

7 ENSAYOS, 80 AÑOS

Simposio Internacional Conmemorativo de la aparición de la obra clásica de
JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

7 Ensayos, 80 años

DIRECTOR

SANDRO MARIÁTEGUI CHIAPPE

Nº 2 AÑO I
LIMA, MARZO DEL 2008

SARA BEATRIZ GUARDIA
COORDINACIÓN GENERAL

CONSEJO CONSULTIVO

Estuardo Núñez Hague
Sandro Mariátegui Chiappe
Roland Forgues
Aníbal Quijano
Antonio Melis
Ádám Anderle
Michael Löwy
Alberto Filippi
Sara Beatriz Guardia
Marco Martos
Arturo Corcuera
Edgar Montiel
Manuel Pantigoso
Ricardo González Vigil
Samuel Sosa Fuentes
Mirla Alcibiades
Héctor Alimonda
Alberto Quimper Herrera
Saúl Peña
Miguel Mazzeo
Philomena Gebran
Federico García Hurtado
Roberto Castelán Rueda
Marcel Velázquez
Renata Bastos da Silva
Néstor Taboada Terán
Alberto Aggio
Wilma Derpich
Pablo de las Torres Spinelli
Agustín Prado Alvarado

EDITADO E IMPRESO POR LA
LIBRERÍA EDITORIAL
"MINERVA" - MIRAFLORES

NI CALCO, NI COPIA: EL MARXISMO ROMÁNTICO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

por Michael Löwy

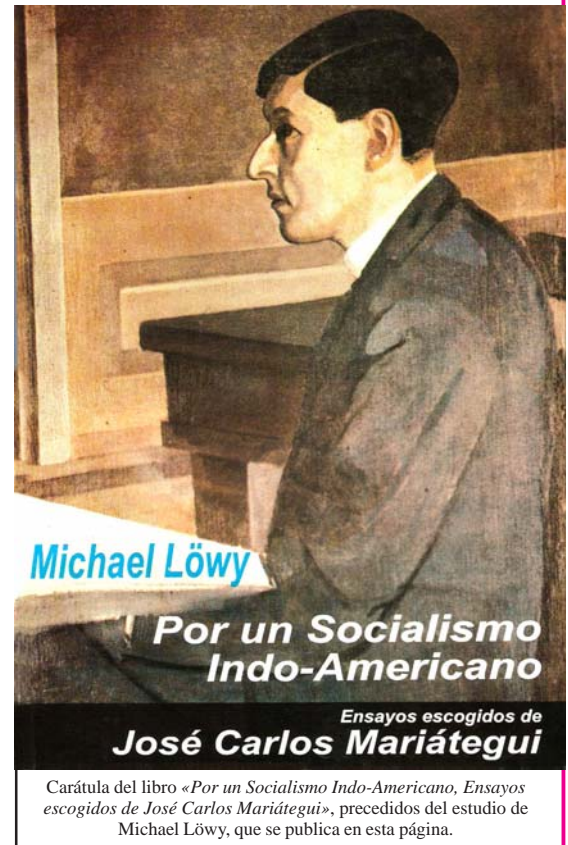
1

José Carlos Mariátegui no es solamente el marxista latinoamericano más importante y el más creativo, sino también un pensador cuya obra, por su fuerza y originalidad, tiene un significado universal. Su marxismo herético guarda profundas afinidades con algunos de los grandes pensadores del marxismo occidental: Gramsci, Lukács o Walter Benjamín.

Nacido en Moquegua -Perú- en 1894. Mariátegui es un joven periodista que empieza a interesarse por las ideas socialistas en 1918. Pero es durante su estadía en Europa -sobre todo en Italia- de 1919 a 1922, que estudiará el marxismo y se acercará al movimiento comunista. En 1921, como corresponsal del diario peruano "El Tiempo", asiste al Congreso del Partido Socialista Italiano en Livorno, donde la corriente de izquierda (Gramsci, Bordiga) se separa para formar el Partido Comunista. Ese año, Mariátegui se casa con la joven italiana Anna Chiappe.

