre problemático con la cultura política latinoamericana, en la perspectiva que su mirada no pasaba por reproducir un discurso partidario de dichos procesos, sino más bien buscaban una opinión que se sustentara en una independencia intelectual.

Desde esta perspectiva nos proponemos reconstruir algunas intervenciones de la revista *Babel* y su director Enrique Espinoza tratando demostrar el complejo camino por donde circulaban las disputas intelectuales, es decir a nuestro interés aquellas ideas que van a contra pelo de las visiones más generales entendidas como ideas hegemónicas tanto políticas como culturales de un periodo particular y para nuestro interés aquellas que tienen que ver con el marxismo, atendiendo que dichos debates se desarrollan a veces en pequeña disputas expresadas muchas de las veces por el trabajo intelectual de los sujetos que mediante sus proyectos editoriales tratan de desarrollar propuestas político-culturales emancipadoras.

Dichos debates y lecturas de intervención político/intelectual y en este caso de un "tipo de marxismo" que nos interesa rescatar dialogan con un conjunto de ideas que circulan en la sociabilidad chilena, las revistas y los sujetos que portan a través de sus escritos son algunos de los vehículos que van configurando un espacio en disputa y en este caso particular con los dogmatismos tanto políticos como culturales los que a veces nos pueden permitir ver la conexión de lo local con lo internacional en una dinámica de constante intercambio y no una mera recepción acrílicas de las ideas. "Las ideas son los seres más migratorios del mundo—escribe Horacio Tarcus— sin embargo las ideas no viajan solas sino a través de los sujetos que son sus portadores; se transmiten por tradición oral pero también se fijan por medio de sus soportes materiales favoritos (libros, folletos, revistas, periódicos, etc.)."<sup>3</sup>

---

3 Tarcus Horacio, *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores y científicos*, Siglo veintiuno editores, Argentina, 2007. p. 32.

Las lecturas que coloca en juego entonces la revista *Babel* en sus escritos, pensamos que en ella se desarrolló algo más que una simple lectura del marxismo lo que percibimos para el escenario local es de estar presente ante una interpretación que pretende enfrentar mediante sus escritos en el campo cultural una perspectiva que critica los dogmatismos y las ortodoxias, especialmente las representadas por el estalinismo tratando de proponer nuevos caminos y vínculos para mirar la sociedad. Desde esta intuición el despliegue de las ideas y ensayos de la revista *Babel* en el escenario nacional, pueden develar el debate intelectual que se generaba en las izquierdas en torno al marxismo entendido como “ciencia” del cual se pensaba el acaecer social.

Es así que frente a esta manera de repensar la significación cultural de *Babel*, estamos entonces, frente a una manera de poner en cuestión, de reflexionar y de reelaborar las formas por las cuales se había desarrollado el marxismo a través de los cánones de la Segunda internacional, socialista o socialdemócrata y luego, de la Tercera internacional Soviética especialmente, donde se imponía en los horizontes político/culturales un perspectiva de análisis que emanaba de un centro de producción que enaltecía o descalificaba a unos y otros, si se estaba cerca o lejos de dichos mandatos, es así, hay que decirlo también que si bien *Babel* no es una revista de teoría y política marxista nos sirve para pensar un proceso cultural e intelectual de un editor que como Glusberg tomo una posición primero ética antes que política para tratar de comprender la sociedad, en este sentido nos recuerda Jaime Massardo que:

El estilo de *Babel* nos ofrece un discurso que entrega una determinada manera de ver la sociedad y, en ella, el tácito estímulo para ir tejiendo una cultura política. Un estilo aquí se desplaza de la sensibilidad (estética) a la sensibilidad (política). Ni la escritura de Glusberg, ni la de ninguno de sus amigos es neutra [...] *Babel* representa la utopía del entendimiento de la raza humana y ello requiere claridad, simpleza, concreción, una forma directa<sup>4</sup>.

### **La revista *Babel* en su etapa chilena**

Recorrer las páginas *Babel*, es entrar en unas de las mejores revistas culturales de mediados del siglo XX chileno, *Babel*<sup>5</sup> es producto de la voluntad de Samuel

---

4 Massardo, Jaime, “El lugar de Samuel Glusberg en la cultura Política de la sociabilidad popular chilena”, *Babel revista de arte y critica* (selección y reedición de textos), Lom, ediciones/consejo Nacional de la cultura Artes, 2011, Santiago de Chile, Vol. 5, p. 23.

5 Samuel Glusberg se había convertido, a los veinte años, no sólo en el difusor de los nuevos valores

Glusberg conocido en el ambiente literario con el seudónimo de Enrique Espinoza.<sup>6</sup> Glusberg nació en Kischinev el 25 julio de 1898, fue el segundo de los seis hermanos que sobrevivió a las penosas condiciones en su Rusia natal. Su padre el rabino Ben Sión Glusberg tomó la decisión de emigrar con su familia después de los pogroms que se habían desatado contra la población judía en 1905.

De su llegada a la Argentina motivado por sus tempranas inquietudes literarias y animadas por una pasión febril por conocer y divulgar que lo acompañó toda su vida, Glusberg mostraba su destino de editor<sup>7</sup>. Su proyecto más significativo y que lo llevó a conectarse con la intelectualidad literaria, política y humanista del mundo, fue su revista *Babel*, la que fue editada en os momentos, su primera época vio la luz en Argentina, Buenos Aires entre 1921-1929, la segunda época nació en Santiago de Chile entre los años 1939-1951, esta última se logró constituir durante más de una década de vida, de acuerdo con una opinión tan autorizada como la de Armando Uribe, en "la mejor revista cultural que haya habido en Chile".<sup>88</sup> Glusberg se convirtió así en uno de los más destacados promotores culturales de las letras y la crítica político intelectual en nuestro país.

*Babel* en su primera época nacida en abril de 1921 en Buenos Aires como señalamos, se distinguía de las demás revistas fundamentalmente por la gran cantidad de colaboradores que reunía en sus páginas. En sus 31 números porteños congregó a casi todos los protagonistas culturales del periodo, donde se puede

---

literarios, sino también en el editor preferencial de sus maestros Leopoldo Lugones, Horacio Quiroga, Arturo Capdevila, Gabriela Mistral, entre otros, sino que también Glusberg contribuyó, como pocos, a mejorar y dignificar las ediciones argentinas, a poco de la aparición de Cuadernos Americanos, su editorial *Babel* lanza sus primeras publicaciones. B.A.B.E.L hace alusión a la sigla Biblioteca Argentina de Buenas Ediciones Literarias. Cfr. Tarcus, Horacio, *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*, El Cielo Por Asalto, Argentina, Buenos Aires, 2001.

6 Señala Ernesto Montenegro sobre el seudónimo de Samuel Glusberg "que las grandes amistades espirituales de Glusberg de donde se identificaba, se hallaban repartidas por todos los climas y todos los tiempos. Algunos databan nada menos que del siglo diecisiete y ligaban íntimamente a un vecino medio español de Ámsterdam, de nombre Benedicto Espinoza. Otro de sus padrinos había nacido más allá del Rhin, vivió sus mejores años en París y supo reír con risa profundamente teutónica y mefistofélica hasta en el lecho de la agonía: se llamó Enrique Heine. De ellos heredó nombre y apelativo, junto con otros dones menos formales, tales como su independencia crítica y su encono mordaz contra el filisteísmo". Cfr. Montenegro Ernesto, "Responso por *Babel*", in: *Babel revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, año xii, vol. xiv, nº60, cuarto trimestre, 1951, p. 161.

7 Tarcus, Horacio, *Mariátegui en la Argentina...*, op. cit., p. 30.

8 Uribe Armando, presentación a Manuel Rojas, / José Santos González Vera, *Letras anarquistas. Artículos periodísticos y otros escritos inéditos*, compilación de Carmen Soria, *Planeta*, Santiago de Chile 2005, p. 5.

leer autores como Leopoldo Lugones y Ricardo Rojas, pasando por Horacio Quiroga, José Ingenieros y Roberto Arlt, hasta Luís Franco, Alberto Gerchunoff, así como también sus amigos epistolares José Ingenieros, Rafael A. Arrieta, Benito Lynch y Gabriela Mistral.<sup>9</sup>

*Babel* Luego de florecer y dar sus mejores frutos en Buenos Aires, su editor, inicia su peregrinaje por las pampas argentinas para sortear la cordillera de los Andes e instalarse en la capital chilena. Son los años ulteriores a la caída de Hipólito Yrigoyen, cuando la crisis del capitalismo golpea brutalmente América Latina, Espinoza comienza cada verano a viajar a Chile. En enero de 1935 regresa nuevamente esta vez para quedarse y contraer matrimonio con su prima Catalina Telesnik *la Catita* la hija de su tío Félix —aquel que en su infancia le obsequiara libros de Emilio Salgari y que se había instalado tiempo antes en Chile—, a la que el año anterior le había dedicado su poema *Ruth y Noemí*.

Glusberg inicia su estadía en este lado de la cordillera tomando partido por la República Española, publicando en 1936, *Chicos de España* y al año siguiente, *Compañeros de viaje* 1937.<sup>10</sup> Es así como se integra al mundo cultural santiaguino donde lo reciben Mariano Latorre, Domingo Melfi, Joaquín Edwards Bello y José Santos Gonzáles Vera, quien recuerda a Glusberg como:

Un joven delgadito, de aspecto endeble, más bien alto, encorvado ligeramente, de cabellera negra y ensortijada de cejas tan pobladas que para contenerlas usaba anteojos; de mirada inquisidora, boca grande de labios gruesos, rasgos que invitaban a pensar en que sus remotos antepasados, primos directos de Jesucristo, fueron al África y simpatizaron con sus moradores.<sup>11</sup>

Organizada desde la personalidad de Glusberg, editada por Nascimento, *Babel revista de arte y crítica*, inicia su segunda época en territorio chileno,<sup>12</sup> su Director va a firmar sus artículos con el seudónimo de Enrique Espinoza como señalamos, lo acompaña en dicha empresa el republicano español Mauricio Amster<sup>13</sup> quien

9 Moroni, Delfina, "De Un Lado Y Del Otro La Revista Babel de Samuel Glusberg", in: Mapocho, revista de Humanidades, Santiago de Chile, N° 71, primer semestre, 2012, pp. 103-112.

10 Cfr. Massardo Jaime, "Los tiempos de la revista Babel", *Babel*, revista de arte y crítica, Lom, n° 1 Santiago de Chile, 2008.

11 Gonzáles Vera José Santos, *Algunos*, Nascimento, Santiago de Chile, 1967, pp. 34-35.

12 *Babel* se declara continuadora de su primera época en Buenos Aires, dato no menor a la hora de pensar en los vínculos intelectuales con la nación Argentina.

13 Cfr. Manuel Allard José y Reyes Francisca, "Mauricio Amster, tipógrafo, 1907-1980", en: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-82881.html>, consultado septiembre 2017.

dirige la tipografía y modelaba cada entrega así como también actuaba como tesorero de la misma. Enrique Espinoza además de dirigir la imprenta, corrige pruebas, busca originales, escribe los sobres y manda por adelantado a fabricar el papel, tareas que sobrepasaban su rol de editor convirtiéndolo en un gestor administrativo y cultural de su revista.<sup>14</sup>

*Babel* es una pequeña revista de *arte y crítica* —reza su presentación chilena— “*Babel* anhela mantener vivo el sentimiento de libertad, estimando que el hombre debe ser la medida de todo”. Su contribución a la cultura en general está patente en ensayos, relatos y poemas, y en los juicios que acerca de los mejores libros americanos inserta en cada número. La colaboración de autores internacionales es inédita los ensayos de escritores norteamericanos, franceses, ingleses, rusos, alemanes, se traducen especialmente, autorizados por los mismos.

Aunque en escala modesta, *Babel* circula por todos los países americanos y no falta en ninguno de las grandes bibliotecas y universidades del continente. Aparece cada bimestre, en volúmenes de 48 a 64 páginas, como revista de suscriptores sólo está en venta en pocas librerías, “su deseo es establecer relaciones directas con cuantos la honran leyéndola”.<sup>15</sup>

Desde su primer número, mayo de 1939, Espinoza y el comité asesor constituido por Manuel Rojas, Luis Franco, José Santos González Vera, Laín Díez y Mauricio Amster, parece asignarse una misión y trazar una estrategia, *Babel* iniciaba sus publicaciones en los años del Frente Popular chileno, de la tragedia de la Guerra Civil Española, de la consolidación del estalinismo en la Unión Soviética, de la Segunda Guerra Mundial y, pronto, de los inicios de la Guerra Fría.

Las interpretaciones que *Babel* elabora de estos acontecimientos no se identifican sin embargo en ningún momento con algunas de las grandes tendencias explicativas predominantes en el período. Ni la política *Frentista*, ni la lógica de *Bloques* parecen seducir la sensibilidad de Glusberg y sus amigos, los que dedican sus esfuerzos de difusión de una interpretación social que no se enmarcara en las propuestas por los partidos políticos de la época, señala Glusberg “oí hablar de socialismo desde muy niño. Me tuve por tal siempre. Escuché a muchos oradores socialistas...”<sup>16</sup>

---

14 José Santos Gonzáles Vera, *Algunos...*, op., cit., p. 52.

15 Separata de *Babel, revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, nº 28, 1945 (no paginada)

16 Enrique Espinoza, citado en José Santos González Vera, *Algunos*, Nascimento, Chile, Santiago, 1967, p.38.

Resulta entonces que las tendencias que encontramos en *Babel* expresan lecturas de la sociedad donde las defensas de sus ideas se realizan desde el Humanismo marxista de Rodolfo Mondolfo, del marxismo latinoamericano de José Carlos Mariátegui, el liberalismo de Piero Gobetti, pasando por su defensa de León Trotski, entre muchos otros intelectuales del periodo, componente ideológico que tenía como centro la defensa a la libertad en su sentido más amplio (Estético, Político, Cultural).

Resalta así en esta perspectiva que el tratamiento que por ejemplo le asigna *Babel* al proceso que vive la Unión Soviética, considerándolo como el centro ideológico del dogma totalitario, dedicara un número especial a dicho proceso.<sup>17</sup> A propósito Víctor Seger escribe en *Babel* un artículo denominado *La Tragedia de los Escritores Soviéticos* discutiendo las condiciones de opresión del trabajo del escritor, señala Seger:

No se ha escrito aun la historia de la masacre de los escritores soviéticos entre 1936 y 1939. ¿Qué editor, qué revista acogería tal relato? Todo ha sucedido entre tinieblas; por lo tanto, éste sólo podrá ser fragmentario [...] -agrega Serge- un amigo que era uno de los escritores más notables de la generación revolucionaria, me decía en Moscú 'Nuestra conciencia de escritor soviéticos es muy distinta de los hombres de letras de Occidente. Ninguno de nosotros escapa a la angustia de una ejecución posible'.<sup>18</sup>

Sin duda resulta paradójico que la crítica al proceso Soviético en la edición del número 48 con fecha noviembre/diciembre de 1948, no hiciera referencia a la "ley Maldita" publicada en el diario oficial en octubre del mismo año en Chile. En 1948 el presidente Gabriel González Videla -a quien Neruda había escrito el poema *El pueblo lo llama Gabriel* durante la campaña electoral- impone la Ley de Defensa Permanente de la Democracia, ley nacida bajo el signo de la Guerra Fría y el anticomunismo macartista imperante en Estados Unidos, declaraba la ilegalidad del Partido Comunista chileno, así como una serie de restricciones a las libertades individuales, sindicales y de prensa, comenzando una persecución de todos los comunista y grupos de izquierda, el caso más notable es la que afecta al poeta Pablo Neruda quien se vio en la obligación de pasar a la clandestinidad

---

17 El número 48 de *Babel*, está completamente dedicado a la crítica cultural del proceso soviético. Cfr., *Babel revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, año ix, vol. xi, nº 48, noviembre / diciembre de 1948.

18 Serge Victor, "La Tragedia de los Escritores Soviéticos", *Babel revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, año ix, vol. xi, nº 48, noviembre / diciembre de 1948.

y atravesar la cordillera de los Andes para escapar a la persecución llevándolo al exilio del cual solo podrá regresar a Chile en 1952.<sup>19</sup>

Desde esta perspectiva se va construyendo en la revista *Babel* una crítica a los procesos políticos culturales internacionales, siempre y cuando estos afectaran los ideales que promoviera Glusberg “la libertad, las nuevas formas de entendimiento social, la unidad de la raza humana, la ética, la relación del individuo con la sociedad”<sup>20</sup>, horizontes que se diluye o enmudecen en la contingencia diaria de la política nacional donde muchos de esos “valores” eran atacados por los gobiernos de turnos. Sin embargo Espinoza no dejaba de proclamar su interés por Marx pero no por las vertientes políticas partidistas que de sus pensamientos se desprendieron de su obra:

Por nuestra formación exclusivamente literaria en los años decisivos -señala Espinoza- nosotros no hemos pertenecido a lo largo de un cuarto de siglo a ningún círculo marxista, sin dejar de interesarnos muchas veces en varios y fundamentales aspectos del marxismo, injustamente desdeñados por la crítica oficiosa. Tampoco hemos pertenecido jamás a ninguna de las fracciones en que se dividen los partidarios políticos de León Trotsky.<sup>21</sup>

Desde esta perspectiva *Babel* “meditación para meditadores”<sup>22</sup> abre las fronteras a través de sus páginas a la “polémica esclarecedora”<sup>23</sup> este criterio declaratorio expresado en su primer número construye un espacio cultural que permite convivir diríamos intelectualmente a diferentes autores incluso en posiciones ideológicas contrarias, valga recordar algunos como Hannah Arendt, Bergson, Nietzsche, así como escritos de Karl Marx, Proudhon, Lenin. Nicolas Bujarin, León Trotsky entre otros, configurando una diversidad de posiciones una especie de búsqueda intelectual que permita ir construyendo un camino que no

---

19 Cfr. Ministerio del Interior, Ley de defensa Permanente de la Democracia, diario oficial, Santiago de Chile, 1948, en: Memoria Chilena, <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-72690.html>, también ver: Salazar Gabriel y Pinto julio, *Historia de Chile Contemporáneo*, Lom, Chile, Santiago 1999. (especialmente vol. 1)

20 Enrique Espinoza, citado en José Santos González Vera, *Algunos...*, op., cit., p.53

21 Glusberg señala que “frente al trato inhumano que las grandes democracias dieron a Trotsky en el destierro, al negarle, con la sola excepción de México, el derecho de asilo que tan abiertamente brindan a los rusos blancos, no escatimamos en reconocerle su magnífica entereza moral”. Enrique Espinoza, “Patología de la Regeneración”, in: *Babel revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, año xi, vol. xii, nº 50, 1949, p. 126.

22 González Vera José Santos, *Algunos*, segunda edición, Santiago de Chile, Nascimento, 1967, p. 55.

23 Enrique Espinoza, “Resurrección y Símbolo”, *Babel revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, vol. 1, nº1, mayo 1939, p. 1.



esté direccionado por ninguna posición en particular, donde la libertad sea lo central dirá Enrique Espinoza citando a Rosa Luxemburgo:

La libertad solo para los partidos del gobierno, para los miembros de un partido, por numerosos que sean, no es la libertad. *La libertad es siempre la libertad del que piensa de otro modo.* Y esto, no por fanatismo de la "justicia", sino porque todo lo que hay de instructivo, saludable y purificador en la libertad política, tiende a ello y pierde su eficacia cuando la libertad se vuelve un privilegio.<sup>24</sup>

*Babel* "dispuesta a comunicar su mensaje individual",<sup>25</sup> asume posiciones de crítica cultural, frente a las tendencias totalitarias particularmente en el arte y la literatura, afirmaciones que buscaban en lo general "mantener vivo el sentimiento de libertad estimando que el hombre debe ser la medida de todo".<sup>26</sup> Sin duda, acotará Espinoza desde *Babel*.

No es un secreto para el que ha seguido la trayectoria de *Babel* en Chile. Tres o cuatro constantes, para decirlo de algún modo, singularizan de antiguo nuestro empeño. 1º Pasado inmediato utilizable cada vez que incrementa un propósito actual. 2º Defensa de la independencia política que corresponde asimismo a la independencia intelectual. 3º Norma estética, en vez de sectaria, en todo, afín de imponer respeto al propio enemigo. Y 4º España, la España negra, como herida que apenas cicatriza.<sup>27</sup>

De esta manera a través de Glusberg y sus colaboradores, *Babel* va construyendo una posición que critica las visiones totalitarias tanto de la política en general como de la cultura en particular, eso pasa por reconocer y valor las ideas propias primero y universales después, "libres de prejuicios, como buenos americanos, haremos naturalmente lugar a la polémica esclarecedora, seguros de que para tener razón no es preciso de ningún modo cortar la cabeza al adversario"<sup>28</sup> y justamente el horizonte donde se encuentra su antítesis de su proyecto de "polémica

---

24 Rosa Luxemburgo citado en Espinoza Enrique, "El Fantasma Mete Ahora Miedo en América", *Babel revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, año xi, vol. xii, nº 44, marzo/abril 1948, pp.98-102. (cursivas nuestra)

25 *Ibíd.*

26 Enrique Espinoza, "Presentación", in: *Babel revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, nº 26, marzo/abril de 1945.