En 1923 regresa al Perú y participa en la Universidad Popular y en la revista de izquierda "Claridad". Víctima de una grave enfermedad, los médicos se ven obligados a amputarle la pierna derecha al año siguiente. En 1926 acepta la invitación de Víctor Raúl Haya de la Torre para participar en la Alianza Popular Revolucionaria Americana, APRA, concebida inicialmente como una suerte de frente único antiimperialista. Ese año, Mariátegui funda la revista "Amauta", donde publica textos de Rosa Luxemburgo, Lenin, Trotsky, André Breton y Máximo Gorki, además de autores peruanos y latinoamericanos. En 1927, la policía del régimen dictatorial de Leguía denuncia una supuesta "conspiración comunista" y Mariátegui es apresado junto con otros intelectuales y trabajadores militantes. Después de su liberación en 1928, rompe con Haya de la Torre y funda el Partido Socialista del Perú, que se afilia a la Internacional Comunista. También ese año publica su libro más conocido: "7 ensayos de interpretación de la realidad peruana".

Mariátegui sentía simpatía por la figura de Trotsky, pero conservó una posición independiente frente al conflicto al interior del movimiento comunista entre partidarios y adversarios de Stalin; su concepción de la revolución socialista latinoamericana no coincidía con la ortodoxia del Komintern, por lo que fue criticado por sus portavoces en América Latina, como Vittorio Codovilla. Dos de sus compañeros, Hugo Pesce y Julio Por-



tocarrero, representaron al Partido Socialista del Perú en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana en Buenos Aires, en 1929, donde presentaron, para ser debatidas, las tesis de Mariátegui sobre el problema indígena. Mariátegui fue elegido miembro del Consejo General de la Liga Antiimperialista (apoyado por la Tercera Internacional), pero su salud empeoró y murió en abril de 1930 con apenas 36 años de edad. A pesar de su muerte prematura, dejó una obra -redactada sobre todo en sus últimos diez años de vida- que es el primer intento de pensar en América Latina en términos marxistas, y que continúa siendo hasta la fecha una referencia irrefutable para la teoría y práctica del socialismo en este continente¹.

1. Para mayores detalles sobre la vida de Mariátegui, cf. *Infra*, pp. 37-40.

... pasa a la página 2

CORRESPONDENCIA

Av. Larco Nº 299 - Miraflores - Lima 18 - Perú
Teléfono: (51-1) 712-0005 • Telefax: (51-1) 712-0006
e-mails: mariategui@minerva.com.pe
edicion@minerva.com.pe
sarabeatriz@telefonica.net.pe

Se agradece la más amplia difusión de este Boletín. Las personas o entidades interesadas pueden pedirlo, sin ningún costo a la dirección indicada.

Está permitida la reproducción de los textos e ilustraciones que aparecen en la presente publicación, con los créditos correspondientes.

Lea o baje estos artículos, también en: www.7ensayos80aniversario.com

2

En el corazón de la herencia mariateguista, por su singular interpretación del marxismo, se encuentra un núcleo irreduciblemente “romántico”.

En un celebre artículo escrito en 1941, V.M. Miroshevski, eminente especialista soviético y consejero del Buró Latinoamericano del Komintern, denunciaba el “populismo” y “romanticismo” de Mariátegui. Para los representantes de la ortodoxia (estalinista) 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 las tesis de Mariátegui respecto a la importancia del colectivismo agrario incaico en la lucha socialista moderna del Perú².