27 Enrique Espinoza, "Babel cumple 10 años de vida", in: *Babel revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, xi, vol. xii, nº 50, segundo trimestre, año 1949, p. 70

28 Enrique Espinoza, "Resurrección y Símbolo", *op. cit.*, p. 1.

esclarecedora"<sup>29</sup> eran las políticas promovidas por el Fascismo particularmente español, pero también por el comunismo Soviético, escribe a propósito Divid Spit en las páginas de la revista *Babel*:

En ninguna esfera resulta más patente la abdicación comunista de los principios izquierdistas que en la esfera intelectual. En la Unión Soviética, el conjunto del pensamiento que llamamos comunismo ha llegado a ser una teología para ser aceptada en todos sus detalles y cuyo examen es inadmisibile. Ahí está la Biblia que contiene el antiguo testamento de Marx y Engels y el nuevo testamento de Lenin. Ahí están los grandes pontífices-Stalin y el Politburó- para interpretar la Biblia, y ahí están los inquisidores prontos para castigar a aquellos que se desvían de la senda recta y para colocar sus libros y sus teorías en el Índice Soviético. Trátese de una doctrina política o de un análisis económico, de arquitectura o de biología, de una composición musical o de literatura, la conformidad con la posición del Partido Comunista es requisito indispensable para sobrevivir.<sup>30</sup>

Entre los variados y fundamentales aspectos del marxismo que interesan a *Babel* va instalándose, sin embargo, cada vez con mayor nitidez, un lineamiento que se transformará en elemento articulador de su producción, es decir una constante crítica a las posiciones totalitarias, burocráticas e inquisitoriales que buscan perseguir el pensamiento libre, en este sentido escribe Espinoza:

...basta un simple vistazo al ideario de la revolución Rusa para convencerse hasta qué punto el procedimiento policiaco de la burocracia stalinista contradice la enseñanza verdaderamente humanista de Marx y Engels. Engels no se cansó nunca de invocar el ejemplo de la primera y única República inglesa, citando especialmente a Milton como el más grande defensor de la libertad de pensamiento. La célebre Aeropagítica del poeta contiene por cierto más de un párrafo aplicable hoy a Stalin y sus epígonos [...] Toda revolución digna de tal nombre ha contribuido, al principio por lo menos, a ensanchar en área del libre desarrollando de la personalidad humana. Basta para verificarlo en número elevado de hombres del pueblo que tras un movimiento emancipador alcanzando posiciones descollantes [...] Sin embargo la revolución se ha convertido en la nueva inquisición....<sup>31</sup>

---

29 *Ibíd.*

30 Spit Divid, "Los comunistas y la izquierda", in: *Babel revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, año xii, vol. xiv, nº 57, primer trimestre, 1951. p. 27.

31 Espinosa Enrique, "Crisis del pensamiento en la URSS", *Babel revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, Santiago de Chile, año ix, vol. xi, nº 48, noviembre / diciembre de 1948, pp. 305-306

Estas posturas críticas diversas incluso contradictorias de pensadores instaladas en la revista lo vemos también entre los escritores de literatura y poesía, por ejemplo un autor como Leopoldo Lugones quien promovió un nacionalismo cultural y antiliberal<sup>32</sup> que podría ser ubicado en el ala conservadora incluso reaccionaria del pensamiento, tiene sin embargo un espacio en *Babel*, sus escritos y su valor estético a los ojos de Espinoza era de un valor inestimable para él y más allá de sus posiciones políticas y culturales su obra merecían ser difundidas.

Estas miradas que venimos construyendo con respecto al proyecto cultural e intelectual de la revista *Babel* también tuvieron su correlato por el lado de los silencios en el ambiente cultural chileno. Espinoza y sus colaboradores articularon una crítica contra todas las posturas totalitaria y sus proyectos culturales que encarnaban, en particular “el realismo socialista” representado en el ámbito local por la “generación del 38” donde sus autores construyen novelas y prosas realistas que exponían las opresiones, angustias y condiciones del pueblo en ese complejo proceso de transformación político social que comienza con el auge y caída de la oligarquía chilena, dichos autores denunciaban en sus obras las problemáticas sociales. Autores como Nicomedes Guzmán (1914-1964), Volodia Teitelboim (1916-2008), Carlos Droguett (1912-1996) no tuvieron cabida en la revista, así como tampoco reseñas de sus producciones, no es menor que muchos de aquellos escritores eran militantes del partido comunista chileno y en este caso representante para *Babel* de los comunistas soviéticos en el ámbito local.

A propósito escribe –James Farroll en *Babel*- hoy como entonces los literatos tratan de meter de contrabando la ideología en la literatura. “Contrabando” es aquí una palabra insustituible. Se pretende hacer pensar, discutir y educar al pueblo sobre los problemas más serios que afronta el hombre, de una manera indirecta, oblicua, si se quiere y hasta causal. En lugar de discutir cuestiones como socialismo y comunismo, democracia y fascismo, en términos adecuados a estos problemas quieren pasar de contrabando el desarrollo de tales ideas en novelas, poemas, crítica teatrales, reseñas bibliográficas, discursos banquete u obras que se titulan ensayos literarios. No dudo en caracterizar esas conductas como frívola.<sup>33</sup>

32 Bustelo Natalia, “La figura política de Leopoldo Lugones en los años veinte” en: *Papeles de trabajo*. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Consultado marzo del 2018 en: [http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/05\\_8\\_NBusteloLafigurapoliticadeLugones.pdf](http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/05_8_NBusteloLafigurapoliticadeLugones.pdf)

33 Farroll James, “Literatura e Ideología”, in: *Babel revista de arte y Crítica*, Santiago de Chile, vol. iv, nº 22, 1944, p. 37.

Como venimos referenciando en estas miradas de crítica intelectuales presentes en la revista tanto de Espinoza como los de sus amigos de ruta subyacen en ellas una interpretación de Marx, pero digamos que su comprensión no se trata de un Enrique Espinoza marxista y menos aún de una postura militante de algún tipo de miembros de partidos políticos de izquierda, más bien Espinoza y sus convocados a escribir trataban de rescatar un Marx que expresara sus reflexiones más humanas, las que tienes que ver con la amistad, la sociedad, la crítica literaria, la crítica social y no la doctrina teleología de un marxismo positivista, del cual lo habían convertido sus “discípulos”, por lo demás Espinoza cita a Marx señalando que él se adelantó a escribirle a un amigo; “yo no soy marxista (Je ne suis pas marxiste)”<sup>34</sup> buscando separar la obra de Marx de sus intérpretes, idea que a Espinoza le parecía fundamental rescatar.

Las cualidades humanas que se quieren rescatar en *Babel* de Marx, en oposición a esas del dogmatismo promovidas por el estalinismo las encuentran principalmente en el biógrafo del pensador de Tréveris, Franz Mehring del cual Espinoza no dudaba en citar como epígrafes en sus ensayos, a propósito se puede destacar el siguiente: “la amistad que unía a Marx y Engels estaba libre de cualquier fondo de miseria humana; cuando más se entretejían sus ideas y su obra, más resaltaba la personalidad de cada uno de ellos”<sup>35</sup> dimensión que le permitía diferenciar a los precursores del Materialismo Histórico de aquellos promulgadores que reducían su pensamiento en una simple doctrina teleológica. En esta perspectiva para Espinoza;

No es la *Sagrada Familia*, ni *La Ideología alemana*, ni siquiera el célebre *Manifiesto* donde hay que buscar la clave de aquel entusiasta entendimiento, sino en la espontáneas Correspondencia establecida en Marx y Engels a partir de septiembre de 1844 [...] -donde se puede encontrar- una sucinta historia de las relaciones personales e ideológicas entre Marx y Engels, un verdadero índice de lo que ambos pensaron sobre algunos de los hombres y acontecimientos más destacados de su tiempo.<sup>36</sup>

En esta perspectiva la mirada que propone *Babel* sobre la Revolución Rusa de Octubre estará marcada por una perspectiva de una revolución traicionada

---

34 Espinoza Enrique, “Patología de la Regeneración”, in: *Babel revista de arte y Crítica*, Santiago de Chile, nº50, segundo trimestre, 1949, p. 128.

35 Espinoza Enrique, “Centenario de una amistad ejemplar”, in: *Babel revista de arte y Crítica*, Santiago de Chile, vol. v, nº 23, 1944, pp. 65-68.

36 *Ibidem.*, p. 66.

devenida en totalitarismo, sin embargo rescata la primera etapa heroica de la revolución el periodo que fue dirigido por Lenin que luego de su muerte se desatara un enfrentamiento por el poder entre Stalin y Trosky del cual *Babel* y particularmente Espinoza tomara partido por este último, posición más bien humanitaria producto de su persecución más que una adscripción política de sus ideas.

Por un lado –señala Espinoza-, los burócratas envejecidos del Kremlin con el ‘genial’ Stalin como ícono, adorando en apariencia el cuerpo inerte del caudillo expuesto en la Plaza Roja de Moscú. Por el otro, un núcleo de jóvenes revolucionarios consecuentes, dirigidos por León Trotski, oponiéndose a la dictadura personalista del astuto Secretario general del Partido bolchevique en nombre del proletariado. Este formidable duelo, en la acepción militante y polémica de la palabra, conduce poco a poco al suicidio, la humillación, el destierro y la matanza de cuantos fueron sus colaboradores íntimos de Lenin.<sup>37</sup>

A la muerte de Gorki- agrega en otro registro Espinoza- la burocracia ensoberbecida no encuentra ya obstáculo alguno para eliminar a los teóricos como Riazánov, hombres de teatro como Meyerhold, y de ciencias como Vavílov -exclama Espinoza- “¡En eso, ay, vine a parar el humanismo socialista proclamado en el primer congreso de escritores intelectuales reunidos en Moscú bajo enormes retratos de Shkespeare, Cervantes y Heine!”<sup>38</sup> El proceso político que vivía la URSS de la década de 1930 y sobre todo con el dominio que ejerció Stalin consolida un punto de inflexión que bajo la mira de *Babel* borra una vertiente de justicia e igualdad que prometía el inicio de la Revolución de Octubre que bajo “el procedimiento policiaco de la burocracia estaliniana contradice la enseñanza verdaderamente humanista de Marx y Engels.”<sup>39</sup>

Frente a estas ideas que venimos expresando donde se observa una mirada que pone el acento en las condiciones humanistas más que políticas de comprensión del marxismo que incluye por supuesto una crítica cultural a la URSS es que la revista *Babel* resalta la figura de algunos intelectuales que mediante su obra y sus ideas presentan un marxismo más bien crítico contra las miradas teleológicas positivistas y que dentro del campo político de la década de 1930

37 Espinoza Enrique, “Los escritores frente a León Trotsky”, in: *Babel revista de arte y Crítica*, Santiago de Chile, año xx, vol. ii, nº 15-16, enero/abril 1944, p. 131.

38 Espinoza Enrique, “Crisis del pensamiento en la URSS”, in: *Babel revista de arte y Crítica*, Santiago de Chile, año ix, vol. xi, nº 48, enero/abril 1948, p. 304.

39 *Ibíd.*

fueron representadas como heréticas frente a los ortodoxos representados por los lineamientos políticos de la URSS promovía para el mundo, es en el marco de este panorama que resalta la figura de José Carlos Mariátegui y Rodolfo Mondolfo como aquellos representante de un Humanismo Marxista.

### **Mariátegui en *Babel***

Entre las figuras que se reconocen dentro de la lectura de Marx y el marxismo, en la perspectiva que se aleja de la ortodoxia de la Unión Soviética, resalta la presencia en *Babel* de la figura de José Carlos Mariátegui <sup>40</sup> "tal vez el mayor intelectual latinoamericano de nuestro siglo". <sup>41</sup> El marxismo que adopta el Amauta y que se convierte en lazo comunicante con *Babel* mediante una cultivada amistad epistolar con Espinoza, <sup>42</sup> lo "podríamos llamar comprometida pero a la vez conscientemente herética". <sup>43</sup> Mariátegui "rechazó su interpretación dogmática; se declaró a favor de la Revolución de Octubre pero no a favor de su repetición ahistórica". <sup>44</sup> Y es justamente en *El Mensaje al Congreso Obrero*, que Mariátegui señala:

El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, igual para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades.<sup>45</sup>

---

40 Cfr. Flores Galindo, Alberto, *La Agonía de Mariátegui*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, Perú, tercera edición, 1989. Especialmente primera parte, "La Polémica con la komintern".

41 Melis, Antonio "J.C. Mariátegui, primer marxista de América", ("J.C. Mariátegui, primo marxista d'America", in: *Critica marxista*, nº 2, Roma, marzo-abril, 1967, pp. 132-157), in: Vv. Aa., *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, segunda edición, selección y prólogo de José Aricó, México, Cuadernos de *Pasado y Presente*, nº 60, 1979, p. 201.

42 Cfr. *Correspondencia (1915-1930)*, José Carlos Mariátegui, *Introducción, compilación y notas de Antonio Melis*, Lima, Amauta, 1984. Samuel Glusberg mantiene una intensa correspondencia con Mariátegui a fines de la década de 1920 hasta la muerte del amauta, acaecida en abril de 1930.

43 Vargas Lozano Gabriel, "El marxismo herético de José Carlos Mariátegui", in: Weinberg, Liliana, Melgar, Ricardo, Editores, *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*, Cuadernos de Cuadernos, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2000, p. 158.

44 *Ibidem.*, p. 158.

45 "Mensaje al Congreso Obrero" Amauta, nº5, año ii, enero de 1927, pp. 35-36, Publicado con motivo del segundo Congreso Obrero de Lima, in: José Carlos Mariátegui, *Ideología y Política*, Amauta, séptima edición, Lima 1975, p. 111.

La manera de enfrentar la realidad social en Mariátegui, va estar tensionada por la manera de comprender su entorno, bajo la premisa que no se pueden asumir a priori teóricos absolutos y en la cual ninguna investigación puede dar cuenta de la realidad en su totalidad, por consiguiente no se trata de aplicar un *método* o una *teoría*, esta debe ser constantemente contrastada con la realidad, a través de este enfrentamiento se fortalece o se desechan las concepciones teóricas -agrega Mariátegui- "volveré a estos temas cuantas veces me lo indique el curso de mi investigación y mi polémica",<sup>46</sup> por tales motivos, su obra, "trata de toda una línea de pensamiento que reivindica una concepción activa y creadora de la realidad".<sup>47</sup>

El marxismo del cual se nutre Mariátegui<sup>48</sup> lo realiza "con el filtro del historicismo italiano y de su polémica contra toda visión trascendental, evolucionista y fatalista del desarrollo de las relaciones sociales, características del marxismo de la II Internacional"; es una mirada radicalmente historicista,<sup>49</sup> su estadía en Europa y sobre todo en Italia -escribe Antonio Melis- donde se marca un hito para Mariátegui en su formación política y cultural conoce a Croce, a Gobetti, a Gramsci, a Nitti, a Gorki. Como corresponsal de *El Tiempo* asiste al Congreso de Liorna y a la fundación del Partido Comunista Italiano.<sup>50</sup> Esta experiencia será trascendental en su *praxis* política e intelectual.

De esta manera, Mariátegui abre un debate creador sobre el marxismo, experiencia que recoge y coloca en circulación Espinoza<sup>51</sup>, para cuestionar "los

46 José Carlos Mariátegui, *Siete Ensayos De Interpretación De La Realidad Peruana*, Amauta, sexagésima segunda edición, Lima 1995. advertencia, p. 11.

47 Vargas Lozano Gabriel, "Marxismo herético de José... op., cit., p. 159.

48 Cfr., Núñez Estuardo, *La experiencia europea de Mariátegui*, Amauta, Lima 1978.

49 "Las proposiciones que Max Eastman copia de las *Tesis sobre Feuerbach* en su libro *La science et la révolution* -escribe Mariátegui-, no le bastan a éste para percibir el sentido absolutamente nuevo y revolucionario de la utilización de la dialéctica en Marx... Al igual que Enrico Ferri, que le ha dado al término *socialismo científico* una acepción literal, Eastman ha creído verdaderamente en la posibilidad de algo que se pareciera a una ciencia de la revolución". José Carlos Mariátegui, "Defensa del marxismo", in: *Obras Completas*, La Habana, Casa de las Américas, 1982, vol. I, pp. 202-203. La referencia a las *Tesis...* en *Defensa del marxismo* pone así en evidencia la conexión orgánica del debate italiano de principios de siglo con la recepción de la filosofía de la *praxis* en el Perú de los años 1920, conexión de la cual el propio Mariátegui se transforma en portador y que, como lo señalara Michael Löwy en un debate del Congreso *Marx International II*, "abre paso a la fundación de un marxismo auténticamente latinoamericano".

50 Melis Antonio, "Mariátegui, primo marxista dell' America", *Critica Marxista*, Roma, vol. V, Nº 2, Marzo-Abril, 1967. Traducido al español y reproducido en Casa de las Américas, La Habana, año VIII, Nº 48, Mayo-Junio, 1987, citado en: José Carlos Mariátegui, *Cartas de Italia*, Amauta, décima primera edición, Lima, Perú, 1987. contratapa.

51 Recordemos que Espinoza conoce muy bien la obra de Mariátegui quien fue el primero en publicar y difundir su obra en buenos aires. Cfr. Tarcus Horacio, *Mariátegui en la argentina...* op. cit.

falsos y simplistas conceptos, en circulación todavía en Latino-América, sobre el Materialismo Histórico;<sup>52</sup> reivindicando “los trabajos de Antonio Labriola, menos divulgado entre nuestros estudiosos de sociología y economía”.<sup>53</sup> Mariátegui sentirá una importante afinidad con el italiano Piero Gobetti, de quien citará que “nuestra filosofía santifica los valores de la práctica”,<sup>54</sup> y es justamente de Gobetti y del Historicismo Italiano donde se encuentran la “clave fundamental de su marxismo”,<sup>55</sup> valorando del historicismo Italiano su inmanentismo historiográfico, es decir, “un inmanentismo como concepto opuesto a trascendentalismo. Nada de lo que ocurre en la historia se explica por instancias puestas fuera de éstas”<sup>56</sup> dejando sentir una aproximación a Vico, que “la facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla, se identifican”,<sup>57</sup> abriendo un camino orgánico, un puente cultural y político entre el debate italiano y la formación de un marxismo no dogmático para América Latina,<sup>58</sup> de la cual la revista *Babel* se siente heredero privilegiado.

Es además Samuel Glusberg, director de *Babel*, quien escribe sobre Mariátegui en la misma revista, contribuyendo a difundir su pensamiento y su presencia en Chile<sup>59</sup> y es entre las cartas que Mariátegui dirige a Glusberg, quien fue además el primero en publicar en Buenos Aires sus crónicas, donde podemos leer aquella citada frase que sintetiza el itinerario intelectual y existencial que lo llevara a impregnarse de la tradición historicista italiana: “residí más de dos años en Italia, donde desposé una mujer y algunas ideas”.<sup>60</sup> La mujer es su esposa italiana Anna Chiappe y las ideas eran el debate sobre el marxismo de la década de 1920 en Italia.

---

52 Mariátegui José Carlos, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Amauta, décima edición, Lima 1987, p. 155. Hay que señalar que el libro *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, son artículos publicados en las revistas *Mundial*, *Variedades* y *Amauta*, en especial la cita pertenece al artículo “La influencia de Italia en la cultura Hispano-americana,” *Variedades*, Lima 25 de agosto de 1925.

53 *Ibidem*. p. 155.

54 Mariátegui José Carlos, *Defensa del marxismo*, Lenguas Nacionales y Extranjeras, Santiago de Chile 1934, p. 64.

55 Neira Hugo, “El pensamiento de José Carlos Mariátegui: Los mariateguismos”, in: *Socialismo y Participación*, Lima, n° 23, Septiembre de 1983, p. 64.

56 *Ibidem*. p. 63.

57 Mariátegui José Carlos, *Peruanicemos el Perú*, Amauta, décima primera edición, Lima 1988, p. 164 Originalmente en la revista *Mundial*, Lima, noviembre de 1927.

58 Cfr., Cfr., Paris, Robert, “Mariátegui y Gramsci, prolegómenos a un estudio contrastado de la difusión del marxismo”. in: *Socialismo y participación*, Lima, n° 23, septiembre de 1983, pp. 31-54.

59 Cfr., Enrique Espinoza, “José Carlos Mariátegui, guía o amauta de una generación”, in: *Babel revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, año xi, n° 54, segundo trimestre de 1950, pp. 120-124.

60 Mariátegui José Carlos, Carta a Samuel Glusberg, Lima, 10 de enero de 1927 (1928), in: *Correspondencia (1915-1930)*..., op., cit., t., ii, p. 331.



Desde las páginas de *Babel* Espinoza le rinde homenaje al extinto editor de la revista *Amauta* recogiendo la sutileza de su contenido. “La literatura -dirá Glusberg- no era para José Carlos Mariátegui una categoría independiente de la historia y de la política, sino una representación perdurable de éstas, que, al fin y al cabo, determinan la *praxis* y el sentido social de la vida humana”<sup>61</sup> agrega Espinoza:

Quando se compara la vida heroica de un Mariátegui, acosado por la policía de Lima (como el propio Marx por la de Bruselas) mientras pergeñaba en su sillón de inválido los recios capítulos de su *Defensa del Marxismo*, con la vida regalada y segura de los amanuenses que hoy reniegan de algo que nunca entró en sus cabezas, uno no puede menos que inclinarse ante la sombra de Mariátegui y preferirlo también como pensador y como crítico.<sup>62</sup>

También desde la misma revista, Ciro Alegría resalta su “fina sensibilidad, catador seguro, maestro de técnica, dueño de los secretos de la expresión, aprehendió con mirada certera todas las huidizas formas estéticas. Habría fulgido muy alto tan solamente como escritor. Pero su espíritu era una brasa ardiente y no pudo, ni quiso, mantenerse ajeno al conflicto fundamental del hombre”.<sup>63</sup> Para el autor de *El mundo es ancho y ajeno*<sup>64</sup>, Mariátegui era un intelectual que fundía pensamiento y acción, era “un espíritu profundo que tomaba para la revolución todas las grandes manifestaciones del Hombre”.<sup>65</sup>

José Carlos Mariátegui es presentado de esta manera por *Babel* como el ejemplo de compromiso intelectual de un hombre que en las peores condiciones de vida supo sacar lo mejor de su pensamiento, para un mejor entendimiento de la realidad sin apego a dogmatismos.