En verdad, el romanticismo, es decir, la protesta cultural contra la civilización capitalista moderna en nombre de los valores o imágenes del pasado precapitalista –una visión del mundo compleja y heterogénea que se desarrolla desde Jean Jacques Rousseau hasta nuestros días– está presente en el pensamiento de Marx y en la obra de importantes autores marxistas. Por ejemplo, en su carta a la revolucionaria rusa, Vera Zaslouitsch, en 1881, Marx insistía en la importancia de las comunidades rurales tradicionales –una obshtchina*– para el futuro del socialismo en Rusia. En su opinión, la abolición revolucionaria del zarismo y del capitalismo en este país podría permitir el retorno (Rückkehr)** de la sociedad moderna al tipo de propiedad comunal ‘arcaico’ o mejor dicho “a un renacimiento del tipo de sociedad arcaica bajo una forma superior”. Por tanto, un renacimiento que integra todas las conquistas técnicas de la civilización europea³.

A partir de la muerte de Marx y Engels, aparecieron dos corrientes opuestas dentro del marxismo: una corriente evolucionista y positivista, según la cual el socialismo sólo es el corolario y la continuación en una economía colectivista y planificada de los adelantos conquistados por la civilización industrial (burguesa) moderna –Plejanov, Kautsky y sus discípulos de la Segunda y Tercera Internacional–; y una corriente que podría llamarse romántica en la medida que critica las “ilusiones del progreso” y sugiere una dialéctica utópico-revolucionaria entre el pasado precapitalista y el futuro socialista: por ejemplo, en Inglaterra, de William

Morris a los marxistas ingleses de la segunda mitad del siglo XX (E.P. Thompson, Raymond Williams), y en Alemania, autores como Ernst Bloch, Walter Benjamín o Herbert Marcuse.

José Carlos Mariátegui pertenece a esta segunda corriente de manera original y en un contexto latinoamericano muy diferente a Inglaterra o Europa Central. En su estancia en Europa, Mariátegui asimiló simultáneamente el marxismo y algunos aspectos del pensamiento romántico contemporáneo: Nietzsche, Bergson, Miguel de Unamuno, Sorel, el surrealismo.

3

La visión del mundo romántico-revolucionaria de Mariátegui, tal como está formulada en su ensayo de 1925, “Dos concepciones de la vida”, se opone a lo que llama “filosofía evolucionista, historicista, racionalista” con su culto supersticioso al progreso, un retorno al espíritu de aventura, a los mitos históricos, el romanticismo y el “quijotismo” (término que tomó de Miguel de Unamuno). Para legitimar esta opción, reclama que pensadores socialistas, como Georges Sorel, refuten las ilusiones del progreso. Dos corrientes románticas, que rechazan la filosofía “pobre y cómoda” del evolucionismo positivista, se enfrentan en una lucha a muerte: el romanticismo de derecha, fascista, que quiere volver a la Edad Media, y el romanticismo de izquierda, comunista, que quiere llegar a la utopía. Despertadas por la guerra, las “energías románticas del hombre occidental” encontraron una expresión adecuada en la Revolución Rusa, que logró dar a la doctrina socialista “una alma guerrera y mística”⁴.

En otro artículo “programático” de la misma época, “El hombre y el mito”, Mariátegui se alegra con la crisis del racionalismo y la derrota del “mediocre edificio positivista”. Frente al “alma desencantada” de la civilización burguesa, de la que habla Ortega y Gasset, él se identifica con el “alma encantada” (Romain Rolland) de los creadores de una nueva civilización. El mito, en el sentido soreliano, es su respuesta al desencanto del mundo –característica de la civilización moderna, según Max Weber– y la pérdida del sentido de la vida; por ejemplo, en este pasaje sorprendente, lleno de exaltación romántica que parece prefigurar la teología de la liberación: “La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Que incomprensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos, son humanos, son sociales”⁵.

Si para Weber la antítesis del poder racional-burocrático es el carisma del líder, para Mariátegui el romanticismo constituye el polo opuesto a la rutina política: “en épocas normales y quietas, la política es un asunto administrativo y burocrático. Pero en esta época de neo-romanticismo, en esta época de renacimiento del Héroe, del Mito y de la Acción, la política cesa de ser oficio sistemático de la burocracia y de la ciencia”⁶.