61 Enrique Espinoza, “José Carlos Mariátegui, guía o amauta de una generación”, in: *Babel revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, año xi, vol. xiii, nº 54, segundo trimestre, 1950 p. 122.

62 Enrique Espinoza, “Patología de la regeneración”, in: *Babel revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, año xi, vol. xii, nº 50, segundo trimestre, 1949, p. 126.

63 Ciro Alegría, “Impresiones de José Carlos Mariátegui”, in: *Babel revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, año xx, vol. ii nº 13, septiembre/octubre, 1940, p. 48. Ciro Alegría, Aquel peruano exiliado en Chile, quien fue acogido por Glusberg “que pasaba por una situación económica muy crítica lo instó a presentarse a un concurso latinoamericano de novela que convocaba una editorial estadounidense, discutió con él día a día el manuscrito, propuso correcciones y recomposiciones, le dio ánimo para llevar a término la empresa. Nació así *El mundo es ancho y ajeno*”. Horacio Tarcus, *Mariátegui en la Argentina...*, op., cit., p. 83.

64 Ciro Alegría, *El Mundo Es Ancho y Ajeno*, Ediciones Ercilla, Santiago de Chile, 1941.

65 *Ibidem.*, p. 46.

La realidad le atrae a Mariátegui -escribe Félix Lizaso en *Babel*- como a todos los genuinos creadores. Con la realidad se enfrenta, para recrearla [...] pero no se trata de un realismo convencional, como aquel que hizo escuela, donde lo más era creación de laboratorio: aquí la realidad es el trasunto humano palpitante y limpio de toda anécdota fantástica. Su puesto está entre los definidores de la realidad, de una específica realidad, por cuya transformación trabajó.<sup>66</sup>

Los que participan en *Babel*, dirá José Santos González Vera en su estilo siempre cargado de un componente irónico, "parecen de la misma familia; hay en lo que escriben, sentido social, sinceridad, ideas puras, espíritu libertario y lenguaje justo"<sup>67</sup>.

Pero además Mariátegui —no hay que olvidarlo— había estado presente de una manera permanente en la literatura política y cultural que circula en Chile,<sup>68</sup> de tal manera que su lectura se vincula estrechamente a las circunstancias políticas locales de los años 1930. A la temprana biografía titulada *Mariátegui*, de Eugenio Orrego Vicuña, publicado en Santiago en 1930, en el mismo año del deceso de Mariátegui,<sup>69</sup> se suman a propósito de su herencia política las polémicas que dejan su huella en la revista *Índice*, de Santiago,<sup>70</sup> y en 1934 la publicación de los artículos que conforman *Defensa del marxismo*,<sup>71</sup> que Mariátegui había publicado originalmente entre noviembre de 1927 y junio de 1929 en las revistas limeñas *Mundial* y *Variedades*,<sup>72</sup> los que no alcanzaron a ser editados como libro por su autor al que sorprende la muerte en abril de 1930, cuando se disponía a viajar justamente para encontrarse con Espinoza en Buenos Aires —tampoco hay que olvidarlo— pasando por Santiago<sup>73</sup>

---

66 Lizaso Félix, "Hombre de letra viva", in: *Babe revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, vol. ii n° 10, 1940. p. 28.

67 González Vera José Santos, *Algunos...*, op., cit., p. 53.

68 Cfr. Gutiérrez Donoso Patricio, "Itinerario del pensamiento de José Carlos Mariátegui en Chile 1926-1973, en: revista *Políticas de la memoria*, anuario de investigación del CEDINCI (Centro de documentación e investigación de la cultura de izquierda), Buenos Aires Argentina, N° 16, verano 2015-2016, pp. 79-97.

69 Cfr., Vicuña Orrego Eugenio, *Mariátegui*, Ediciones Mástil, Santiago de Chile, 1930.

70 Cfr., Chamudez Marcos, "Polémica en torno de Mariátegui y Haya de la Torre", in: *Índice*, 9, Santiago de Chile, año i, n°, diciembre de 1930, p. 8.

71 Mariátegui, José Carlos, *Defensa del Marxismo, La emoción de nuestros tiempo y otros temas, con un prólogo de Waldo Frank*, ed. *Lenguas Nacionales y Extranjeras*, Santiago de Chile, 1934.

72 Cfr. Rouillon, Guillermo, *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*, Lima, Universidad nacional mayor de San Marcos, 1963.

73 "En mayo pensaba estar en Buenos Aires -escribe Raúl Silva Castro- al mes siguiente del fallecimiento de Mariátegui y también de paso por Chile apretaría las manos de los amigos. Dos mensajes suyos me alcanzaron con poca distancia. Uno traído por una poetisa peruana a quien Mariátegui me presentaba

La temprana edición de *Defensa del marxismo*<sup>74</sup> muestra también, posiblemente, la influencia que algunos intelectuales peruanos, entre otros, la de Luis Alberto Sánchez, tuvieron en el clima político local durante la década de 1930. Mariátegui continuará estando presente en Chile, entre otros múltiples artículos y escritos diversos sobre su figura a través de la *Biografía de José Carlos Mariátegui*, de Armando Bazán,<sup>75</sup> editada en Santiago, en 1939 justamente cuando aparece la revista *Babel*.<sup>76</sup>

José Carlos Mariátegui por su propia producción intelectual y política, fue el más importante representante de un modelo de construcción y desarrollo de un tipo de revista político/cultural que los impulsores de la revista *Babel* tenían como horizonte, de dicho proyecto a propósito Espinoza escribía:

Hay revistas que valen por la calidad de sus colaboradores extranjeros o la inteligente disposición de sus materiales, y revistas cuyo más alto mérito está en el trabajo asiduo de su director *Amauta* era de las últimas, que se caracterizaba sobre todo por el aporte personalísimo de su desvelado vigía. El amauta era Mariátegui.<sup>77</sup>

María Wisse quien preparo la biografía de Mariátegui para la edición de las *Obras Completas* señala que el amauta difundiendo los “nuevos principios de Marx en forma coercible, amplia y serena”.<sup>78</sup> Pensador de contextura “esquiliana, idealista activo a lo José Vasconcelos, periodista fuerte, nutrido y brillante, así

---

como uno de los valores más leales de su generación. En la carta una alusión a su viaje por Chile. Otro venía con Luis Alberto Sánchez, su amigo de siempre, aunque contradictor a veces”. Castro, Raúl Silva, “José Carlos Mariátegui”, in *Atenea*, revista mensual de ciencias, letras y bellas artes publicada por la Universidad de Concepción, año vii, n° 63, mayo de 1930, p. 249. “El rector de la Universidad, Armando Quesada Acharán -escribe Luis Alberto Sánchez- me ofreció un almuerzo... (durante el cual) le conté algo sobre Mariátegui y le solicité su venia para que, como invitado suyo, le visaran el pasaporte. No se limitó a eso. Me dijo que formalmente lo invitaba a dictar varias conferencias en el Salón de Honor, pagado por la Universidad y me prometió -y cumplió- darme una nota oficial para que Mariátegui conociera formalmente el hecho... La nota la llevé conmigo, pero llegué al día siguiente del sepelio de José Carlos. La puse en manos de Ana Chiappe de Mariátegui, quien me abrazó sollozando”. Sánchez Luis Alberto, *Visto y vivido en Chile*, Santiago de Chile, Tajamar, 2004, pp. 43-44.

74 Cfr. Mariátegui José Carlos, *Defensa del Marxismo, La emoción de nuestros...*, op., cit., 1934.

75 Cfr. Bazán Armando, *Biografía de José Carlos Mariátegui*, Zig-Zag, Santiago de Chile, 1939.

76 Hay que recordar que en 1955 e igualmente en Santiago la publicación de los *Siete ensayos* obra central en el pensamiento del peruano. José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Prólogo de Rouillon Guillermo, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1955.

77 Enrique Espinoza, “Patología de la regeneración”, op., cit., p. 121.

78 Wisse María, *José Carlos Mariátegui, Etapas de Su Vida*, Amauta, segunda edición, Lima 1959. (contra tapa.)

como crítico certero, de acendrado concepto estético, [...] Orientó y difundió sus ricas luces. Lo más abstruso, lo más intrincado y fuerte, así como abstracto asume valor y cobra brillo en la fresca y jugosa prosa”.<sup>79</sup>

Mariátegui “indudablemente el pensador marxista más vigoroso y original que América Latina haya conocido”,<sup>80</sup> y como señala Enrique Espinoza viene a ser “el primero y tal vez el único líder revolucionario, en pensamiento y acción, después de Recabaren, el primero”, dato no menor de convertir a Mariátegui heredero de Luis Emilio Recabaren a la hora de pensar la ubicación de la figura del amauta dentro de la revista *Babel*, los dos fueron denostados en la década del 30 por la komintern la acusación de populistas los coloca como promotores y organizadores del movimiento social pero no de la comprensión del marxismo que ellos proponían, claro está lo que dejaba dicha acusación era promover las “enseñanzas” marxistas de Stalin,<sup>81</sup> los coloca a ambos como herejes del marxismo.

Michael Löwy apunta que el “marxismo herético-de Mariátegui-guarda profundas afinidades con algunos de los grandes pensadores del marxismo occidental: Gramsci, Lukács o Walter Benjamín”.<sup>82</sup> Estos no aceptaron las visiones mecanicistas, positivistas y teleológicas del marxismo imperante de la Segunda Internacional, es en este sentido creativo que cobra valor el marxismo de Mariátegui, puesto que “recondujo la naciente cultura marxista -cultura de izquierda, cultura nacional-hacia lo concreto”.<sup>83</sup> No hay que olvidar que Mariátegui se nutre de diversas fuentes intelectuales, de ahí deviene el sentido que lo catalogaran de herético, entendido dicha mirada en el pensamiento de Mariátegui que lo herético fortalece el dogma y en este caso el dogma era el marxismo y lo herético todos los pensadores que le ayuden a comprender la realidad peruana y justamente es el liberal italiano Piero Gobetti uno de sus heréticos “con el cual sentía mayor afinidad”.<sup>84</sup>

---

79 Ibidem.

80 Löwy Michael, *El Marxismo en América Latina Antología, desde 1909 hasta nuestros días*, Lom, Santiago de Chile, 2007, p. 17.

81 Cfr. Arico José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo Latinoamericano, siglo xxi editores*, México 1973. Especialmente capítulo ii, “Mariátegui ¿Populista o Marxista? También para el caso chileno ver: Ulianova Olga y Riquelme Alfredo, *Chile en los archivos soviéticos 1922-1991*, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago, Chile 2005. vol. i

82 Löwy Michael, “Ni calco, ni copia: El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui”, 7 Ensayos, 80 años, Director Sandro Mariátegui Chiappe, N° 2 Año I, Lima, Marzo 2008. p. 1.

83 Neira Hugo, “El pensamiento de José Carlos Mariátegui: Los mariateguismos”, in: *Socialismo y Participación*, N° 23, Lima, Septiembre de 1983, p. 64.

84 Arico José, (compilador), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano, Siglo XXI*, México 1973. p. xxiii. No hay que olvidar que el planteamiento de Mariátegui se da entre capitalismo o socialismo. “este es el problema de nuestra época. No nos anticipemos a las síntesis, a la historia. Pensamos y sentimos como Gobetti que la historia es un reformismo más a condición de que los

La visión que tenía Gobetti de la clase obrera, de la significación de su autonomía, de su tendencia a transformarse en una nueva clase dirigente, capaz de reorganizar el mundo de la producción, de la cultura y de la sociedad toda, [...] Su interpretación de *Risorgimento* como un proceso *incompleto o convencional* de formación de la unidad italiana, en virtud del carácter limitado de la clase política liberal que condujo dicho proceso, es la interpretación que Mariátegui intenta aplicar a la historia del Perú.<sup>85</sup>

Mariátegui más allá de una problemática económica y política encuentra en efecto en Gobetti<sup>86</sup> *un modelo historiográfico* y, sobre todo, un *historicismo, una concepción del presente como historia*.<sup>87</sup>

---

revolucionarios operen como tales, Marx, Sorel, Lenin, he ahí los hombres que hacen la historia" José Carlos Mariátegui, "Aniversario y Balance" editorial de Amauta, n° 17, año II, Lima, Septiembre de 1928, in: *Ideología y Política*, Amauta, sexta edición, Lima 1975, p. 250.

85 *Ibidem*. p. xxiii. en otro registro, Estuardo Núñez agrega que "entre Piero Gobetti y Mariátegui se produce una identificación de destino, de ideología y de actitud. La muerte prematura (él primero no llegó a los 30 años y el segundo desapareció a los 35), la preocupación social y económicas, las fuentes comunes (Marx, Sorel, Croce, Gentile, etc.) la formación autodidacta, la interpretación de los problemas de las grandes masas, la renovación del sentido de la crítica, el análisis sociológico de la realidad actual, la aproximación del intelectual al pueblo, la lucha por dar conciencia de clase al obrero, el aliento filosófico en el periodismo político, la búsqueda de una revista para difundir su pensamiento, la fundación de una empresa editorial, son circunstancias coincidentes en ambos escritores". Estuardo Núñez, Prologo a José Carlos Mariátegui, *Cartas De Italia*, Amauta, 10ma edición, Lima 1987, p. 28.

86 Gobetti es presentado en *Babel* no como un simple liberal, sino como aquel que se "ha opuesto a ese liberalismo y ha afirmado la exigencia de un liberalismo nuevo, revolucionario, desvinculado de los intereses capitalistas y burgueses e identificado con las exigencias y aspiraciones de la clases trabajadora", Renato Treves, "Piero Gobetti y la revolución liberal", in: *Babel, revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, vol. viii, n° 33, 1946, p. 124. En otro registro Mariátegui apunta que "Gobetti llegó al entendimiento de Marx y de la economía por la vía de un agudo y severo análisis de las premisas históricas de los movimientos ideológicos, políticos y religiosos de la Europa moderna en general y de Italia en particular [...] La enseñanza austera de Croce, que en su adhesión a lo concreto, a la historia, concede al estudio de la economía liberal y marxista y de las teorías del valor y del provecho, un interés no menor que al de los problemas de lógica, estética y política, influyó sin duda poderosamente en la gradual orientación de Gobetti hacia el examen del fondo económico de los hechos cuya explicación deseaba rehacer o iniciar. Decidió, sobre todo, esta orientación, el contacto con el movimiento obrero turinés. En su estudio de los elementos históricos de la Reforma, Gobetti había podido ya evaluar la función de la economía en la creación de nuevos valores morales y en el surgimiento de un nuevo orden político. Su investigación se transportó, con su acercamiento a Gramsci y su colaboración en *L'Ordine Nuovo*, al terreno de la experiencia actual y directa. Gobetti comprendió, entonces, que una nueva clase dirigente no podía formarse sino en este campo social, donde su idealismo concreto se nutría moralmente de la disciplina y la dignidad del productor". José Carlos Mariátegui, *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Amauta, 1950, pp. 151-152. in: José Aricó, (compilador), *Mariátegui y los orígenes del marxismo...* op. cit., p. xviii.

87 Paris Robert, "Mariátegui e Gobetti", Centro Studi Piero Gobetti, Quaderno 12, Turín, Mars, 1967

Es en esta perspectiva que Mariátegui se inscriben dentro de la producción de la revista *Babel*, o mejor dicho es presentado como aquel intelectual que con un compromiso de vida buscaba de la justicia social, un héroe del socialismo que había sido defenestrado por su obra -escribe Félix Lizaso en *Babel* a propósito de Mariátegui- "surge el cuadro de una humanidad encaminada hacia una utopía que la inteligencia de los mejores había concebido. Esa utopía era la Revolución. La verdad de nuestra época como la llamó, y en cuya total eficacia creía, *cuando pensaba que no era únicamente la conquista del pan, sino de todos los otros bienes del espíritu*".<sup>88</sup>

El Mariátegui que se encuentra presente en *Babel* es entonces la figura de un intelectual que inicia una lectura del marxismo incorporando elementos que lo alejaban de las lecturas dogmáticas de aquel y es en esta mira que su propuesta es utilizada como un vínculo para rechazar las lecturas metafísicas e instrumentales de la obra de Marx y *así poder conquistar los bienes espirituales* a propósito se puede leer en *Babel* – escribe François Fejtö- "Marx soñaba en una síntesis que englobara al hombre entero, en todos sus aspectos, explicara su pasado, fijar su porvenir, revelará el sentido de todas sus tendencias y todas sus esperanzas"<sup>89</sup>.

En esta perspectiva que se publica en *Babel Genealogía del socialismo* de Mariátegui mostrando el camino del Materialismo histórico que se ha nutrido de diferentes fuentes y no precisamente canonizado en un solo pensador o institución a saber en especial aquellas emanadas por la URSS, señala Mariátegui:

Marx que inició este tipo de hombre de acción y de pensamiento. Pero en los líderes de la revolución rusa aparece, con rasgos más definidos, el ideólogo realizador. Lenin, Trotsky, Bujarin, Lunachasky, filosofan en la teoría y la praxis. Lenin deja al lado de sus trabajos de estrategia de la lucha de clases, su *Materialismo y Empirocriticismo*, Trotsky, en medio del trajín de la guerra civil y de la discusión de partido, se da tiempo para sus meditaciones sobre *Literatura y revolución*. ¿Y en rosa Luxemburgo, acaso no se unieron a toda hora la combatiente y la artista? ¿Quién entre los profesores, de Henri de Man admira, vive con más plenitud de intensidad de idea y creación?<sup>90</sup>

---

Robert Paris, pp. 3-13, in: Robert Paris, "Mariátegui y Gramsci, prolegómenos, ob. cit., p.47.

88 Lizaso Félix, "Hombre De Letra Viva", in *Babel, revista de revistas*, vol. ii, nº 10, Santiago de Chile, abril de 1940, p. 31. (cursivas nuestras)

89 Fejtö François, "Marx y Heine", in *Babel, revista de arte y crítica*, año xii nº 58, vol. xiv, Santiago de Chile, segundo trimestre de 1951. p. 62.

90 Mariátegui José Carlos, "Genealogía del socialismo", in: *Babel, revista de revistas*, vol. ii, nº 10, Santiago de Chile, abril de 1940, p. 89.

No deja de sorprender claro está en este artículo de *Babel* que los sujetos que señala Mariátegui cayeron en desgracia tras la asunción de Stalin al poder, problemática que muestra la deriva del régimen soviético y en tal sentido también muestra que con dicho artículo se va dando sentido a la crítica que la revista *Babel* levanta contra la URSS, a saber que el régimen se había alejado de todo el humanismo que profesaba primero Marx y luego sus seguidores quedando opacados por el totalitarismo estalinista. A propósito se escribe Espinoza:

Las ideas dominantes de una época -dice ya el Manifiesto- son las de la clase dominante. El Vaticano que suprimió el protestantismo, no como herejía en el valle de Josafat, condenándolo al fuego eterno, sino, como hace ahora el Kremblin, aquí en la tierra, es el lugar menos indicado para impartir lecciones de tolerancia. El seminarista de Tiflis ha bebido en esa fuente antes que en la del Manifiesto. De ahí la tendencia del estalinismo al arrasamiento de toda oposición. Aun de la puramente ideológica. Le viene también de la estepa. Engels alcanzó a verlo con su mirada de águila. "si usted ha seguido -escribe a un economista de Chicago interesado en el problema agrario- sabrá cómo los diferentes grupos interpretan entre ellos pasajes de los escritos de Marx en las formas más contradictorias como si fueran textos de los clásicos o del Nuevo testamento, y todo lo que yo pueda decirles acerca del asunto que usted me propone sería utilizado, probablemente, en forma similar, si es que se le presta alguna atención."<sup>91</sup>

En este sentido Mariátegui así como los otros autores es un vehículo para hablar a las posiciones dogmáticas una voz de autoridad frente a un interlocutor que había descuidado la complejidad del marxismo y que no es una crítica meramente al estalinismo o los regímenes totalitarios, sino más bien abre un camino donde el marxismo es mucho más que un economicismo o ciencia positiva, es una totalidad concreta diría Marx, que no debe descuidar todos los aspectos de la vida humana y para el caso de *Babel* esto incluía por supuesto el campo cultural, donde la creación humana juega un papel central.

### **Rodolfo Mondolfo portador de un Marxismo humanista en *Babel***

Si bien *Babel revista de arte y crítica*, como reza su portada, no fue propiamente una revista de teoría marxista, siempre habitó en ella un espíritu crítico en sus publicaciones, interesándose por los aspectos *fundamentales*

---

91 Enrique Espinoza, "El fantasma mete ahora miedo en América", in: *Babel revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, vol. xi, año ix nº 44, marzo/abril 1948, p. 100.