Este culto al Héroe y al Mito (con todas las mayúsculas) no deja de tener cierta ambigüedad– confirmada por el hecho de que el pasaje anterior se encuentra en un artículo dedicado a D’Annunzio⁷. Pero Mariátegui –que toma claramente distancia en relación al “d’annunzianismo”– nunca pierde su brújula ni apaga sus fronteras políticas en el seno del campo magnético del romanticismo.

Uno de los temas esenciales de la protesta romántica contra la civilización burguesa es la crítica a la *mecanización del mundo*, que encuentra en John Ruskin una expresión poderosa, iluminada por la nostalgia del trabajo antiguo. Un eco de esta problemática aparece en Mariátegui –así como en otro discípulo socialista de Ruskin, William Morris– que escribe en los “7 ensayos de interpretación de la realidad peruana” (1928):

“Debemos al esclavizamiento del hombre por la máquina y a la destrucción de los oficios por el industrialismo, la deformación del trabajo en sus fines y en su esencia. La requisitoria de los reformadores, desde John Ruskin hasta Rabindranath Tagore, reprocha vehementemente al capitalismo, el empleo embrutecedor de la máquina. El maquinismo, y sobre todo el taylorismo, han hecho odioso el trabajo. Pero sólo porque lo han degradado y rebajado, despojándolo de su virtud de creación”.

Mientras que Ruskin soñaba con el trabajo artesanal de la época de las catedrales, Mariátegui celebra la sociedad inca, donde el trabajo “realizado amorosamente” era la virtud más elevada⁸.

Es evidente que el romanticismo para Mariátegui no es sólo filosófico, político y social sino también *cultural* y *literario*. Por el contrario, desde su punto de vista, ambos aspectos son inseparables cuando define dos períodos históricos, por ejemplo: “las épocas clásicas o de remansamiento” y “las épocas románticas o de revolución”⁹. Pero el

2. Ver: V.M. Miroshevski, “El populismo en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano”, 1941, en J. Arico (org.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Cuaderno de Pasado y Presente, 1975, p. 66.

* Comunal o comunidad (término ruso).

** Regreso (vocablo alemán).

3. K. Marx y F. Engels, *Werke*, Berlín, Dietz Verlag, 1961, tomo 19, p.386, Marx añade en el mismo pasaje de la carta: “Por lo tanto, no debemos asustarnos mucho por la palabra ‘arcaico’. Para un debate más detallado del concepto de romanticismo y su relación con el marxismo, cf. Robert Sayer y Michael Löwy, *Reuelta y melancolía. El romanticismo en la contracorriente de la modernidad*, Petrópolis, Vozes, 1998.

4. J.C. Mariátegui, “Dos concepciones de la vida”, *El alma matinal*, Lima, Ediciones Amauta, 1971, pp. 13-16. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994, p. 499. *Infra*, p. 70.

5. J.C. Mariátegui, “El hombre y el mito”, 1925, *El alma matinal*, pp. 18-22. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994, p. 499. *Infra*, p. 78.

6. *Ibid.*, p. 20.

7. J.C. Mariátegui, “D’Annunzio y el fascismo”, 1925. *La escena contemporánea*, Lima, Amauta, 1975, p.23. La posición de Mariátegui se puede resumir en la paradoja que sirve de introducción a este artículo: “D’Annunzio no es fascista. Pero el fascismo es d’annunziano” (p.18). *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994, p. 929.

8. J.C. Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1928, Lima, Amauta, 1976, p. 154. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994, p. 69. [ed. brasileña. Sete ensaios de interpretação de realidade peruana, Alfa-Omega, 2004].

9. J.C. Mariátegui, Carta al poeta surrealista Xavier Abril, 6 de mayo de 1927, en *Correspondencia*, Lima, Edición Amauta, 1984, Vol. I, p. 275. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994, p. 1854.

campo cultural romántico se encuentra atravesado por un corte, una escisión tan radical como aquélla entre los dos romanticismos políticos: el romanticismo antiguo –a veces él lo llama simplemente “el romanticismo”– y el opuesto nuevo romanticismo, o “neo-romanticismo”.

El romanticismo antiguo, profundamente individualista, es producto del liberalismo del siglo XIX: uno de sus últimos representantes en nuestra época es Rainer María Rilke, cuyo subjetivismo extremo y lirismo puro se satisfacen en la contemplación. “Porque ahora nace un nuevo romanticismo. Pero éste no es ya el que amamantó con su ubre pródiga a la revolución liberal. Tiene otro impulso, otro espíritu. Se le llama, por esto, neo-romanticismo”¹⁰. Este nuevo romanticismo, post liberal y colectivista, está íntimamente ligado a la revolución social, según Mariátegui.

En los capítulos literarios de los *Siete Ensayos*, la oposición entre ambas formas de romanticismo ocupa un lugar importante en la crítica de escritores y poetas peruanos. Por ejemplo, a propósito de César Vallejo, Mariátegui observa: “El romanticismo del siglo XIX fue esencialmente individualista: el romanticismo del novecientos es, en cambio, espontánea y lógicamente socialista, unánimista”. Otros poetas, como Alberto Hidalgo, quedaron prisioneros del antiguo romanticismo, superados por “La épica revolucionaria que anuncia un nuevo romanticismo, indemne del individualismo del que termina”¹¹.

Mientras tanto, para Mariátegui, la expresión cultural más radical del nuevo romanticismo es el *surrealismo*. Sigue con simpatía y entusiasmo las iniciativas del movimiento surrealista que, en su opinión “no es un simple fenómeno literario, sino un complejo fenómeno espiritual. No una moda artística sino una protesta del espíritu.” Lo que lo atrae de los escritos de André Breton y sus amigos (cuyos textos publicó en su revista *Amauta*) es su condena categórica –“en bloque”– a la civilización racionalista-burguesa. El surrealismo es un movimiento y doctrina neorromántica de vocación nítidamente subversiva:

“Por su espíritu y por su acción, se presenta como un nuevo romanticismo. Por su repudio revolucionario del pensamiento y la sociedad capitalistas, coincide históricamente con el comunismo en el plano político”¹².



Michael Löwy

Defiende a los surrealistas de sus críticos racionalistas franceses, como Emmanuel Berl: “El surrealismo, acusado por Berl de haberse refugiado en un club de la desesperanza, en una literatura de la desesperanza, ha demostrado, en verdad, un entendimiento mucho más exacto, una noción mucho más clara de la misión del Espíritu”¹³. Finalmente, comentando en uno de sus últimos artículos (marzo de 1930) el Segundo Manifiesto del Surrealismo (Breton), no deja de poner en evidencia una vez más la relación del surrealismo con el romanticismo, en su versión revolucionaria: “El mejor pasaje tal vez del manifiesto es aquél otro en que, con un sentido histórico del romanticismo, mil veces más claro del que alcanzan en sus indagaciones a veces tan banales los eruditos de la cuestión romanticismo-clasicismo, André Breton afirma la filiación de la revolución surrealista”¹⁴.

Estas dos formas de romanticismo no son, en Mariátegui, una clave de lectura dogmática impuesta al campo cultural en su conjunto: ciertos autores, algunas corrientes artísticas o intelectuales, parecen no pertenecer a ninguno de estos polos. Entre estas figuras “inclasificables” se encuentra un pensador cuya estatura espiritual y sensibilidad crítica Mariátegui enaltece en varias ocasiones: don Miguel de Unamuno, que predicaba “un retorno al quijotismo, una vuelta al romanticismo” y cuya concepción agónica de la vida como combate permanente contiene, en su opinión, “más espíritu revolucionario que muchas toneladas de literatura socialista”¹⁵.