*del marxismo. Es así que Babel, se convierte en portadora de una crítica la ortodoxia estalinista.*<sup>92</sup>

Un autor que es portador de una propuesta humanista en la lectura de Marx presente en *Babel*, llega justamente desde Italia, aquella tierra que con la intensidad de sus procesos había marcado a José Carlos Mariátegui, nos referimos a Rodolfo Mondolfo pensador cuyos escritos van a estar presente en la reflexión sobre el marxismo que van configurando los artículos de *Babel*.<sup>93</sup>

Mondolfo obligado a exiliarse en Argentina producto de las leyes racistas con las que en 1938 Mussolini había impulsado su proyecto fascista, comienza a enseñar en las universidades argentinas. Invitado por *Babel*, viene a Santiago y ofrece dos conferencias en el Salón de honor de la Universidad de Chile, el 18 y 20 de julio de 1945.<sup>94</sup> De su paso por la capital chilena queda la entrevista que se titula justamente *¿El Materialismo Histórico?* Conferencia publicada en la revista *Babel*.

Señala Mondolfo en la entrevista de 1945 concedida a propósito de su conferencia con respecto al dogma marxista, o mejor dicho a la ortodoxia reinante en el ambiente político cultural del periodo –agrega que- justamente Marx ha dirigido una crítica demoledora contra el materialismo metafísico, positivista y mecanicista, reivindicando el principio de la actividad humana, o *praxis*. ¿Qué es la *praxis* señor Mondolfo? pregunta Zlatko Brncic,<sup>95</sup>

---

92 Como señala Lowy el estalinismo es un régimen que designo la creación “en cada partido, de un aparato dirigente, jerárquico, burocrático y autoritario-íntimamente ligado, desde el punto de vista orgánico, político e ideológico, al liderazgo soviético y que seguía fielmente todos los cambios de su orientación internacional” Lowy Michael, *El Marxismo en América Latina...*, ob., cit., p. 28.

93 Cfr. Mondolfo Rodolfo, “Qué es el materialismo histórico”, in *Babel, revista de arte y critica*, vol. xviii, n°31, Santiago de Chile, enero/febrero de 1949, pp. 36-40. “La idea de progreso humano en Giordano Bruno”, in *Babel, revista de arte y critica*, vol. x, n°39, Santiago de Chile, mayo/junio de 1947, pp. 97-103. “Voluntarismo y pedagogía en la acción de Mazzini en Marx”, in *Babel, revista de arte y critica*, vol. xi, n° 44, Santiago de Chile, marzo/abril de 1948, pp. 72-78. “Spinoza y la noción del progreso humano”, in *Babel, revista de arte y critica*, vol. x, n°52, Santiago de Chile, cuarto semestre de 1949, pp.227-231.

94 Mondolfo Rodolfo, “El materialismo histórico”, in: *Conferencia n° 2*, Santiago de Chile, junio / julio de 1946, pp. 55-60.

95 Brncic Jurinic Zlatko, Es hijo de padres croatas, fue uno de los fundadores del Teatro Experimental de la Universidad de Chile en 1941. En él estrenó su obra *Elsa Margarita* en 1943, Autor también de pieza dramáticas como *Heroica: tragedia alegórica en seis cuadros y nueve momentos* (1940), de la novela *Ángela triste: fragmentos de la historia de un poema* (1952) y de estudios históricos sobre el teatro de Chile, era también pianista, flautista y crítico literario y musical. Cfr. Barchino, Matías; Cano Reyes, Jesús (eds.) *Chile y la guerra civil española. La voz de los intelectuales*, Calambur, Madrid, España, 2013.



La *praxis* viene del griego y significa acción... la *praxis* es para Marx la creadora de todo conocimiento real y de toda formación y transformación histórica, por cuanto consiste esencialmente en un esfuerzo constante y revolucionario de superación de la realidad existente. En sus *Glosas a Feuerbach*, Marx afirma su *filosofía de la praxis* en forma de voluntarismo dinámico opuesto al materialismo [...] la historia se origina así en la lucha, en el contraste constante [...] lucha de los hombres que se dirigen siempre contra la situación social existente, creada por los hombres mismos. Por tanto constituye igualmente una dialéctica inmanente de la sociedad.<sup>96</sup>

Las elaboraciones de *Babel* y de los otros espíritus críticos colaboradores pueden leerse como la crítica a la ortodoxia del marxismo-leninismo.<sup>97</sup> Desde *Babel* Rodolfo Mondolfo<sup>98</sup> examina el Materialismo Histórico<sup>99</sup> el cual;

96 *Ibíd.*, p. 56.

97 "Diamat vinculado a esotéricas disquisiciones sobre las leyes generales del universo y del movimiento en antítesis con las ciencias positivas, como un tipo de crítica de la cultura dominante que no lograba ocultar tras los verbalismos clasistas una sustancial convergencia con la sociología del conocimiento en la búsqueda de equivalentes puros y simples de los términos específicamente intelectuales y científicos de los problemas". Cerroni Umberto, *Teoría política y socialismo, Era*, México, 1984, p. 22.

98 Es en la revista *Babel* donde se anuncia la presencia en Chile de Rodolfo Mondolfo. "La visita que por iniciativa nuestra (*Babel*), calurosamente acogida por el Departamento de Extensión Cultural de la Universidad de Chile, hace hoy al país el famoso filósofo italiano Rodolfo Mondolfo merece constancia especial en estas páginas que se honran con su oportuna colaboración. Arrojado de su cátedra como tantos hijos ilustres de Italia por la dictadura de Mussolini, el antiguo profesor de la célebre Universidad de Boloña encuentra refugio para proseguir su obra en la de Córdoba. En pocos años rehace allí Rodolfo Mondolfo una gran parte de sus libros en castellano y varias editoriales argentinas -Losada, Imán, Claridad- los ofrecen a la curiosidad de los estudiosos y del público en general. Debemos contar entre aquellos, en primer término, la Historia en dos tomos del *Pensamiento Antiguo*, los cuatro volúmenes titulados respectivamente: *Moralistas Griegos*, *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, *Rousseau y la conciencia moderna*, y *La filosofía política de Italia en el siglo XIX*, además de *Feurbach y Marx*, *El materialismo histórico en Federico Engels*. Bajo los auspicios de la Universidad de Chile el profesor Mondolfo dictará una serie de conferencias sobre "El sujeto Humano en la filosofía antigua" durante la segunda quincena de julio (1945). La presencia entre nosotros de tan alto representante del pensamiento italiano contemporáneo, que siempre se ha distinguido por su profundo análisis del marxismo- desde Labriola hasta Piero Gobetti, pasando por Benedetto Croce- constituye sin duda un acontecimiento sin duda singularísimo para la cultura chilena" in: *Babel revista de arte y crítica*, "Los hombres y los libros Rodolfo Mondolfo", vol. vi, Santiago de Chile, 1945, p. 148.

99 Señala Mondolfo: "El nombre tenía su justificación histórica en el hecho de que contra la concepción idealista de Hegel y bajo el influjo del humanismo naturalista y voluntarista de Feuerbach (*real Humanismus*, a veces bautizado equivocadamente de materialismo), los dos fundadores del comunismo crítico querían atribuir la función de principio motor de la historia

ha sido interpretada (según frase usada también por Antonio Labriola) como *autocrítica de las cosas*, fatal y casi mecánica, que hace a los hombres *objetos* de la historia antes que actores y autores de ella, sino que el propio movimiento de estas cosas y de esta historia ha sido reducido esencialmente al ritmo automático de los procesos económicos. De modo que, según la opinión común, el materialismo histórico se ha convertido en determinismo económico, que es otra teoría, históricamente preexistente y concomitante con él, una de las teorías de los *factores históricos*, que hace del factor económico el demiurgo de la historia y su verdadera sustancia, reduciendo el resto a simple epifenómeno e ilusoria superestructural.<sup>100</sup>

Los que se han opuesto a esta manera de pensar de Marx, por medio de la teoría del determinismo económico -señala Mondolfo- fallan lamentablemente, "porque se han olvidado que para Marx la propia economía es una creación del hombre [...] las leyes económicas, afirmadas ya por economistas y socialistas como antecedentes ineluctables y fatales no son verdaderos."<sup>101</sup>

Es justamente la acción y las necesidades de los hombres que mueve la historia y no a la inversa- explica Mondolfo- tampoco un determinismo económico que mueve los hilos de los hombres como simples marionetas en la obra de teatro de la historia humana, sino como anota Marx en *El Capital* citando a Juan Baustista Vico "la historia del hombre se distingue de la historia de la naturaleza en que *nosotros hemos hecho aquélla y no ésta*."<sup>102</sup> He aquí la historia como *praxis* señala Mondolfo, como *subversión de la praxis*, es decir, lucha constante, lucha en el interior de la sociedad humana.<sup>103</sup> Para la *filosofía de la praxis* el hombre no es un ser pasivo e inerte: es un principio de actividad, que lleva en sí el estímulo de las necesidades, que lo incitan e impulsan a la acción,<sup>104</sup> escribe Mondolfo en *Babel*:

---

al sistema de las necesidades humanas sociales, consideradas por Hegel solamente materia y medio de la razón". Rodolfo Mondolfo, "El materialismo histórico" in: *Babel revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, vol. viii, nº 31, 1946, p. 36.

100 *Ibidem*. p 37.

101 Mondolfo Rodolfo, "El materialismo histórico", in: *Conferencia* nº 2, op. cit. p. 59

102 *Ibidem*. p. 37. en otro registro de *Babel* Edmund Wilson anota: En 1725 El filósofo napolitano Juan Baustista Vico publicó *La Scienza Nuova*, una obra revolucionaria en la filosofía de historia, donde afirma por primera vez que *el mundo social es ciertamente la obra del hombre*. Edmund Wilson, "La crítica literaria y la historia", in: *Babel revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, año xi, vol. xiii, nº 55, tercer trimestre 1950, p. 166.

103 Mondolfo Rodolfo, "El Materialismo Histórico", *Babel revista de arte y crítica*, op, cit., p. 38.

104 Mondolfo Rodolfo, *La filosofía política de Italia en el siglo XIX*, Imán, Buenos Aires, Argentina, 1942, pp. 132-133.

La sociedad, en su desarrollo histórico crea, con su propia actividad, determinadas condiciones para satisfacer sus necesidades materiales y espirituales. De estas condiciones surgen, debido a la actividad vital de la humanidad, nuevas necesidades, nuevos impulsos y excitaciones, que en las condiciones existentes, creadas por la humanidad misma, encuentran obstáculos y limitaciones, contra las que deben alzarse y luchar. Esta es la dialéctica real, que Marx sustituye a la dialéctica hegeliana; he aquí, según la expresión de Antonio Labriola, al hombre que se desarrolla, o sea, que se produce a sí mismo, como causa y efecto, como autor y consecuencia a un mismo tiempo; he aquí, según la características frase de Marx, la *praxis* que se subvierte, la actividad histórica de los hombres que se vuelve constante sobre sí y contra sí misma, para superar y transformar las condiciones por ella creadas en el decurso del tiempo.<sup>105</sup>

Desde esta perspectiva la crítica al marxismo y a los dogmatismos que propone *Babel* se enfrentaba con una limitante cultural e ideológica en el campo de las izquierdas en especial los partidarios tributarios de la Unión Soviética en el ambiente chileno, a saber, que los programas políticos ideológicos de la izquierda Chilena y especialmente del partido comunista local, estaban traspasadas y mediatizadas por una visión cientificista del marxismo, de *aplicación* de un *método* de construcción de una realidad, generada en un espacio exterior al proceso histórico local, y no comprendiendo las particularidades de la misma, lo que generaba en un ámbito más global, una apropiación de un marxismo de matriz positivista o economicista, más bien de manualística, limitando las reflexiones más heterodoxas o activas de un marxismo que se nutre de otras tradiciones políticas y no las oficiales promovidas por la URSS, propuesta que justamente quería criticar *Babel*, rompiendo las fronteras poco premiadas de las visiones políticas partidarias.

No es casual entonces que la figura de Rodolfo, Mondolfo fuera convocada para escribir en *Babel* quien articula toda una línea de pensamiento que pretende mostrar otras vertientes del marxismo a través de recuperar la articulación entre teoría y *praxis*, donde la acción de los hombre es lo central y no solo el dominio de la infraestructura económica.

La *praxis* es desarrollo, es historia que nace del estímulo perpetuo de la necesidad; y las condiciones que suscitan la necesidad, ya sean derivadas de la naturaleza, o constituidas por los resultados de la actividad humana

---

105 *Ibidem*. pp. 132-133

antecedente, no son *exteriores* a la humanidad, sino que deben penetrar en la vida de su espíritu para impulsarla a su actividad, producto, que es también productor, creación y creador al mismo tiempo, en el proceso infinito del trastocamiento de la *praxis*.<sup>106</sup>

Propuesta que quiere producir también un proceso de cuestionamiento pero también de enseñanza a contra pelo de un marxismo oficial que proponía un tipo acción que quedaba sometida a los determinantes económicos, es decir a una fuerza puesta fuera de la voluntad humana. Se necesitaba -escribe nuevamente Mondolfo en *Babel*- "una filosofía nueva y muy distinta para salvar a los espíritus una nueva fe animadora de la acción, que volviera a dar a los hombres conciencia de ser ellos mismos quienes forjan su destino, empujándolos al ejercicio de su acción para el logro de sus propósitos".<sup>107</sup> En esta misma línea escribe en *Babel* Laín Diez:

La propia clase obrera debe descubrir los medios de su auto-emancipación. No hay sustitutos para su presencia ni sucedáneos para su acción espontánea. Ni gobierno, ni parlamentos, ni partidos políticos, ni Universidades pueden señalar el camino que la clase obrera debe tomar. Sólo ella y con sus propios recursos, mediante la propia reflexión y el esfuerzo individual de cada uno de sus componentes, poseídos de una voluntad de transformación tenaz e inquebrantable, podrá dar cima a esa primera etapa de superación espiritual, condición previa sin cuyo cumplimiento la emancipación de los trabajadores no será jamás la obra de los trabajadores mismos y sólo será por lo tanto una emancipación ilusoria.<sup>108</sup>

Glusberg mediante la revista *Babel* trata de intervenir en el campo cultural el objetivo es ir construyendo a través de su *praxis* un espacio que presente miradas intelectuales diferentes al dogma estalinista, una especie de corrientes de opinión crítica a las miradas totalizantes de la política y la cultura que habían puesto al hombre en un segundo plano, donde las acciones no depende de él sino de un devenir social que esta fuera de sus acciones, entonces lo que se buscaba destacar era que "el hombre es la mediada de todo".<sup>109</sup> A propósito escribe Rodolfo Mondolfo:

---

106 Mondolfo Rodolfo, *Espíritu revolucionario y conciencia histórica*, editorial Escuela, Buenos Aires 1968, p. 20.

107 Mondolfo Rodolfo, "Voluntarismo y pedagogía de la acción en Mazzini y en Marx," in: *Babel revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, vol. xi, año ix n° 44, marzo/abril 1948, p. 72.

108 Diez Laín, "Una lección del 1° de Mayo", in: *Babel revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, año xi, vol. xii, n° 50, segundo trimestre 1949, p. 123.

109 Separata de *Babel revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, n°26, 1945.

El acicate para el movimiento y la transformación (esto es la necesidad) no viene sólo de fuera (naturaleza), sino también, y mayormente, del interior de la sociedad. La necesidad da a los hombres fuerza: quien debe ayudarse por sí mismo. Las cosas no pueden permanecer así, es necesario cambiarlas". [...] He aquí la praxis revolucionaria [...] de las glosas a Feuerbach. *Los filósofos han buscado interpretar el mundo, pero es necesario cambiarlo; como no se conoce y no se comprende sino haciendo* (repite Marx con Vico), así no se cambian las condiciones exteriores, sino cambiándose así mismo, y recíprocamente no se cambia a sí mismo sino cambiando las condiciones del propio vivir...<sup>110</sup>

En esta medida se puede considerar que *Babel* desarrolla un trabajo de intervención en el espacio cultural y más que agotarse en la coyuntura o en la polémica de la contingencia política diaria, trazó un itinerario de intervención en la realidad social mediante los escritos que promovía, en el caso particular que venimos reseñando el que tiene que ver con el marxismo o el Materialismo Histórico<sup>111</sup> buscaba rescatar una mira de Marx en su vertiente más humanista, entendiendo por aquello la capacidad de los sujetos para actuar libremente en la sociedad y en el caso particular de *Babel* lo que tiene que ver con la libertad en la creación de la cultura en sus diferentes facetas. Por tales motivos no es de extrañar que se cite en diferentes ocasiones a Marx en *Babel* buscando rescatar dicho sentido donde "el proletariado antes de arrancar su triunfo en las barricadas y en los frentes de batalla, anuncia el advenimiento de su régimen por una serie de victorias intelectuales."<sup>112</sup>

En este sentido volviendo a las elaboraciones de Mondolfo en *Babel* donde se puede leer su presencia en la revista, a saber, como una crítica a la ortodoxia del marxismo-leninismo con el objetivo de no desechar el marxismo, sino para colocar en el centro de su propuesta la acción de la vida humana como creador y transformador de su existencia, de ahí el ataque a las posiciones donde el hombre es un observador y títere de las condiciones económicas que lo había puesto el marxismo ortodoxo, señala al respecto Mondolfo:

Para Marx (*El Capital*), la historia de la tecnología es historia de la acción creadora del hombre; historia que podemos conocer mejor que cualquier

---

110 Mondolfo Rodolfo, "El Materialismo Histórico...", op., cit., p. 38.

111 *Babel* a no constituirse como una revista de teoría marxista muchas veces las nomenclaturas conceptuales son usadas de acuerdo a cada autor, se puede hablar indistintamente de marxismo o materialismo histórico o fascismo y totalitarismo, para representar ciertas ideas.

112 Karl Marx, citado en Wilson, Edmund, "Puliendo el Lente", in: *Babel revista de arte y crítica*, Santiago de Chile, vol. xi, año ix n° 44, marzo/abril 1948, p. 71.

otra porque la hemos hecho nosotros mismos; y al hacerla nos hemos desarrollado nosotros mismos. Separado de los hombres y de las concretas condiciones históricas, el instrumento técnico se convierte en una categoría abstracta e irreal, incomprensible en su nacimiento, en su desarrollo, en sus transformaciones y en su acción social e histórica. Pero contra semejante separación, como contra todas cuantas escisiones características de la mentalidad abstracta (metafísica) que no entiende la historia y su concreción, el materialismo histórico reafirma con la *dialéctica real*, el principio de la unidad de la vida.<sup>113</sup>

Es en este sentido que cobra valor los escritos de Babel y su editor Enrique Espinoza donde se propone construir una crítica que va más allá de la simple crítica política, busca rescatar y reconocer a su vez que en el marxismo hay y existe una mirada y propuesta de libertad que excede las simples propuestas teleológicas y positivistas, es así también que los autores convocados y en este caso particular Mariátegui y Mondolfo (entre otros) desarrollan una crítica que supera dichos lineamientos, de ahí su herejía en la perspectiva de Enrique Espinoza, donde se ataca al dogma en especial al dogma estalinista.

En este sentido se puede considerar que estamos frente a una propuesta que piensa el marxismo en un proceso de desarrollo en disputa, entendiendo por aquello, que el marxismo se nutre de diferentes fuentes para pensar la sociedad, es decir, no se agota es su análisis económico y político, sino que también se fortalece desde el arte, la cultura, la estética y literatura, espacios de lucha en la batalla político intelectual por construir una contra hegemonía a las tendencias dominantes.

## **Bibliografía**

ALBANO, Mario. "Memoria". *Babel revista de arte y crítica*, año XII, vol. XIV, nº 60, Santiago de Chile, 1951, p. 193.

ALEGRÍA, Ciro. "Impresiones de José Carlos Mariátegui". *Babel revista de arte y crítica*, año XX, vol. II nº 13, septiembre/octubre, Santiago de Chile, 1940.

ALLARD, Manuel José - REYES, Francisca. "Mauricio Amster, tipógrafo, 1907-1980", en: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-82881.html>

---

113 Mondolfo Rodolfo, "El Materialismo Histórico...", op., cit., p. 39.

ARICÓ, José. (Compilador). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. 2da. Edición. Selección y prólogo de José Aricó. México: Cuadernos de *Pasado y Presente*, nº 60, 1979.

BAZÁN, Armando. *Biografía de José Carlos Mariátegui*. Santiago de Chile: Zig-Zag, 1939.

CHAMUDEZ, Marcos. "Polémica en torno de Mariátegui y Haya de la Torre". *Índice*, año I, nº 9, Santiago de Chile, diciembre de 1930.

CERRONI, Umberto. *Teoría política y socialismo*. México: Era, 1984.

DIEZ, Laín. "Una lección del 1º de Mayo", in: *Babel revista de arte y crítica*, año XI, vol. XII, nº 50. Santiago de Chile, segundo trimestre 1949.

ESPINOZA, Enrique. "Patología de la Regeneración". *Babel revista de arte y crítica*, año XI, vol. XII, nº 50, Santiago de Chile, 1949.

\_\_\_\_\_ "Presentación". *Babel revista de arte y crítica*, nº 26, Santiago de Chile, marzo/abril de 1945.

\_\_\_\_\_ "Mariátegui, amauta o guía de una generación». *Babel revista de arte y crítica*, nº 54, Santiago de Chile 1950.

\_\_\_\_\_ "Patología de la regeneración". *Babel revista de arte y crítica*, año xi, vol. xii, nº 50, segundo trimestre, Santiago de Chile 1949.

\_\_\_\_\_ "Babel cumple 10 años de vida". *Babel revista de arte y crítica*, año xi, vol. xii, nº 50, Santiago de Chile, segundo trimestre 1949.

FEJTÖ, François. "Marx y Heine", in: *Babel revista de arte y crítica*, año xii nº 58, vol. xiv, segundo trimestre, Santiago de Chile 1951.

GOETHE, Johann. "Años de viaje de Wilhelm Meister". *Babel revista de arte y crítica*, Homenaje a Goethe, nº 51 Santiago de Chile, tercer trimestre, 1949.

GONZÁLES Vera, José Santos. *Algunos, Nascimento*. Santiago de Chile, 1967.

ICHASO, Francisco. "Meditaciones del Impedido", in: *Babel revista de arte y crítica*, vol. I, nº 8, Santiago de Chile Diciembre 1939.

LIZASO, Félix. "Hombre De Letra Viva", in: *Babel revista de arte y Crítica*, vol. ii, nº 10, Santiago de Chile Abril 1940.

LOWY, Michael. *El Marxismo en América Latina Antología, desde 1909 hasta nuestros días*, Lom, Santiago de Chile, 2007.

\_\_\_\_\_ "Ni calco, ni copia: El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui". 7 Ensayos, 80 años, Director Sandro Mariátegui Chiappe, N° 2 Año I, Lima, Marzo 2008. [www.7ensayos80aniversario.com](http://www.7ensayos80aniversario.com).

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Ideología y Política*, Amauta, Lima 1975, séptima edición.

\_\_\_\_\_ *Cartas de Italia*, Amauta, décima primera edición, Lima, Perú, 1987.

\_\_\_\_\_ *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Amauta. Décima edición, Lima 1987.

\_\_\_\_\_ *Peruanicemos el Perú*, Amauta, décima primera edición, Lima 1988, originalmente en la revista *Mundial*, Lima, noviembre de 1927.

\_\_\_\_\_ *Defensa del Marxismo. La emoción de nuestros tiempo y otros temas. Prólogo de Waldo Frank*, ed. *Lenguas Nacionales y Extranjeras*, Santiago de Chile, 1934.

\_\_\_\_\_ *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Amauta, 1950.

\_\_\_\_\_ *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Amauta sexagésima segunda edición, Lima 1955.

\_\_\_\_\_ *Cartas De Italia*, Amauta, décima primera edición, Lima 1987.

\_\_\_\_\_ "El hombre y el mito", in: *Babel revistas de arte y crítica*, vol. i n° 8, Santiago de Chile diciembre 1939.

\_\_\_\_\_ "Genealogía del socialismo", in: *Babel revista de arte y crítica*, vol. ii n° 10, Santiago de Chile abril 1940.

\_\_\_\_\_ "El Renacimiento Judío", in: *Babel revista de arte crítica*, vol. vi n° 26, Santiago de Chile 1945.

MARX, Carlos. "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel". *Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica, México. 1982.

MASSARDO, Jaime. "Los tiempos de la revista Babel", *Babel*, revista de arte y crítica, n° 1, *Lom*, Santiago de Chile, 2008.

MELGAR, Ricardo. (Editor) *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*, Cuadernos de Cuadernos, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2000.

MELIS, Antonio. *Correspondencia (1915-1930)*, José Carlos Mariátegui, Introducción, compilación y notas de Antonio Melis, Lima, Amauta, 1984.

\_\_\_\_\_ "Mariátegui, primo marxista dell' America", *Critica Marxista*, Roma, vol. V, N° 2 (Marzo-Abril), 1967. traducido al español y reproducido en *Casa de las Américas*, La Habana, año VIII, N° 48 (Mayo-Junio), 1987.

MILLAS, Jorge. "Filosofía de la acción en el Fausto" in: *Babel revista de arte y crítica*, n° 51, Santiago de Chile, tercer trimestre 1949.



MONDOLFO, Rodolfo. *La filosofía política de Italia en el siglo XIX*, Imán, Buenos Aires, Argentina, 1942.

\_\_\_\_\_ "El materialismo histórico", in: *Conferencia n° 2*, Santiago de Chile, junio / julio de 1946.

\_\_\_\_\_ "Marx y Mazini", in: *Babel revista de arte y crítica*, año ix, vol. xi, n° 44 Santiago de Chile, marzo/abril 1948.

MONTENEGRO, Ernesto. "Responso por Babel", in: *Babel revista de arte y crítica*, año XII, vol. XIV, n°60 cuarto trimestre, Santiago de Chile 1951.

MORONI, Delfina. "De Un Lado Y Del Otro La Revista Babel de Samuel Glusberg", in: Mapocho, revista de Humanidades, N° 71, primer semestre, Santiago de Chile, 2012.

NEIRA, Hugo. "El pensamiento de José Carlos Mariátegui: Los mariategismos", in: *Socialismo y Participación*, N° 23, Lima, Septiembre de 1983.

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

ORREGO, Vicuña Eugenio. *Mariátegui*, Santiago de Chile, Ediciones Mástil, 1930.

PARIS, Robert. «Mariátegui y Gramsci, prolegómenos a un estudio contrastado de la difusión del marxismo» in: *Socialismo y participación*, n° 23 s/f.

ROUILLON, Guillermo. *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.

SÁNCHEZ, Luis Alberto. *Visto y vivido en Chile*, Tajamar, Santiago de Chile, 2004.

SPIT, Divid. "Los comunistas y la izquierda", in: *Babel revista de arte y crítica*, año xii, vol. xiv, n° 57 Santiago de Chile, primer trimestre, 1951.

TARCUS, Horacio. *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*, El Cielo Por Asalto, Argentina, Buenos Aires, 2001.

TREVES, Renato. "Piero Gobetti y la revolución liberal", in: *Babel, revista de arte y crítica*, vol. viii, n° 33, Santiago de Chile 1946.

URIBE, Armando, presentación a Manuel Rojas, / José Santos González Vera, *Letras anarquistas. Artículos periodísticos y otros escritos inéditos*, compilación de Carmen Soria, Planeta, Santiago de Chile, 2005.

WIESSE, María. *José Carlos Mariátegui, Etapas de Su Vida*, Amauta, segunda edición, Lima 1959.

WILSON. "La crítica literaria y la historia", in: *Babel revista de arte y crítica*, año xi, vol. xiii, nº 55.

APORTES Y VIGENCIA DEL MARXISMO DE MARIÁTEGUI EN  
EL ANÁLISIS DE LA ACTUAL CRISIS MUNDIAL, LA CULTURA  
E IDENTIDAD INDÍGENAS, EL MARXISMO DE MATRIZ  
EUROCÉNTRICA Y CONSTRUCCIÓN DE UN PENSAMIENTO  
DESDE Y PARA NUESTRA AMÉRICA

**Samuel Sosa Fuentes**

Centro de Relaciones Internacionales  
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales  
Universidad Nacional Autónoma de México. UNAM.

“El marxismo del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un medio fundamentalmente dialéctico, esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad de los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio sin descuidar ninguna de sus modalidades.”<sup>1</sup>

José Carlos Mariátegui.

## **Introducción**

Actualmente, en el final de la segunda década del siglo XXI, los múltiples problemas económicos y las profundas contradicciones geopolíticas y socioculturales derivadas de la mayor crisis histórica y sistémica del capitalismo mundial del 2007-2010, produjeron un complejo y antinómico escenario mundial y, particularmente, latinoamericano, caracterizado, en primer lugar, en la pérdida integral de la credibilidad de la sociedad global en las instituciones

---

1 José Carlos Mariátegui. *Ideología y política*. Lima, Perú. Editorial Amauta. 1978, p. 105.

políticas internacionales y en las organizaciones económicas multilaterales, ante el quiebre y la ruptura de la seguridad y la paz internacionales y ante el evidente fracaso mundial por no generar las condiciones de igualdad y justicia en la redistribución social de la riqueza. Ello, aunado a la gran embestida de gobiernos, ideologías y políticas económicas ultraconservadoras y de extrema derecha expresados, de manera clara, en la actual política exterior norteamericana del presidente Donald Trump, y su nuevo pragmatismo aislacionista (*el retiro de los Estados Unidos del Acuerdo TPP, el retiro del Tratado de París en 2017 y el retiro del Consejo de Derechos Humanos de la ONU, en junio de 2018*), racista y de un nuevo tipo de intervencionismo estadounidense -el llamado "*Poder Inteligente*" y/o "*Poder Blando*"-, que conllevan, paralelamente, proyectos políticos y económicos de desestabilización social -*disfrazados de programas de ayuda al desarrollo y de combate a la pobreza*- y policiaco-militares de contrainsurgencia a escala nacional, regional e internacional. Finalmente, dos graves hechos y situaciones de gran preocupación mundial. Por un lado, el incremento, sin precedente alguno, de la depredación de la naturaleza y un irreversible desequilibrio ambiental y catástrofe climática planetaria. Y, por el otro, en el aumento global, exponencial y manifiesto del terrorismo internacional expresado en acciones de extrema violencia por parte de los fundamentalismos político-religiosos -ya sean del Dios de la "pureza islámica" o bien del Dios del mercado libre y la tecnología globalizada-. Y, todo ello, aunado al incremento mundial de los procesos de migración forzada, tráfico de personas y la profundización de la inseguridad, el narcotráfico y crimen organizado en todos niveles y esferas de la vida humana en el planeta. Y, en segundo lugar, en la actual campo de batalla de las ideas y el pensamiento social latinoamericano, se lucha y debate por una nueva construcción social alternativa a la neoliberal basada en la cultura, la identidad y los saberes de *Nuestra América* expresada, de manera concreta, en las luchas sociales de los actuales movimientos indígenas latinoamericanos; en los logros, límites y contradicciones de los gobiernos progresistas de Ecuador, Bolivia y Venezuela. Pero, también, y como contraparte, resulta esencial analizar y tener en cuenta el avance de la derechización en los gobiernos en Argentina, Brasil, Chile, Paraguay, Colombia, Guatemala y Honduras. Y, finalmente, en la necesidad indiscutible de replantear, desde nuestra memoria histórica y actual realidad social latinoamericana, nuevos paradigmas y epistemologías descolonizadoras de la razón eurocéntrica del conocimiento social.

Todos estos procesos, hoy en día, han adquirido una importancia geopolítica y sociocultural esencial para los pueblos y gobiernos de *Nuestra América*, pero, más importante aún, se colocaron en el centro de los análisis y las reflexiones del marxismo crítico de *Nuestra América*. Ello, nos obliga a releer y recuperar, de manera indiscutible y necesaria, el pensamiento y la obra de José Carlos Mariátegui

La Chira (1894-1930) y comprobar su extraordinaria actualidad política y su proyección creativa y transformadora en el presente de las luchas sociales de las fuerzas populares y los movimientos indígenas de *Nuestra América*. Esto, se explica y justifica así, porque en Mariátegui, se produce una de las más trascendentes, complejas –avanzadas para su tiempo y sus contemporáneos- y originales metodologías de interpretaciones de la realidad histórica y social de América Latina: el marxismo –herético y crítico- de impronta y creación latinoamericana. Se trata de una racionalidad *otra*, alternativa, crítica y revolucionaria concebida por Mariátegui, que anticipa y explica el por qué, sus análisis teóricos, políticos y económicos críticos, sus reflexiones filosófico-políticas y su método materialista de interpretación de la historia *Nuestra-americana*, siguen siendo válidos, su pensamiento emancipador se mantiene vivo, se reconstruye y se continúa. En este contexto, es importante destacar aquí que, si bien el desarrollo histórico del pensamiento social latinoamericano supone una amplia producción y expresión de importantes teorías políticas y sociológicas, corrientes y tendencias ideológicas e interpretaciones económicas y filosóficas que, sin duda alguna, han explicado y problematizado el devenir y los derroteros de la sociedad y la política latinoamericana, sin embargo, ha sido la historia del pensamiento y las ideas marxistas en América Latina que ha producido, por un lado, una de las más importantes aportaciones metodológicas para el conocimiento e interpretación histórica y política de la realidad social latinoamericana y, a la vez, un instrumento para la acción y articulación política entre la teoría y la *praxis* revolucionaria en la historia de las luchas políticas y sociales por el socialismo en América Latina y, por el otro, ha significado una notable contribución en el desarrollo teórico y político del pensamiento y la reflexión crítica de las ciencias sociales y las humanidades latinoamericanas<sup>2</sup>. En este sentido, el marxismo crítico latinoamericano debe

---

2 Aquí, es de fundamental importancia señalar que en América Latina y el Caribe se ha generado, tanto en el campo del análisis teórico, metodológico, epistemológico, filosófico, histórico, sociológico, académico e intelectual como en el ámbito de la participación y acción política militante, activista, combativa y revolucionaria, un importante y notable grupo de autores que han contribuido, crítica y creativamente, al estudio y desarrollo de la teoría marxista y del marxismo de impronta latinoamericano. A saber: José Carlos Mariátegui, Julio Antonio Mella, Luis Emilio Recabaren, Ernesto Che Guevara, Salvador Allende, Fidel Castro, Tomás Borge, Rodney Arismendy, Aníbal Ponce, Eli de Gortari, Adolfo Sánchez Vásquez, José Revueltas, Julio Cotler, Aníbal Quijano, Sergio Bagú, Volodia Teitelboim, Agustín Cueva, Ruy Mauro Marini, Roque Dalton, José Aricó, Theotonio Dos Santos, Pablo González Casanova, Rodolfo Puiggrós, Adolfo Gilly, Pedro Vuskovic, Luis Vitale, Miguel Enríquez, Gerard Pierre-Charles, Martha Harnecker, Vania Bambirra, Rene Zavaleta, Enrique Semo, José Revueltas, Bolívar Echeverría, Eduardo Galeano, Carlos Quijano, Julio Le Riverend, Juan Marinello, Carlos Rafael Rodríguez, Blas Roca, Antonio García, Roberto Fernández Retamar, Orlando Fals Borda, Luís Carlos Prestes, Tomás Amadeo Vasconi, Enrique Dussel, Edgardo Lander, Néstor Kohan y Atilio Boron, entre otros

concebirse e interpretarse “con la personalidad propia que ha tenido en toda la vida cultural y política de este continente. Hay que otorgarle sus justos méritos, su grado de autenticidad con las circunstancias latinoamericanas, con sus insuficiencias y tropiezos, ni más ni menos.”<sup>33</sup> Razón por la cual, en última instancia, el marxismo crítico latinoamericano se ha desarrollado en una perenne confrontación teórica, ideológica, cultural y política con las corrientes positivistas, liberales, keynesianas, estructural-desarrollistas y neoliberales contemporáneas. En suma, recuperar por tanto el pensamiento crítico y revolucionario que comporta el marxismo de impronta latinoamericano en el actual y complejo escenario mundial de la crisis capitalista y civilizatoria, caracterizado por el nuevo proceso de la acumulación militarizada del capital, de la desposesión y apropiación de territorios y recursos naturales por el capital transnacional, y de la derechización de gobiernos y naciones a escala regional, es, hoy en día, una tarea inaplazable y categórica de las ciencias sociales y políticas en *Nuestra América*. Y, es en esta tarea donde se destaca y se incluye, tal y como lo indicamos arriba y lo reiteramos ahora, a una de sus pensadores más brillantes, trascendentes y de gran actualidad: José Carlos Mariátegui. Mariátegui, es uno de los marxistas latinoamericanos más lúcidos, más completo y más original del siglo XX, toda vez que, desde una concepción herética, creativa, crítica y de la *praxis* revolucionaria, hizo de la teoría marxista no un mero *calco y copia* sino, como él mismo lo llamó, una creación indo-americana. Aquí, es importante aclarar que si bien es cierto que, desde las últimas tres décadas del pasado siglo hasta nuestro tiempo presente, una notable investigación y elaboración de estudios teóricos y análisis políticos sobre la obra y el pensamiento de José Carlos Mariátegui se produjeron y consolidaron, de manera objetiva, tanto en las ciencias sociales y las humanidades de América Latina como en las realidades socioculturales y políticas de *Nuestra América* a través del resurgimiento de los movimientos indígenas, sin embargo, con todo y por razones de espacio, resulta imposible abordar aquí no sólo el análisis de la vasta obra teórica, política y literaria mariateguina<sup>44</sup> sino, también, la gran diversidad de enfoques, tipologías, análisis e interpretaciones que se ha producido en torno al pensamiento del *Amauta* latinoamericano y universal.<sup>5</sup>

---

muchos destacados marxistas latinoamericanos.

- 3 Pablo Guadarrama González. *Bosquejo Histórico del Marxismo en América Latina*. En <http://www.filosofia.cu/contemporaneos/guadarrama>. Pág31.
- 4 Es importante señalar que el vasto universo de la producción intelectual y la gran riqueza teórica, política y filosófica de la obra publicada de José Carlos Mariátegui, cubren, a la fecha: *20 tomos de Obras Completas; 8 tomos de Escritos Juveniles y 2 tomos de Correspondencia* por la Editorial Amauta de Lima, Perú.
- 5 A guisa de ejemplo, entre las obras más importantes sobre el pensamiento de José Carlos Mariátegui, se encuentran: Emigdio Aquino. *José Carlos Mariátegui y el Problema Nacional*.

---

México. Unión de Universidades de América Latina. UDUAL. 1997. José Aricó. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México. Siglo XXI Editores. Cuadernos Pasado y Presente. Número 60. 1980. Fernanda Beigel. «Mariátegui y las antinomias del indigenismo», *Utopía y Praxis Latinoamericana*. 13, Buenos Aires, Argentina. 2001. Enrique Dussel. "El marxismo de Mariátegui como "Filosofía de la Revolución" en *Anuario Mariateguiano, Mariátegui 1894-1994, Centenario*. Volumen 6, número 6, Editorial Amauta, Lima, 1994. J. Escobedo Rivera. "El método de José Carlos Mariátegui en el debate epistemológico y el paradigma de investigación utilizado". Revista "7 ensayos, 80 años", 2008, Editorial Minerva, Lima. Raúl Fonet-Betancourt. "Etapa del intento de naturalizar el marxismo en América Latina o la significación de la obra de José Carlos Mariátegui (1928-1930)" en Raúl Fonet-Betancourt. *Trasformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México. Plaza y Valdés Editores. 2001. Osvaldo Fernández Díaz. «Gramsci y Mariátegui: frente a la ortodoxia», *Nueva Sociedad* 115, 1991. O Fernández. *Itinerarios y trayectos heréticos de J.C. Mariátegui*. Santiago de Chile, 2010, Ed. Quimantú. Germaná. Pablo González Casanova. "Relectura de un clásico." En Liliana Irene Weinberg y Ricardo Melgar Bao. *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*. México, Cuaderno de Cuadernos, UNAM, 2000. Eugene Walter Gogol. *Mariátegui y Marx: La Transformación Social en los Países en Vías de Desarrollo*. México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1994. Pablo Guadarrama. "La dimensión concreta de lo humano en José Carlos Mariátegui", en Pablo Guadarrama. *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2001. Rubén Jiménez Ricárdez. "Mariátegui: teoría y práctica del marxismo en América Latina" en Revista *Cuadernos Políticos* 17, 1978, México, Editorial Era. Jaime Massardo. "La originalidad del Pensamiento de José Carlos Mariátegui", en *Anuario Mariateguiano*, número 5, volumen 5, Editorial Amauta, Lima, 1993. Miguel Mazzeo. *El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de "socialismo práctico"*. Lima, Perú. Fondo de Cultura Económica. 2013. Antonio Melis. "Mariátegui, el primer marxista de América" en: VVAA. *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*. 1973. Argentina. Ricardo Melgar Bao. "La Tercera Internacional y Mariátegui" en *Nuestra América*. Año I, Número 2, Mayo-Agosto 1980, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México. Robert Paris. *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. Cuadernos de Pasado y Presente, N 92, 1981, Siglo XXI, México. Ricardo Portocarrero Granados. "Cuatro Conferencias y un Discurso Inéditos de José Carlos Mariátegui" en *Anuario Mariateguiano*. Vol. IX. No. 9. 1997. Lima, Perú. Empresa Editora Amauta S.A. 1997. Aníbal Quijano. "El marxismo de Mariátegui. Una propuesta de racionalidad alternativa" en AA. VV. *Mariátegui. Historia y presente del marxismo en América Latina*. Buenos Aires, Argentina. FISyP, 1995. Aníbal Quijano. "Raza, Etnia y Nación en Mariátegui: Cuestiones abiertas". En Estudios Latinoamericanos. Nueva época. Año II, Número 3, Enero-Junio de 1995. Centro de Estudios Latinoamericanos. Facultad de Ciencias Políticas y Políticas. UNAM. Miguel Rojas Gómez. *Mariátegui, la Contemporaneidad y América Latina*. Bogotá, Colombia, Universidad Central de las Villas, Cuba, Universidad de INCCA de Colombia, 1994. Alberto Saladino García. *El problema indígena. Homenaje a José Carlos Mariátegui*. México. Universidad Autónoma del Estado de México. 1995. Adolfo Sánchez Vázquez. "El marxismo latinoamericano de Mariátegui" en Varios. *América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*. Vol. II. México. Universidad Nacional Autónoma de México. 1992. Oscar Terán. "Mariátegui: decir la Nación". En *Nuestra América*. Año I, Número 2, Mayo-Agosto 1980, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México. Oscar Terán. *Discutir Mariátegui*. México. Universidad Autónoma de Puebla. 1985. Vargas Lozano, Gabriel. "El marxismo herético de José Carlos Mariátegui." En Liliana Irene Weinberg y Ricardo Melgar Bao. *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*.