4

Como muchos revolucionarios europeos que trataban de romper la camisa de fuerza as-

fixiante del positivismo pseudo marxista de la Segunda Internacional –con su economicismo, su evolucionismo “progresista” y su cientificismo estricto– comenzando por Lukács, Gramsci y Walter Benjamin en 1917-1920, Mariátegui quedó fascinado por Georges Sorel, socialista romántico por excelencia, un romanticismo que se manifiesta incluso en sus ambigüedades y sus regresiones ideológicas episódicas. Mientras que contrariamente a estos tres pensadores europeos que se alejarán progresivamente de su “sorelismo” inicial, Mariátegui continuará obstinadamente fiel a sus primeras intuiciones.

Como lo demostró muy claramente Robert Paris, sería inútil tratar de explicar este encuentro en términos de “influencia”: ¿toda “influencia” no sería también una “elección”?¹⁶. Si Mariátegui escogió a Sorel, es porque el sindicalista revolucionario francés, en tanto crítico implacable de las ilusiones del progreso, y promotor de una interpretación heroica y voluntarista del mito revolucionario, le era necesario para combatir la mezquindad positivista y determinista del materialismo histórico.

En realidad, se trató de algo más que una elección: hasta cierto punto Mariátegui “inventó” al Sorel que necesitaba, creando un personaje (a veces) bastante lejano de su referente histórico real. Es el caso, por ejemplo, cuando convierte a Sorel en un pensador que habría ejercido una influencia determinante en la formación espiritual de Lenin –una afiliación meramente imaginaria, que no se basa en ninguna evidencia, además de estar en contradicción con las escasas referencias que el dirigente bolchevique hace de Sorel: como se sabe, él consideraba que el autor de las *Reflexiones sobre la violencia* era ante todo un “confusionista”¹⁷. Menos arbitraria, aunque igualmente sorprendente, es la afirmación que aparece en varios escritos del pensador peruano, según la cual Sorel sería quien, contra la degeneración evolucionista y parlamentaria del socialismo, representó, al comienzo del siglo, el regreso a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx¹⁸. Al transformar a Sorel en el eslabón perdido entre Marx y Lenin, Mariátegui rompió deliberadamente con la concepción establecida del marxismo y su historia¹⁹.

Lo que Sorel aportaba al proyecto de revitalización romántica del marxismo elaborado por Mariátegui es el elemento “místico”, término que en los escritos del Amauta adquiere un significado bastante cercano al que le da Charles Péguy (un autor que Mariátegui parece ignorar) cuando se refie-

10. J.C. Mariátegui, “Rainer Maria Rilke”, 1927, *El artista y la época*, Lima, Amauta, 1973, p. 123. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994, p. 642.

11. J.C. Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1928, Lima, Amauta, 1976, pp. 308, 315. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994, pp. 138, 141.

12. J.C. Mariátegui, “El grupo surrealista y ‘Clarite’”, 1926, *El artista y su época*, pp. 42-43. *Infra*, 322-323. El paralelismo con el artículo de Walter Benjamin sobre el surrealismo (1929) es sorprendente. Véase también el artículo, “Arte, revolución y decadencia”. *Ibid.*, p. 21. *Infra*, pp. 339-344 de noviembre de 1926 que opone una vez más las épocas clásicas, cuando la política se reduce a la administración y el parlamento, y las épocas románticas, donde la política ocupa el primer plano de la vida, como lo demuestra su comportamiento. Louis Aragon, André Breton y sus compañeros de la “revolución surrealista” que van en dirección al comunismo. Cf. *El artista y la época*, Lima, Ed. Minerva, 1980, p. 21. *Mariátegui Total*, Lima, Empresa Editora Amauta S.A., 1994, p. 564.