En consecuencia, los objetivos en las presentes notas son, en un primer nivel, analizar los aportes del pensamiento marxista de Mariátegui sobre el análisis de la economía y política mundial pero, sobre todo, su gran proyección y vigencia actual sobre la interpretación de la crisis mundial capitalista y su derivación en la actual crisis civilizatoria. En el segundo nivel, se analizará la extraordinaria vigencia del pensamiento mariateguino sobre uno de sus aportes teóricos, metodológicos y políticos más relevantes al marxismo de impronta latinoamericano: el problema de la identidad y la cultura indígenas de *Nuestra América*, concebidos en Mariátegui, por un lado, como los elementos esenciales e incluyentes en el proceso de la revolución y liberación nacional y, por el otro, como uno de los factores centrales en el debate y rechazo del paradigma cultural de la racionalidad instrumental eurocéntrica y, a la vez, impulsar una nueva construcción social alternativa a la capitalista. Finalmente, en el tercer nivel, se abordará, de manera breve, la crítica de Mariátegui al marxismo eurocéntrico latinoamericano y la necesidad de crear un pensamiento y una epistemología crítica y propia de *Nuestra América*, basada en la inclusión de los saberes y las cosmovisiones indígenas.<sup>6</sup> De esta manera, creemos, sin duda alguna, que el presente ejercicio reflexivo contribuirá, por un lado, a un mejor e integral conocimiento e interpretación de las actuales luchas políticas y socioculturales de los movimientos indígenas en México, Guatemala, Chile, Ecuador, Perú y Bolivia- y, por el otro, a confirmar el gran legado, la sorprendente e inusitada vigencia y el valioso aporte del pensamiento de Mariátegui al marxismo crítico de América Latina y el Caribe: su metodología de interpretación –herética-materialista y dialéctica de la historia -no eurocéntrica- a partir de la especificidad y/o heterogeneidad de cada formación histórico-social concreta de la gran diversidad de las particularidades nacionales latinoamericanas y, sobre todo, en

---

México, Cuaderno de Cuadernos, UNAM, 2000. Zea, Leopoldo. "Mariátegui y el Hombre llamado Indígena". En Liliana Irene Weinberg. *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*. México, Cuaderno de Cuadernos, UNAM, 2000.

6 Cuestión que, hoy día, se comprueba, de manera objetiva en México, a través de los avances y logros alcanzados por el movimiento de las comunidades indígenas zapatistas del EZLN y el ejercicio *de facto* de sus derechos a ejercer la autonomía y sus formas de gobierno, sus formas productivas, sus formas educativas, sus formas igualitarias entre mujeres y hombres, sus formas de justicia e igualdad social y sus formas de hacer y ejercer su gobierno autónomo, expresados en fundación las *Juntas de Buen Gobierno en los 43 Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas*, que bajo la cosmovisión indígena zapatista del "*mandar obedeciendo*", se explica la clave central del éxito y avance en sus territorios autónomos –en todos los niveles de la vida, el trabajo, la salud, la justicia, la educación y el gobierno- y, en donde, los 7 *principios*, sobre los cuales se cimienta la *praxis* zapatista del "*Mandar Obedeciendo*", son: 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*. Así como también, en los logros del movimiento social, *Vía Campesina* y del *Movimiento de Los Trabajadores Rurales Sin Tierra*, del Brasil, entre otros.



la necesidad construir una epistemología, *desde y para Nuestra América*, que nos conduzca, en conclusión, a descolonizar nuestras formas y contenidos del saber con las que aprendimos a conocer, reflexionar e intervenir en la realidad, y que nos fueron *impuestas* por los paradigmas epistemológicos eurocéntricos del conocimiento social, como verdades únicas.

### **1. La crisis sistémica del capitalismo como crisis global civilizatoria.**

“La crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista. Mientras el capitalismo no haya tramontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido. El socialismo, o sea la lucha por transformar el orden social de capitalista en colectivista, mantiene viva esa crítica, la continúa, la confirma, la corrige.”<sup>77</sup>

José Carlos Mariátegui.

En el contexto de los trabajos de preparación al *Simposio Internacional*, sobre la celebración de los 80 años de la publicación de la obra excelsa del *Amauta* universal, *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, afirmábamos, en un ensayo sobre la vigencia del pensamiento de Mariátegui en la actual complejidad del orden geopolítico mundial y de la crisis sistémica del capitalismo, que:

“Las contribuciones del pensamiento crítico social de José Carlos Mariátegui al pensamiento social latinoamericano e internacional, se destacan por llevar a cabo el estudio teórico, metodológico, político y social de un amplio conjunto de problemas que se ubican no sólo en el tema concreto del socialismo y el carácter de la revolución, sino que, [*como bien sabemos*]... hoy existe un proceso de globalización de la producción y el mercado, acompañado por la imposición global de un discurso y una cultura guerrerista imperial que se cree la mejor y la única, y que ha incidido, de manera significativa, en la pérdida de la identidad cultural de las sociedades pobres e indígenas de América Latina y ha disminuido a la soberanía y el papel del Estado latinoamericano. El pensamiento mariateguiano resulta, entonces, un instrumento teórico y político indispensable para enfrentar los derroteros y la incertidumbre internacional que ha producido el establecimiento del nuevo orden imperial norteamericano en el inicio del caótico siglo XXI.”<sup>88</sup>

7 José Carlos Mariátegui. *Obra Política*. México, Ediciones Era, 1979, pp. 315 y 316.

8 Samuel Sosa Fuentes. “La vigencia del pensamiento de José Carlos Mariátegui en un mundo global: identidad, cultura y nación en América Latina” en *Boletín. 7 Ensayos, 80 años. Simposio*

En este contexto, podemos iniciar señalando que el estudio y la reflexión del *Amauta* latinoamericano sobre la crisis sistémica del capitalismo internacional y sus derivas altamente negativas en las sociedades centrales y periféricas del capitalismo mundial, fueron temas que Mariátegui, analizó y desarrollo, con gran percepción crítica adelantándose a su tiempo histórico y social que, sin embargo, hoy día, resultan un referente esencial y necesario para el conocimiento y la interpretación en el devenir de la historia social, cultural, política y revolucionaria de las formaciones económico sociales de América Latina y, a la vez, un eje de análisis imprescindible para comprender e interpretar, de manera cabal, el significado anti-sistémico, anticapitalista y contra-hegemónico de los actuales procesos de resistencia y lucha de los movimientos indígenas latinoamericanos. Por ello, a pesar de que el presente "orden" mundial de incertidumbre, caos, violencia extrema y crisis civilizatoria es, diametral y sustancialmente, diferente en relación al capitalismo y momento histórico-político que le toco vivir a Mariátegui, no obstante sus ideas y análisis marxistas sobre la crisis capitalista y de la ideología hegemónica imperial, actualmente, se comprueban con una extraordinaria vigencia y certitud. De este modo, en una primera aproximación, Mariátegui, nos plantea su concepción y caracterización de la crisis mundial y, más importante aún, sus derivas en la crisis civilizatoria. Mariátegui expone:

"No se concibe esta época una cultura moderna completa sin el conocimiento y sin la comprensión de la crisis mundial. En la crisis mundial se están jugando los destinos del mundo."<sup>99</sup> "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 o es un espectador; es un actor...a suceder a la declinante, a la decadente, a la moribunda civilización capitalista, individualista y burguesa...El desarrollo de la crisis debe interesar, pues, por igual, a los trabajadores del Perú que a los trabajadores del extremo Oriente. La crisis tiene como teatro principal Europa; pero la crisis de las instituciones europeas es la crisis de las instituciones de la civilización occidental...Y son, precisamente, estas instituciones democráticas, que nosotros copiamos de Europa, esta cultura, que nosotros copiamos también, las que en Europa están ahora en un periodo de crisis definitiva, de crisis

---

*Internacional Conmemorativo de la aparición de la obra clásica de José Carlos Mariátegui.* N°. 1, Año 1, enero del 2008. Sandro Mariátegui Chiappe, Director. Sara Beatriz Guardia, Coordinación General. Lima, Perú. Editado e Impreso por la Librería Editorial "Minerva" Miraflores. 2008, p. 14.

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

total...Por otra parte, en el orden de las relaciones internacionales, la reacción pone la política externa en manos de las minorías nacionalistas y antidemocráticas. E impiden, con sus orientaciones imperialistas, con su lucha por la hegemonía europea, el restablecimiento de una de una atmosfera de solidaridad...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.”<sup>10</sup>

Como podemos observar, las tesis e ideas mariáteguianas se comprobaron, de manera puntual, desde el inicio de la crisis del 2007-2008 hasta nuestro presente 2018. Crisis civilizatoria cuya magnitud afectó tanto a los países centrales como a los países periféricos del sistema capitalista, produjo también una nueva realidad geopolítica mundial y una nueva reestructuración de las relaciones económicas internacionales. Pero, sobre todo, tal y como lo advertimos en una importante obra colectiva sobre la necesidad de releer y recuperar el pensamiento de José Carlos Mariátegui en el siglo XXI, la actual crisis capitalista ha producido, a su vez, una gran crisis sistémica y estructural que ha afectado a la política, a la economía, a la vida social y existencial y, particularmente, a los valores y modos de ser de las culturas y las identidades sociales a escala mundial. En realidad, vivimos y asistimos al fin de una época y estamos ante la presencia de una profunda bifurcación histórica caracterizada por la emergencia de las subjetividades sociales subalternas y sus diversas formas alternativas de lucha y resistencia, y de oposición y rechazo al gran proyecto antropocéntrico, etnocéntrico y civilizador de la modernidad capitalista que, como señaló, lucidamente, José Carlos Mariátegui hace más de 95 años, han puesto en riesgo mundial la posibilidad de continuidad de la existencia misma de la civilización humana.<sup>11</sup>

Ahora bien, en una segunda aproximación reflexiva, *El Amauta Universal*, anticipa una visión y caracterización de las nuevas dinámicas y procesos centrales de lo que, hoy en día, constituye la mundialización del capital financiero internacional y la disputa inter-imperialista entre las potencias y los más

---

10 José Carlos Mariátegui. “La crisis mundial y el proletariado peruano” en José Carlos Mariátegui *Obra Política*. Prólogo, selección y notas de Rubén Jiménez Ricárdez. México, Ediciones Era, 1979, pp. 49, 50, 54 y 55.

11 Samuel Sosa Fuentes. “La actual crisis sistémica del capitalismo y de la racionalidad eurocéntrica: Repensar a José Carlos Mariátegui, por una epistemología indoamericana de Nuestra América” en Sara Beatriz Guardia. *Mariátegui en el Siglo XXI. Textos Críticos*. Lima, Perú. Viuda de Mariátegui e Hijos S.A. Editorial MINERVA, 2012, pp. 25.

importantes y significativos intereses económicos, financieros y políticos del capital corporativo transnacional, por el control, el poder y la hegemonía en la economía mundial y en la política del poder internacional. José Carlos Mariátegui, lo dice así:

“Yo no tengo en este estudio sino el mérito modestísimo de aportar a él las observaciones personales de tres y medio años de vida europea, o sea, de los tres y medio años culminantes de la crisis, y los ecos del pensamiento europeo contemporáneo...Y estoy convencido del próximo ocaso de todas las tesis social-democráticas, de todas las tesis reformistas, de todas las tesis evolucionistas. Antes de la guerra, estas tesis eran explicables, porque correspondían a condiciones históricas diferentes. El capitalismo estaba en su apogeo. La producción era superabundante. El capitalismo podía permitirse el lujo de hacer sucesivas concesiones económicas al proletariado. Y sus márgenes de utilidad eran tales que fue posible la formación de una numerosa clase media, de una numerosa pequeña-burguesía que gozaba de un tenor de vida cómodo y confortable... Después de la guerra, todo ha cambiado. La riqueza social europea ha sido, en gran parte, destruida...A los Estados europeos para reconstruirse les precisa un régimen de rigurosa economía fiscal, el aumento de las horas de trabajo, la disminución de los salarios, en una palabra, el restablecimiento de conceptos y de métodos económicos abolidos en homenaje a la voluntad proletaria.”<sup>1212</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...el liberalismo pretende abatir esas fronteras económicas, abatir las aduanas, franquear el paso libre de las mercaderías en todos los países... ¿Cuál era la causa de su librecambismo? Era la necesidad económica de la industria de expandirse libremente en el mundo. El capitalismo encontraba un estorbo para su expansión en las fronteras económicas y pretendía abatirlas...El librecambismo era una ofensiva del capitalismo británico, contra los capitalismos rivales. En realidad, el capitalismo no podía dejar de ser internacional porque el

---

12 José Carlos Mariátegui. óp. cit, p. 51, 53-54.

capitalismo es por naturaleza y por necesidad imperialista...crea una nueva clase de conflictos históricos y conflictos bélicos...no entre las naciones, no entre razas, no entre las nacionalidades antagónicas, sino los conflictos entre los bloques, entre los conglomerados de intereses económicos e industriales. Este conflicto entre capitalismo adversarios, el británico y el alemán, condujo al mundo a la última gran guerra."<sup>13</sup>

Aquí, es importante advertir que del análisis crítico, histórico y concreto que hace Mariátegui sobre el tema de la disputa inter-imperialista por el control hegemónico en la economía y la política mundial, podemos advertir y comprobar, de manera categórica, que el pensamiento crítico social y la historia del desarrollo del capitalismo mundial, están intrínsecamente relacionados a la cuestión de la dominación y el orden del poder político, ideológico y económico, bien sea para justificar, defender y conservar el orden establecido y legitimarlo como un hecho natural, inevitable, verdadero, absoluto y universal o luchar contra él y construir uno alternativo y diferente.

Finalmente, todo lo descrito en esta primera parte, nos confirma que en nuestro tiempo presente del 2018, estamos, como bien lo preciso Mariátegui, no sólo ante la mayor y más profunda crisis sistémica en la historia del capitalismo mundial, sino, sobre todo, que la complejidad de los actuales procesos globales de cambio, percibidos como totalidad, nos confirman, por un lado, la crisis terminal e irreversible de los fundamentos filosófico-políticos e ideológicos y de las bases sociales y culturales que dieron sustento, por más de 400 años, al proceso de imposición y dominación de la racionalidad política e instrumental de la modernidad y de la racionalidad económica capitalista basada en la *"superioridad de las capacidades y virtudes del universalismo del mercado"*, a las que le siguieron 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., 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.

---

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

En este sentido, José Carlos Mariátegui, nos expone, en conclusión, un agudo y complejo escenario de la crisis capitalista mundial, que conlleva una visión e interpretación política de excepcional vigencia sobre la actual estrategia del capital financiero internacional y del complejo futuro humano, sin certitudes. Mariátegui, expone:

“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.”<sup>14</sup> “Y las clases capitalistas se defienden, naturalmente, con todas las armas posibles... La filosofía, la ideología, la base, el cimiento de esta sociedad se hallan actualmente en crisis. Dominan en el mundo nuevas filosofías, filosofías de duda, filosofías de negación, filosofías de escepticismo, que son el síntoma elocuente de la decadencia de nuestra civilización... 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.”<sup>15</sup>

## **2. La contribución del marxismo Mariateguiano en el problema indígena y la cuestión de la identidad cultural como factores esenciales de la revolución y liberación nacional en *Nuestra América*.**

De manera previa, podemos afirmar, sin duda alguna, que son en estas amplias y fundamentales temáticas sociopolíticas y culturales, en donde se lleva a cabo una de las elaboraciones teóricas más creativas, reflexivas e importantes del pensamiento político de José Carlos Mariátegui y su contribución al marxismo crítico de impronta latinoamericana: la búsqueda de una construcción social alternativa no capitalista y *Nuestra-Americana*, que recupere e incluya a la cultura, los conocimientos y las cosmovisiones del mundo indígena que, supone y comporta, la posibilidad del socialismo indoamericano en donde se recupere

---

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

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

al sujeto indígena como sujeto y actor social que determine y escriba su propia historia. Por ello, podemos aseverar que el conjunto de las reflexiones teóricas y políticas de Mariátegui en torno al problema indígena y la cuestión de la identidad cultural en *Nuestra América*, expresan y confirman su incuestionable vigencia en la *praxis* de las luchas, logros, límites y contradicciones de los actuales gobiernos progresistas con población de mayoría indígena, así como de los movimientos indígenas y sus procesos autónomos por el bien común. Veamos, pues, las ideas y aportes centrales de Mariátegui sobre el problema indígena y la cuestión de la identidad cultural en *Nuestra América*.

### *El problema indígena.*

En Mariátegui, la comprensión e interpretación de la cuestión indígena en *Nuestra América*, se fundamenta en la vinculación que el *Amauta* hace del estudio e interpretación materialista de la especificidad de realidad histórico-social peruana con el análisis del papel que, al Perú y América Latina, le asignan –en condiciones de dependencia estructural- en el proceso de integración e inserción a las estructuras de dominación del capitalismo internacional en su etapa mercantil-liberal de expansión mundial. Aquí, descubrimos en Mariátegui, uno de los aportes más importantes de su obra, pues, contrario a las explicaciones humanistas burguesas y racistas de su contemporáneos y, por supuesto, avanzado para su tiempo político, nos revela y descubre, que las verdaderas causas históricas y estructurales que explican y revelan las situaciones pasadas y presentes de exclusión, marginación, explotación y exterminio, aunado a las inhumanas y oprobiosas condiciones de vida y existencia de las poblaciones y comunidades indígenas en América Latina, se encuentran y/o tienen su origen, de manera categórica e irrefutable, en el funcionamiento de las estructuras mundiales de articulación de las formas productivas y reproductivas del capital financiero internacional y en las estrategias actuales del patrón de acumulación del capital en la economía mundial, aunado al incremento acelerado de las tasas de explotación y ganancia, expresadas en las nuevas estrategias de acumulación del nuevo imperialismo conocidas como *acumulación por desposesión y apropiación de los territorios y los recursos naturales mundiales*. En efecto, en el Simposio Internacional “7 Ensayos: 80 años”, advertimos, de manera axiomática, que Mariátegui nos explica y demuestra, contrario a lo que hasta hace muy poco tiempo se discutía sobre las cuestiones del problema indígena y de las políticas públicas del llamado *indigenismo* en América Latina que:

“la esencia de la cuestión indígena latinoamericana, no se encuentra ni se relaciona con el llamado aislamiento cultural de los indígenas, ni mucho menos con el aislamiento económico o su insuficiente integración y

atención pública de los gobiernos nacionales. Mariátegui establece que el problema de los indígenas en América Latina, se encuentra en la racionalidad instrumental de las estructuras de explotación económicas propias del capitalismo internacional y sus manifestaciones de dominación, acumulación y apropiación: la tenencia de la tierra.”<sup>16</sup>

Así, en el contexto del estudio y análisis de sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* -una de las obras más importantes del pensamiento crítico y emancipatorio del marxismo de impronta latinoamericano, toda vez que constituye la primera gran interpretación materialista del desarrollo histórico del capitalismo en el Perú y en América Latina-, Mariátegui señala que

“Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos, -y a veces sólo verbales- condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los ‘gamonales’<sup>17</sup>... “Las expresiones de la feudalidad sobrevivientes son dos: latifundio y servidumbre. Expresiones solidarias y consustanciales, cuyo análisis nos conduce a la conclusión de que no se puede liquidar la servidumbre, que pesa sobre la raza indígena, sin liquidar el latifundio”<sup>18</sup>. “Quienes desde puntos de vista socialistas estudiamos y definimos el problema del indio, empezamos por declarar absolutamente superados los puntos de vista humanitarios o filantrópicos, en que, como una prolongación

---

16 Samuel Sosa Fuentes. “Liberación, otredad indígena en el pensamiento de José Carlos Mariátegui y Leopoldo Zea: los desafíos de América Latina en el siglo XXI”. Sandro Mariátegui Chiappe. *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Conmemorando el 80 Aniversario de su publicación. 2 y 3 de Octubre de 2008. Sede del Centro Cultural CCORI WASSI de la Universidad Ricardo Palma. Lima: Viuda de Mariátegui e Hijos S.A. y Editorial Minerva, 2009, p. 191.

17 José Carlos Mariátegui. *Siete ensayos de Interpretación de la realidad Peruana*. México, Ediciones Solidaridad, Sindicato Mexicano de Electricistas, 1969, Pág. 41.

18 Idem, Pág. 60.



de la apostólica batalla del padre de Las Casas, se apoyaba la antigua campaña pro-indígena. 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. Esta reivindicación perfectamente materialista, debería bastar para que no se nos confundiese con los herederos o repetidores del verbo evangélico del gran fraile español.”<sup>19</sup>

Como puede observarse, el encare marxista de Mariátegui, nos revela y comprueba, de manera categórica, que la solución del problema indígena debe comenzar por verlo, ante todo y sobre todo, como un problema de exclusión social. En última instancia, en Mariátegui la cuestión indígena no reside, por tanto, en la falta de integración cultural, educativa o económica-asistencial del indígena en la sociedad moderna capitalista. El problema indígena en la mayoría de los países de *Nuestra América*, reside pues, como lo establece la crítica mariáteguiana, en las diversas formas de inserción y sujeción de los indígenas al proceso productivo en los términos de la superexplotación del trabajo agrícola y de la apropiación de la tierra. Dicho proceso ocurre dentro de las estructuras de dominación del periodo colonial primero y del Estado-nación independiente después. En este sentido, Mariátegui expone en *“El problema indígena”*, un agudo balance sobre la colonización y sus consecuencias devastadoras en la población indígena. El *Amauta*, señala:

“La explotación de los indígenas en la América Latina trata también de justificarse con el pretexto de que sirve a la redención cultural y moral de las razas oprimidas. La colonización de la América Latina por la raza blanca no ha tenido, en tanto, como es fácil probarlo, sino efectos retardatarios y deprimentes en la vida de las razas indígenas. La evolución natural de éstas ha sido interrumpida por la opresión envilecedora del blanco y del mestizo... Llamamos problema indígena –entonces- a la explotación feudal de los nativos en la gran propiedad agraria... Las tesis de que el problema indígena es un problema étnico no merece siquiera ser discutido... Los elementos feudales o burgueses, en nuestros países, sienten por los indios, como por los negros y mulatos, el mismo desprecio que los imperialistas

---

19 Idem, Pág. 59.

blancos. El sentimiento racial actúa en esta clase dominante en un sentido absolutamente favorable a la penetración imperialista. Entre el señor o el burgués criollo y sus peones de color, no hay nada en común. La solidaridad de clase, se suma a la solidaridad de raza o de prejuicio, para hacer de las burguesías nacionales instrumentos dóciles del imperialismo yanqui o británico... Las posibilidades de que el indio se eleve material e intelectualmente dependen del cambio de las condiciones económico-sociales. No están determinadas por la raza sino por la economía y la política. La raza, por sí sola, no ha despertado ni despertaría al entendimiento de una idea emancipadora. Sobre todo, no adquiriría nunca el poder de imponerla y realizarla. Lo que asegura su emancipación es el dinamismo de una economía y una cultura que portan en sus entrañas el germen del socialismo... La barrera del idioma se interpone entre las masas campesinas indias y los núcleos obreros revolucionarios de raza blanca o mestiza. Pero a través de propagandistas indios, la doctrina socialista, por la naturaleza de sus reivindicaciones, arraigará prontamente en las masas indígenas... El realismo de una política socialista segura y precisa en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales les toca actuar en estos países, puede y debe convertir el factor raza en factor revolucionario."<sup>20</sup>

En suma, tal y como la memoria histórica de *Nuestra América* nos ha evidenciado, todos los esfuerzos de los Estados nacionales por alterar y convertir a las comunidades indígenas y campesinas en pequeña propiedad agraria e industrial resultan ineficaces y estériles, toda vez que chocan con barreras de carácter histórico-cultural basadas en sus cosmovisiones sobre la vida y el universo, como se evidencia en la supervivencia de más de 500 años en las comunidades y pueblos indígenas de sus modos y formas de gobierno, de sus tradiciones seculares y religiosas y, sobre todo, de la preservación y defensa de su identidad indígena; amén del gran problema e impacto devastador que produce y significa el desarrollo incompatible de la pequeña propiedad agraria, y en una estructura y sistema mundial de explotación y proceso productivo de la gran propiedad capitalista financiera e industrial, responsable, en gran medida, de los procesos de desposesión y apropiación de tierras y recursos naturales desintegradores sociales y, en algunos casos, de extinción de la vida y existencia colectiva y comunitaria de los indígenas en América Latina. Al respecto, Mariátegui sintetiza:

---

20 José Carlos Mariátegui. "El problema indígena". José Carlos Mariátegui. *Obra Política*. Prólogo, selección y notas de Rubén Jiménez Ricárdez. México, Ediciones Era, 1979, pp. 233, 234, 235, 237 y 238.

“El problema indígena no admite y a la mistificación a que perpetuamente lo han sometido una turba de abogados y literatos, consciente o inconscientemente mancomunados con los intereses de la casta latifundista. La miseria moral y material de la raza indígena aparece demasiado netamente como una simple consecuencia de régimen económico y social que sobre ella pesa desde hace siglos... La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla –esto es para adquirir realidad, corporeidad- necesita convertirse en reivindicación económica y política. El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como un problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces lo hemos sentido, por primera vez, esclarecido y demarcado.”<sup>21</sup>... “Nuestro socialismo no sería, pues, peruano –ni sería siquiera socialismo- si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas.”<sup>22</sup>

Ello explica, de manera categórica, el por qué, Mariátegui, está, de manera absoluta, en contra de aquellas ideas y teorías “científicas” occidentales que sustentan y promueven la “inferioridad racial”, “biológica” o “natural” de las razas indígenas. Mariátegui señala:

“La raza india no fue vencida, en la guerra de conquista, por una raza superior étnica o cualitativamente; pero sí fue vencida por su técnica que estaba muy por encima de los aborígenes. La pólvora, el hierro, la caballería, no eran ventajas raciales; eran ventajas técnicas. Los españoles arribaron a estas lejanas comarcas porque disponían de medios de navegación que les consentían atravesar los océanos. La navegación y el comercio les permitieron más tarde la explotación de algunos recursos naturales de sus colonias. El feudalismo español se superpuso al agrarismo indígena... esta adaptación creaba un orden extático, un sistema económico cuyos factores de estagnación eran la mejor garantía de la servidumbre [*esclavitud disfrazada*] indígena.”<sup>23</sup>... “Las razas indígenas se encuentran en América Latina en un estado clamoroso de atraso e ignorancia, por la servidumbre que pesa sobre ella, desde la conquista española. El interés de la clase explotadora, -española primero, criolla

---

21 *Ibíd.* Pág. 42-43

22 Citado en Eugene Walter Gogol. *Mariátegui y Marx: La Transformación Social en los Países en Vías de Desarrollo*. México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1994, Pág. 52.

23 José Carlos Mariátegui. *Textos Básicos*. México, Fondo de Cultura Económica. 1995. Pág.217

después-, ha tendido invariablemente, bajo diversos disfraces, a explicar la condición de las razas indígenas con el argumento de su inferioridad o primitivismo. Con esto, esa clase no ha hecho otra cosa que reproducir, en esta cuestión nacional interna, las razones de la raza blanca en la cuestión del tratamiento y tutela de los pueblos coloniales."<sup>24</sup>

Finalmente, podemos concluir aseverando, paradójicamente, que las reflexiones y análisis críticos de Mariátegui sobre el problema y la cuestión indígena peruana y latinoamericana, no ha cambiado ni en su esencialidad, ni en su forma y contenido, y ni en su condición histórica -de más de 500 años- de atraso, explotación, marginación, exclusión, represión, violencia, masacres, abuso, desaparición, extinción y degradación de su dignidad humana, aunado a la crisis y pérdida de su identidad cultural que vivían –en la época de Mariátegui- y viven actualmente las comunidades, los pueblos y las naciones indígenas de *Nuestra América*. Por ello, la necesidad de releer, analizar y profundizar reflexivamente las ideas y el pensamiento marxista del *Gran Amauta* para conocer y resolver los problemas que, históricamente, han padecido los indígenas a escala local, nacional y latinoamericana, es una tarea obligatoria y permanente. Pues, como bien sabemos, la prognosis que Mariátegui advierte sobre el presente-futuro del problema indígena, actualmente, se comprueba en las luchas y logros alcanzados en los *Territorios Autónomos Zapatistas*, en el Movimiento brasileño de los *Trabajadores Rurales Sin Tierra* y en el Movimiento social global *Vía Campesina*. En palabras de Mariátegui:

“Cuando se habla de la actitud del indio ante sus explotadores, se suscribe generalmente la impresión de que, envilecido, deprimido, el indio es incapaz de toda lucha, de toda resistencia. La larga historia de insurrecciones y asonadas indígenas y de las masacres y represiones consiguientes, basta por sí sola para desmentir esta impresión.”<sup>25</sup> “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.”<sup>26</sup>

---

24 *Ibíd.* Pág. 211.

25 José Carlos Mariátegui. *Obra Política*. México, Ediciones Era, 1979, p. 242.

26 José Carlos Mariátegui. *Textos Básicos*. óp. cit., Pág. 185.

### ***La cuestión de la identidad y la cultura Nuestra-Americana***

Las reflexiones contemporáneas sobre el lugar, los valores y la significación de la cultura y la identidad latinoamericana son de vieja data y siempre han estado presentes en el pensamiento social y político de América Latina. Así, desde la formación de los estados nacionales en América Latina, el proceso histórico de la construcción de la identidad cultural latinoamericana ha sido una de las preocupaciones centrales de la creación intelectual, filosófica, ideológica, política y cultural de impronta latinoamericana. Pero, sobre todo, la vasta producción de obras y análisis sobre la cuestión de la cultura y la identidad latinoamericana, han sido producto de los intensos debates y reflexiones que se produjeron, tanto en la construcción de lo simbólico y discursivo como en torno a su existencia y autenticidad, como una expresión y forma de defensa, afirmación y sentido de lo nacional de *Nuestra América*. Es importante señalar aquí, la gran importancia analítica y epistemológica que la cuestión de la identidad y la cultura en el pensamiento crítico-social latinoamericano ha logrado y alcanzado obtener a escala mundial, ha sido en razón de otorgarle éste, un significativo espacio e inclusión en los estudios y la investigación de la presencia indígena y, hacer suya, la visibilización de la existencia histórica y social de la otredad indo-americana. Así, quien repase la historia cultural de América Latina, podrá comprobar que ésta manifiesta una gran dosis de sensibilidad ético-política de especificidad “frente a los problemas del indio, del negro, del cholo, etcétera, y que se trata, por consiguiente, de una historia que no solamente sabe o trata de los problemas reales de la América, sino que es también historia de ideales o posibles alternativas para el futuro”<sup>27</sup>. En síntesis, el problema de la identidad latinoamericana ha sido, por una parte, la percepción que ve en lo indígena algo que pervive y donde se encontraría la raíz de la identidad y la cultura de América Latina y, por la otra, en donde se encuentra el origen del resurgimiento de los actuales movimientos sociales étnicos indígenas latinoamericanos y su lucha por su reconocimiento y autonomía en la construcción de un Estado multiétnico y multicultural en América Latina. Es en este contexto, que Mariátegui, al abordar y problematizar la cuestión de la cultura y la identidad desde una concepción histórico-social concreta; descubre y ubica las raíces de la identidad cultural latinoamericana, en la estructura social y productiva colectivista/comunitaria de las sociedades y naciones indígenas latinoamericanas y, particularmente, las sociedades indígena incaicas. Mariátegui presenta y caracteriza a la sociedad indígena peruana, como una sociedad armónica –basada en el comunismo indígena– desde el

---

27 Raúl Fornet-Betancourt. *Estudios de Filosofía Latinoamericana*. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. UNAM. 1992. p. 88.

pueblo mismo hasta el *Ayllu*, que fue el núcleo de la organización social, política y económica de la sociedad Inca. En *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Mariátegui dice:

“Hasta la Conquista se desarrolló en el Perú una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos. El Imperio de los Inkas, agrupación de comunas agrícolas y sedentarias, lo más interesante era la economía. Todos los testimonios históricos coinciden en la aserción de que el pueblo inkaico –laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo- vivía con bienestar material. Las subsistencias abundaban; la población crecía. El imperio ignoró radicalmente el problema de Malthus. La organización colectivista, regida por los Inkas, había enervado en los indios el impulso individual; pero había desarrollado extraordinariamente en ellos, en provecho de este régimen económico, el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social. Los Inkas sacaban toda la utilidad social posible de esta virtud de su pueblo, valorizaban el vasto territorio del Imperio construyendo caminos, canales, etc., lo extendían sometiendo a su autoridad tribus vecinas: El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaba fructuosamente en fines sociales.”<sup>28</sup>

Sin embargo, la conquista española no sólo destruyó el complejo sistema social y de producción de Perú y de América Latina en general, sino, de acuerdo con Mariátegui, la conquista supuso un cataclismo que rompió y desarticuló a la identidad y a la cultura latinoamericana, sin que éstas fueran remplazadas, articuladas o respetadas como formas de vida y existencia. Mariátegui señala:

“Los conquistadores españoles destruyeron, sin poder naturalmente reemplazarla, esta formidable máquina de producción. La sociedad indígena, la economía incaica, se descompusieron y anonadaron completamente al golpe de la Conquista. Rotos los vínculos de su unidad, la nación se disolvió en comunidades dispersas. El trabajo indígena cesó de funcionar de un modo solidario y orgánico. Los conquistadores no se ocuparon casi sino de distribuirse y disputarse el pingüe botín de guerra. Despojaron los templos y los palacios de los tesoros que guardaban; se repartieron las tierras y los hombres, sin preguntarse siquiera por su porvenir como fuerza y medios de producción.”<sup>29</sup>

---

28 José Carlos Mariátegui. *Siete Ensayos...* op. cit., Pág. 17.

29 Idem. Pág. 18.

Y, como sabemos, durante la era colonial la situación se agravó, pues el imperio español superpuso y desarrolló una economía con rasgos feudales. El Amauta peruano dice:

“El Virreinato señala el comienzo del difícil y complejo proceso de formación de una nueva economía. En este periodo, España se esforzó por dar una organización política y económica a su inmensa colonia. Los españoles empezaron a cultivar el suelo y a explotar las minas de oro y plata. Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista echaron las bases de una economía feudal.”<sup>30</sup>

Por último, este problema se extiende y continua hasta la época de la formación de los estados nacionales y las repúblicas independientes, de manera que el gran problema que aqueja al Perú y a América Latina, es un problema fundamentalmente económico, pero con consecuencias devastadoras para la identidad y la cultura, problema que ha impedido, hasta hoy día, la integración del indígena en la estructura social, económica y política de nuestras sociedades subdesarrolladas y dependientes de la globalización neoliberal del mercado mundial. Mariátegui concluye:

“La historia, afortunadamente, resuelve todas las dudas y desvanece todos los equívocos. La Conquista fue un hecho político. Interrumpió bruscamente el proceso autónomo de la nación quechua, pero no implicó una repentina sustitución de las leyes y costumbres de los nativos por la de los conquistadores. Sin embargo, ese hecho político abrió en todos los órdenes de cosas, así espirituales como materiales, un nuevo periodo. El cambio de régimen bastó para mudar desde sus cimientos la vida del pueblo quechua. La Independencia fue otro hecho político. Tampoco correspondió a una radical transformación de la estructura económica y social del Perú; pero inauguró, no obstante, otro periodo de nuestra historia, y si no mejoró prácticamente la condición del indígena, por no haber tocado casi la infraestructura económica colonial, cambió su situación jurídica, y franqueó el camino de su emancipación política y social.”<sup>31</sup>

Este camino de liberación es, de acuerdo con Mariátegui y su concepción de la realidad particular de *Nuestra América*, el nacionalismo revolucionario. En efecto, el término nacionalismo, tan vinculado en Mariátegui a la idea de peruanidad,

---

30 Ibidem

31 Idem., Pág. 43.

adquiere un significado más que simbólico o estético, político; y se convierte en una palabra clave para comprender el significado de un fenómeno cultural de enorme trascendencia –como lo es la identidad- en la historia de América Latina que, durante las décadas de los años veinte y treinta del siglo XX, aspiraron a definir, deslindar y afirmar en toda América Latina el ser nacional y el concepto de nacionalismo. Mariátegui, de manera singular y brillante, era ejemplo de esta actitud latinoamericana. El gran pensador peruano dice:

“Uno de los fenómenos más interesantes, uno de los movimientos más extensos de esta época es, precisamente, este nacionalismo revolucionario, este patriotismo revolucionario. La idea de la nación –lo ha dicho un internacionalista- es en ciertos períodos históricos la encarnación del espíritu de libertad. En el Occidente europeo, donde la vemos más envejecida, ha sido, en su origen y en su desarrollo, una idea revolucionaria. Ahora tiene este valor en todos los pueblos, que, explotados por algún imperialismo extranjero, luchan por su libertad nacional. En el Perú los que representan e interpretan la peruanidad son quienes, concibiéndola como una afirmación y no como una negación, trabajan por dar de nuevo a la patria a los que, conquistados y sometidos por los españoles, la perdieron hace cuatro siglos y no la han recuperado todavía.”<sup>32</sup>

“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 empezar por estudiar y definir la realidad peruana. Y que hay que buscar la realidad profunda: no la realidad superficial. Este es el único nacionalismo que cuenta con su consenso. El otro nacionalismo no es sino uno de los más viejos disfraces del más descalificado conservantismo.”<sup>33</sup>

Así, finalmente podemos afirmar que la identidad y la cultura latinoamericana se conciben en Mariátegui como un elemento necesario e imprescindible del concepto y la *praxis* de la liberación nacional, pues está ligada de manera intrínseca a la confrontación contra la dominación de la clase en el poder político y económico nacional. Y es aquí, donde se encuentra su gran contribución al pensamiento crítico latinoamericano, pues sus reflexiones sobre el problema indígena, la identidad y la cultura latinoamericana, no tratan de idealizar o glorificar el pasado, su intención, sentido y trabajo político radica, precisamente,

---

32 José Carlos Mariátegui. *Obras. Tomo II.* op. cit., Pág. 307.

33 Idem. Pág. 295.



en la forma y contenido revolucionario que conlleva su concepción y discurso sobre la identidad cultural de *Nuestra América*, pues lo concibe como un factor central para llevar a cabo la revolución socialista de liberación nacional, entendida ésta en términos amplios, pues incluye aspectos culturales, ideológicos, sociopolíticos y económicos. Por último, cabe decir que la liberación nacional y revolucionaria en Mariátegui, conlleva el necesario cambio y transformación radical de las estructuras económico-sociales de explotación, desigualdad, exclusión y exterminio indígena y, a la vez, cuestionar y rechazar radicalmente el paradigma ideológico y cultural de la racionalidad eurocéntrica que funda y sustenta las relaciones de superioridad/inferioridad entre las razas. Sólo de esta manera se podrá llevar a cabo la liberación de las comunidades indígenas de su histórica condición social subalterna.

### **3. La crítica al marxismo eurocéntrico y la construcción una epistemología desde y para *Nuestra América* en el pensamiento de Mariátegui.**

En nuestro tiempo presente, podemos asegurar, sin duda alguna, que uno de los temas de mayor trascendencia y más estudiados y discutidos en el pensamiento marxista de América Latina, y desde diversas interpretaciones y épocas del marxismo latinoamericano, ha sido la originalidad del modo en que Mariátegui, a diferencia del resto de los marxistas de América Latina y el Caribe, asumió su aprendizaje marxista y su significativa aportación en la forma que tradujo y creó la interpretación indoamericana del marxismo al aplicarlo al estudio de la realidad social concreta del Perú y de América Latina. En efecto, como bien sabemos, la interpretación latinoamericana y herética del marxismo que hace el *Amauta* se fundamenta y se enriquece a partir de la inclusión y revalorización, como condición *sine-que-non*, de las especificidades concretas de las culturas y las identidades indígenas, cuyas particularidades históricas y características socioculturales heterogéneas y diferentes, son fundamentales para entender el pasado y el presente-futuro de las comunidades, pueblos, movimientos y gobiernos indígenas. Por ello, Mariátegui pone en el centro del debate sobre la revolución latinoamericana, la urgente necesidad de aprehender, comprender e incluir lo singular y lo propio de la autoctonía de *Nuestra América*. Ello se explica así, toda vez que la historia y trascendencia de las luchas y resistencias de los movimientos indígenas en América Latina, para la mayoría de las organizaciones, movimientos, partidos, grupos e intelectuales de la izquierda marxista latinoamericana, desde la década de los años treinta hasta el final de la década de los años ochenta del pasado siglo, su lucha fue "invisibilizada". En efecto, la memoria histórica de las luchas de los partidos socialistas, comunistas y trotskistas por la liberación nacional y contra el imperialismo norteamericano durante todo el siglo XX e inicios del XXI en América Latina, nos muestra que el

situación, condición y problema de los pueblos y comunidades indígenas y, en general, la cuestión indígena en América Latina, eran considerados como *invisibles* y, por lo tanto, no eran “vistos” como factores y/o actores sociales de *importancia* alguna para la lucha revolucionaria de liberación nacional y, ni mucho menos, pensar en su incorporación y participación en la lucha por el socialismo. Como bien lo explican, en tiempos, espacios y contextos históricos diferentes, José Carlos Mariátegui y Pablo González Casanova. Así, José Carlos Mariátegui, en una certera crítica y contundente denuncia a aquellos intelectuales de izquierda y socialistas que aplican el marxismo en América Latina, o cualquier otra región del mundo, como un cuerpo de principios y consecuencias rígidas, e iguales para todos los climas, latitudes y geografías nacionales y para todas las sociedades, dice:

“El socialismo era una doctrina internacional; pero su internacionalismo concluía en los confines de Occidente, en los límites de la civilización occidental. Los socialistas, los sindicalistas, hablaban de liberar a la humanidad; pero, prácticamente, no se interesaban sino por la humanidad occidental. Los trabajadores occidentales consideraban tácitamente natural la esclavitud de los trabajadores coloniales. Hombres occidentales, al fin y al cabo, educados dentro de los prejuicios de la civilización occidental, miraban a los trabajadores de Oriente como hombres bárbaros. Todo esto era natural, era justo. Entonces la civilización occidental vivía demasiado orgullosa de sí misma. Entonces no se hablaba de civilización occidental y civilizaciones orientales, sino se hablaba de civilización a secas. Entonces la cultura imperante no admitía la *coexistencia* de dos civilizaciones, no admitía la equivalencia de civilizaciones, ninguno de esos conceptos que impone ahora el relativismo histórico. Entonces, en los límites de la civilización occidental, comenzaba la barbarie egipcia, barbarie asiática, barbarie china, barbarie turca. Todo lo que no era occidental, todo lo que no era europeo, era bárbaro. Era natural, era lógico, por consiguiente, que dentro de esta atmósfera de ideas, el socialismo occidental, y el proletariado occidental, hubiesen hecho del internacionalismo una doctrina prácticamente europea también. En la Primera Internacional no estuvieron representantes sino trabajadores europeos y trabajadores norteamericanos. En la Segunda Internacional ingresaron las vanguardias de los trabajadores sudamericanos y de otros trabajadores incorporados en la órbita del mundo europeo, del mundo occidental...un fenómeno de la civilización y de la sociedad europeas...porque la doctrina socialista, la doctrina proletaria, constituían una creación, un producto de la civilización europea y occidental...La lucha social no tiene, pues, el mismo carácter en los pueblos de Occidente y en los pueblos de Oriente. En los pueblos de Oriente, sobrevive hasta el régimen esclavista. Los problemas de los pueblos de Oriente son diferentes de los pueblos de Occidente. Y la doctrina socialista, la

doctrina proletaria, es fruto de los problemas de los problemas de Occidente, un método de resolverlos. La solución aparece donde existe el problema, La solución no puede ser planteada donde el problema no existe aún...La Tercera Internacional estimula y fomenta la insurrección de los pueblos de Oriente, aunque esta insurrección carezca de un carácter proletario y de clase.”<sup>34</sup>

Y, por su parte, Pablo González Casanova, lo confirma así:

“José Carlos Mariátegui, fundador del Partido Socialista del Perú, que perteneció a la III Internacional, colocó a los pueblos indios en centro de la problemática nacional. La originalidad de su planteo, y la dificultad para reconocerlo, se perciben mejor si se coloca la cuestión de las etnias entre los problemas centrales de la humanidad. La idea resultaba políticamente chocante y epistemológicamente desdeñable... La concepción de Mariátegui sobre el tema poco tiene que ver con buena parte de la izquierda de ayer y de hoy, para las que los indios y las etnias sometidas “no se ven”, no existen como actores ni en la problemática de la lucha de clases, ni en la lucha nacional contra el imperialismo, ni en el proyecto de una revolución democrática y socialista.”<sup>35</sup>

Ahora bien, de manera concreta, podemos señalar, *grosso modo*, que los conflictos y oposiciones al marxismo de Mariátegui, y que marcan una ruptura integral con las líneas teóricas y políticas profesadas por el marxismo de la II y III Internacional Comunista, se dan por sus tesis y planteamientos sobre el carácter de la revolución socialista en América Latina. Y es, justamente, en el planteamiento sobre la “*cuestión de la nación*” y el “*problema indígena*” que Mariátegui lo formula como un solo problema a resolver previo la revolución socialista. Y esa es la interpretación marxista que Mariátegui toma a través del análisis de la historia social del Perú, concebida y abordada como la “*cuestión de la nación*” y no de la “*cuestión nacional*” divulgada así, por la II y III Internacional. Para Mariátegui, de lo que se trataba entonces era la construcción de la identidad nacional, como fundamento estructural, para la conformación efectiva y cabal del Estado-nación peruano, pero cimentada en la heterogeneidad nacional de las realidades sociales

---

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

35 Pablo González Casanova. “Colonialismo Interno. Una redefinición” en Atilio A. Boron. *La Teoría marxista hoy. Problemas y perspectiva*. Buenos Aires, Argentina. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. CLACSO.2006, p. 420.

indígenas. Ello explica, el por qué, en la perspectiva marxista de Mariátegui, la cuestión de la nación y el problema indígena, son partes integrantes de un mismo proceso social y político estructural, pues, además, tal y como el *Amauta* lo señaló, “en el Perú las masas –la clase trabajadora- son en sus cuatro quintas partes indígenas.”<sup>3636</sup> Razón que llevó a Mariátegui a concebir y situar al indígena, como el principal actor y factor social de transformación en la lucha revolucionaria, concebida en el *Amauta*, como una revolución *nacional-popular*. Mariátegui, lo advirtió, así:

“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>3737</sup> ...“El socialismo ordena y define las reivindicaciones de la masa. Y en el Perú las masas –la clase trabajadora- son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano – ni sería siquiera socialismo- si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas.”<sup>38</sup>

Esta perspectiva crítica, es uno de los puntos de divergencia entre el marxismo de Mariátegui y el marxismo ortodoxo y mecanicista de la II Internacional y convertido en dogma estalinista en la III Internacional. Cuestión que le costó a Mariátegui, ser señalado como “socialista pequeñoburgués” y, posteriormente, atacado y denunciado como de “revisionista y populista” por parte de la III Internacional Comunista, dirigida y controlada por el estalinismo. Sin embargo, fue, concretamente, en la reunión de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, en Buenos Aires, en junio de 1929, organizada por la III Internacional, en donde, los representantes del Secretariado y voceros de la Internacional, criticaron y opusieron a las tesis propuestas por Mariátegui, pues, plantear –*adelantándose a su tiempo histórico*- el carácter socialista tanto del partido y como de la revolución peruana, es decir, la posibilidad de llegar al socialismo sin un desarrollo capitalista previo, sin una revolución democrática-burguesa previa y,

---

36 Revista *Amauta*, no, 7, Lima, Perú, 1927, p. 37.

37 José Carlos Mariátegui. *Obras*. Tomo 2. Casa de las Américas. La Habana, Cuba. 1982. p. 185.

38 Citado en Eugene Walter Gogol. *Mariátegui y Marx: La Transformación Social en los Países en Vías de Desarrollo*. México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1994, p. 52.

sobre todo, rechazar claramente a la determinación e imposición de línea política estalinista de la III Internacional Comunista sobre la conformación de un frente *-policlasista-* único antimperialista, era no sólo inadmisibile, sino ser marginado y olvidado –como lo fue- del pensamiento marxista mundial. Pero, también, es muy importante señalar aquí que la hegemonía e imposición de la concepción marxista ortodoxa y eurocéntrica de la revolución en la Conferencia de Buenos Aires, se debía, paradójicamente, a que dicha concepción era compartida y defendida por los mismos delegados latinoamericanos. Ello se explica así, porque, como bien advierte Francisca de Gamma:

“los miembros del Secretariado Sudamericano representaban esencialmente al sector urbano de los países más occidentalizados, con pueblos indígenas menos visible... Si la Internacional “descubrió” a América Latina en el sexto congreso, también vale añadir que los latinoamericanos “descubrieron” al indígena en la Conferencia de Buenos Aires. El eurocentrismo prevalente en los delegados latinoamericanos se manifiesta en la indiferencia inicial hacia la cuestión indígena, en la mala recepción de los trabajos de Mariátegui y en la aplicación mecánica de la consigna de la autodeterminación, y finalmente, en su actitud hacia los delegados peruanos. Los partidos representados en la conferencia, incluyendo a los peruanos, eran principalmente urbanos, y sobre todo, la presencia indígena era mínima.”<sup>39</sup>

En suma, en Mariátegui, las ideas y formas socioculturales y políticas de concebir a la revolución popular como una revolución indígena y socialista en *Nuestra América*, deben ser entendidos a partir de su apego al análisis e interpretación de lo histórico concreto de la realidad social latinoamericana e internacional y de su asimilación e interpretación del marxismo como pauta y no como dogma. Por ello, Mariátegui al reivindicar, de manera categórica, que “el marxismo debe aspirar a lograr con la reivindicación de la tradición nacional una reintegración espiritual de la historia y la patria peruana”<sup>40</sup>, le permite al Amauta desarrollar su propuesta política y replantear el problema indígena, más allá de visión del humanismo burgués que ve y explica el problema indígena a partir de ideas jurídicas, étnicas, morales, asistencialistas, educacionales y eclesiásticas, para situarlo y explicarlo ante todo, como “problema de la tierra”, es decir, como un

39 Francisca de Gamma. “La internacional Comunista, Mariátegui y el ‘descubrimiento’ del indígena” en *Anuario Mariateguiano*. Vol. IX. No. 9. 1997. Lima, Perú. Empresa Editora Amauta S.A. 1997, p. 53.

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

problema producido por las relaciones de producción, explotación y dominación capitalistas. Razón por la cual, lo lleva, a su vez, a plantear el paso directo a la construcción del socialismo a partir las condiciones concretas de Perú, rechazando la necesidad de una etapa capitalista democrático-burguesa previa, tanto por la acelerada presencia e intervencionismo del imperialismo norteamericano en toda la región, como por el imposible papel progresista y antiestadounidense de la burguesía nacional. En última instancia, para Mariátegui, la síntesis entre la cuestión nacional y el carácter de la revolución socialista, es un socialismo antiimperialista identificado con las masas pobres de los indígenas, campesinos y obreros. Por todo ello, finalmente, Mariátegui concibe al marxismo como una metodología e instrumento central para el análisis e interpretación de la historia social y de la acción revolucionaria. Y, en este sentido, habla de un socialismo práctico y creativo, en donde, el sujeto de la revolución ya no era solamente el proletariado, nos revela y descubre al indígena como el sujeto central y dual de la revolución latinoamericana. En palabras de Alberto Saladino:

“La originalidad de Mariátegui radica en haber logrado una visión de conjunto de la realidad de su país mediante el marxismo, de ahí la peculiar manera de plantear la solución al problema el indio... Pensó y practico el marxismo como algo dinámico, flexible y no determinista... la confluencia entre el indigenismo y el marxismo viene a significar la convergencia, de su proyecto político, de la revolución socialista con la revolución nacional... A partir de este descubrimiento es como hallará la posibilidad de nacionalizar el discurso marxista. Rebaso así la lectura mecánica imprimiéndole a la teoría marxista la traducción dialéctica al aplicarlo a la realidad peruana... lo que permitió la génesis del marxismo indoamericano, del cual, indudablemente, José Carlos Mariátegui es su creador”.<sup>41</sup>

Así, el pensamiento marxista de Mariátegui trasciende el siglo XX y actualmente proyecta su vigencia cuando advierte que una de las bases fundamentales de la revolución social y transformación revolucionaria se encuentra, justamente, en la identidad y la cultura de cada sociedad latinoamericana. Por último, todo lo descrito, le conduce a Mariátegui al campo batalla de las ideas y la lucha por la construcción de un pensamiento social y una epistemología emancipatoria *desde y para* los latinoamericanos. Aquí, hemos afirmado que en este actual tema, “las reflexiones políticas de Mariátegui se vinculan, históricamente, a la permanente preocupación por continuar la construcción y consolidación

---

41 Alberto Saladino García. *Indigenismo y marxismo en América Latina*. México. Universidad Autónoma del Estado de México. 1994, p. 223, 228, 230 y 237.

de un pensamiento social propio, auténtico y crítico latinoamericano y, a la vez, cuestionar radicalmente la influencia de la colonialidad del saber del pensamiento eurocéntrico y anglosajón en América Latina.<sup>4242</sup> De hecho, Mariátegui, en diferentes tiempos y espacios de su obra, advertía y urgía, por un lado, sobre en la necesidad y la responsabilidad ineludible de conocer, interpretar y transformar nuestra realidad concreta latinoamericana pero como una realidad social, económica y política con condiciones históricas propias y particulares de su sociedad, su cultura y su identidad y que la hacen diferente del mundo social europeo o estadounidense y, por tanto, no pueden imponerse –como hasta ahora- modelos, teorías o epistemologías eurocéntricas para resolver nuestros graves y profundos problemas porque, de manera indiscutible, no corresponden a la historia de las formaciones económico-sociales de América Latina. Y, por el otro, para lograr la consolidación de un saber y un conocimiento *desde y para* nuestras propias realidades históricas y llevar a cabo las transformaciones sociales y populares en *Nuestra América*, la primera tarea social, política y académica en *Nuestra América*, para superar esta condición de colonización y dominación en nuestras formas de pensar, conocer, hacer e interpretar nuestra historia y realidad social, es cuestionar, rigurosa y radicalmente, las epistemologías eurocéntricas del saber que nos impusieron para aprender y conocer nuestra propia realidad, que produjo, como bien sabemos, una realidad social distorsionada, falsa y ajena a nuestra historia, cultura e identidad. En otras palabras, se trata de descolonizar nuestras maneras y contenidos del saber con las que aprendimos a conocer, reflexionar e intervenir en la realidad, y que nos fueron dadas –*impuestas*- por los paradigmas epistémicos del conocimiento eurocéntrico como verdades únicas. Así, en un primer espacio y tiempo, Mariátegui, al concebir este proceso de dominación como un proceso de colonización mental del conocimiento, categóricamente, señaló en 1925:

“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

---

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

la inteligencia indo-íbera. El espíritu hispano-americano está en elaboración. El continente, la arazá, están en formación también... Los elementos de la nacionalidad en elaboración no han podido aún fundirse o soldarse. La densa capa indígena se mantiene casi totalmente extraña al proceso de formación de esa peruanidad que suele exaltar e inflar nuestros sedicentes nacionalistas, predicadores de un nacionalismo sin raíces en el suelo peruano, aprendido de los evangelios imperialistas de Europa."<sup>43</sup>

Incluso, por ello, Mariátegui critica también a aquellas teorías, estudios y análisis históricos que ven en la identidad de América Latina un origen de latinidad itálico-europea. Aquí, Mariátegui es contundente:

"lo primero que conviene esclarecer y precisar es que no somos latinos ni tenemos ningún efectivo parentesco con Roma... Nuestros orígenes históricos no están en el Imperio. No nos pertenece la herencia del César; nos pertenece más bien la herencia de Espartaco."<sup>44</sup>

Como se puede observar, aquí Mariátegui no cuestiona, ni impugna la latinidad germinativa y afirmativa, sino critica la latinidad aristocrática y hegemónica de influencia europea y se inclina por una cultura de la resistencia. Posteriormente, de manera directa, crítica y radical, en un segundo espacio y tiempo, Mariátegui, en *Aniversario y Balance*, escrito en la editorial de la *Revista Amauta*, número 17, de septiembre de 1928, celebrando el segundo aniversario de la revista, afirma y propone:

"Esta civilización [occidental] conduce, con fuerza y unos medios de que ninguna civilización dispuso, a la universalidad. Indoamérica, en este orden mundial, puede y debe tener individualidad y estilo;... Hace cien años, debimos nuestra independencia como naciones al ritmo de la historia de Occidente, que desde la colonización nos impuso ineluctablemente su compás. Libertad, Democracia, Parlamento, Soberanía del pueblo, todas las grandes palabras que pronunciaron nuestros hombres de entonces, procedían del repertorio europeo. La historia, sin embargo, ni mide la grandeza de esos hombres por la originalidad de esas ideas, sino por la eficacia y genio con que las sirvieron... No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad,

---

43 José Carlos Mariátegui. *Textos Básicos*. México, Fondo de Cultura Económica. 1995, p. 366.

44 Miguel Rojas Gómez. *Mariátegui, la Contemporaneidad y América Latina*. Bogotá, Colombia, Universidad Central de las Villas, Cuba, Universidad de INCCA de Colombia, 1994, Pág. 81.



en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva."<sup>45</sup>

Y, finalmente, en un tercer momento, Mariátegui, en su artículo *¿Existe un pensamiento hispanoamericano?*, consigna y advierte la necesidad y urgencia de construir un pensamiento de impronta latinoamericano:

"¿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."<sup>46</sup>

En suma, podemos concluir afirmando que el pensamiento de Mariátegui sobre la construcción social alternativa del conocimiento *desde y para* los saberes de las culturas y las sociedades de *Nuestra América*, constituye, por un lado, la oportunidad de expresar, decidir y replantear, desde su especificidad histórica y sociocultural, lo que les fue negado por *la Colonialidad de Saber* epistemológico 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. Y, por el otro, comprobamos que, en los aportes de las propuestas, argumentos y marcos conceptuales en la reapropiación e interpretación del marxismo de Mariátegui para América Latina, aparecen ciertas líneas y presunciones de la crítica del enfoque decolonial, ya que se esfuerza por proponer el arribo a nuevas síntesis que puedan incluir lo que la matriz eurocéntrica del marxismo niega.

## Reflexiones finales

Mariátegui logró significativas aportaciones teóricas, metodológicas y políticas de una importancia notable para el conocimiento histórico y la actual investigación y complejidad social en temas como la identidad y la cultura en América Latina, pero, sobre todo, en la comprensión e interpretación cabal de los actuales movimientos indígenas y organizaciones populares campesinas latinoamericanas y que, ahora en nuestro tiempo y espacio presentes caracterizado por la crisis de los fundamentalismos del mercado mundial y de la

---

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

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

globalización neoliberal; por el uso intensivo de las nuevas tecnologías aplicadas a los nuevos procesos productivos en correspondencia a las nuevas estrategias de acumulación mundial del capital –acumulación por desposesión y apropiación de los territorios y recursos naturales del planeta- y por el incremento mundial de la violencia extrema derivadas de prácticas racistas contra las culturas indígenas y la negación histórica del reconocimiento de sus derechos como otredad, no sólo se encuentran en el primer plano del debate en la agenda de la política internacional y en los foros políticos, académicos e intelectuales actuales, sino que representan formas concretas de organización popular y de resistencia y rebelión social en la mayoría de las comunidades y pueblos indígenas de *Nuestra América* que demandan y luchan por el derecho a la autonomía en sus territorios. Por todo ello, podemos concluir afirmando que el pensamiento de José Carlos Mariátegui constituye, por un lado, la síntesis del movimiento dialéctico de la historia entre lo universal y lo particular, lo internacional y lo latinoamericano, como fundamento metodológico de su obra y, por el otro, funda un camino para conocer, interpretar y transformar la realidad social desde adentro de ella misma, desde nosotros, desde nuestra particularidad y especificidad concreta basada en la inclusión de los saberes y las cosmovisiones indígenas latinoamericanos y, a la vez, de crear nuevas formas de pensar y hacer un conocimiento propio “de espíritu latinoamericano”, que marque distancia de la racionalidad del conocimiento hegemónico y eurocéntrico y conlleve a la construcción de una nueva sociedad latinoamericana más democrática, más igualitaria y de respeto a la autonomía, la identidad, la cultura y la soberanía de *Nuestra América*.

## **Bibliografía**

DEGAMMA, Francisca. “La internacional Comunista, Mariátegui y el ‘descubrimiento’ del indígena” en *Anuario Mariáteguiano*. Vol. IX. No. 9. 1997. Lima, Perú. Empresa Editora Amauta S.A. 1997.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Estudios de Filosofía Latinoamericana*. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. UNAM. 1992.

GONZÁLEZ CASANNOVA, Pablo. “Colonialismo Interno. Una redefinición” en Atilio A. Boron. *La Teoría marxista hoy. Problemas y perspectiva*. Buenos Aires, Argentina. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. CLACSO. 2006.

GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo. *Bosquejo Histórico del Marxismo en América Latina*. En <http://www.filosofía.cu/contemporáneos/guadarrama>. Pág31.

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

\_\_\_\_\_ *Ideología y política*. Lima, Perú. Editorial Amauta. 1978

\_\_\_\_\_ *Obra Política*. México, Ediciones Era, 1979.

\_\_\_\_\_ "Internacionalismo y nacionalismo" en José Carlos Mariátegui *Obra Política*. México, Ediciones Era, 1979.

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

\_\_\_\_\_ "El problema indígena" en José Carlos Mariátegui. *Obra Política*. Prólogo, selección y notas de Rubén Jiménez Ricárdez. México, Ediciones Era, 1979,

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

\_\_\_\_\_ *Siete ensayos de Interpretación de la realidad peruana*. México, Ediciones Solidaridad, Sindicato Mexicano de Electricistas, 1969

\_\_\_\_\_ "La crisis de los valores en Nueva York y la estabilización capitalista" en José Carlos Mariátegui *Obras. Tomo II*. Casa de las Américas, La Habana. Cuba, 1982.

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

\_\_\_\_\_ *Obras. Tomo 2*. Casa de las Américas. La Habana, Cuba. 1982.

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

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

ROJAS GÓMEZ, Miguel. *Mariátegui, la Contemporaneidad y América Latina*. Bogotá, Colombia, Universidad Central de las Villas, Cuba, Universidad de INCCA de Colombia, 1994.

SALADINO GARCÍA, Alberto. *Indigenismo y marxismo en América Latina*. México. Universidad Autónoma del Estado de México. 1994.

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

Perú. Librería Editorial "Minerva", 2008.

\_\_\_\_\_ Samuel. "La actual crisis sistémica del capitalismo y de la racionalidad eurocéntrica: Repensar a José Carlos Mariátegui, por una epistemología indoamericana de Nuestra América". Sara Beatriz Guardia. *Mariátegui en el Siglo XXI. Textos Críticos*. Lima: Viuda de Mariátegui e Hijos S.A. Editorial Minerva, 2012.

\_\_\_\_\_ "Liberación, otredad indígena en el pensamiento de José Carlos Mariátegui y Leopoldo Zea: los desafíos de América Latina en el siglo XXI". Sandro Mariátegui Chiappe. *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Conmemorando el 80 Aniversario de su publicación. 2 y 3 de octubre de 2008. Lima: Viuda de Mariátegui e Hijos S.A. y Editorial Minerva, 2009.

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





ISBN: 978-612-46498-6-8



9 786124 649868