13. J.C. Mariátegui, *Defensa del marxismo*, p. 124. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994, p. 1325.

14. J.C. Mariátegui, “El balance del surrealismo”, 1930, *El artista y su época*, p. 51. *Infra*, p. 332-333. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994, pp. 567 - 568. Mariátegui mantuvo correspondencia con dos poetas surrealistas peruanos, Xavier Abril y César Moro, cuyos poemas publicó en *Amauta*. Aparentemente también quiso escribir a André Breton porque le pidió a Xavier Abril su dirección en París. Cf. carta de X. Abril a J.C. Mariátegui del 8.10.1928 en J.C. Mariátegui, *Correspondencia*. Lima, Biblioteca Amauta, 1984, Vol. II, p. 452. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994, p. 1935.

15. J. C. Mariátegui, “La agonía del cristianismo” de don Miguel de Unamuno”, 1926, *Signos y obras*, Lima, Amauta, 1975, pp. 117-120. *Infra*, p. 244-248. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994, p. 620. Ver también el artículo “Don Miguel de Unamuno y el Directorio”, 1924, donde reconoce la imposibilidad de “clasificar” al pensador hispano: “Unamuno no es ortodoxamente revolucionario, entre otras cosas, porque no es ortodoxamente nada”. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994, p. 601.

16. R. Paris. “Un ‘sorelismo’ ambiguo”, en J. Aricó (org.) *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, p. 156.

17. Ver por ejemplo, *Defensa del marxismo* p. 43, Cf. Con este propósito el artículo antes mencionado de Robert Paris, pp. 159-161. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994, p. 1300. *Infra*, p. 268.

18. J.C. Mariátegui, *Defensa del marxismo*, cit., *Infra*, 267, “Henri de Man y la ‘crisis’ del marxismo”, pp. 20-21. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994, p. 1292.

19. Véase el comentario esclarecedor de Osvaldo Fernández, “Mariátegui o la experiencia del otro”, Lima, Amauta, 1994, p. 126.

re a la oposición entre “mística” y “política”: una forma revolucionaria y secularizada de emoción religiosa. Ya en su artículo de 1925 sobre “El hombre y el mito”, Mariátegui presenta a Sorel como el pensador que sabe reconocer el carácter “religioso, místico, metafísico” del socialismo, citando un pasaje de las “Reflexiones sobre la violencia”, donde el autor se refiere a la analogía entre la religión y el socialismo revolucionario²⁰. Tema que será desarrollado en un pasaje esencial de la “Defensa del marxismo” (1930):

“A través de Sorel, el marxismo asimila los elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx. Superando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson y los pragmatistas ideas que vigorizan el pensamiento socialista, restituyéndolo a la misión revolucionaria de la cual lo había gradualmente alejado el aburguesamiento intelectual y espiritual de los partidos y de sus parlamentarios, que se satisfacían en el campo filosófico, con el historicismo mas chato y el evolucionismo mas pálido. La teoría de los mitos revolucionarios, que aplica al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución (...)”²¹.

Es obvio que el objetivo de Mariátegui no es convertir el socialismo en una Iglesia o secta religiosa, sino resaltar la dimensión espiritual y ética del combate revolucionario: la fe (“mística”), la solidaridad, la indignación moral, el compromiso total (“heroico”) que conlleva riesgo y peligro para la vida misma. El socialismo según Mariátegui se inscribe dentro de una tentativa de reencantamiento del mundo por la acción revolucionaria.

5

A pesar de su gran admiración por Sorel, este último es sólo una referencia teórica para él. Desde la perspectiva de la *práctica política*, es el *bolchevismo* el que constituye una fuerza que aporta una “energía romántica” a la lucha del proletariado²². Sorelismo y bolchevismo le parecen cercanos por su espíritu revolucionario, su rechazo al reformismo parlamentario y por su *voluntarismo* romántico. Como ejemplo de la oposición entre el marxismo auténtico de los bolcheviques y el determinismo positivista de la social democracia, Mariátegui escribe en *Defensa del Marxismo*: “A Lenin se le atribuye una frase que enaltece Unamuno en su “La agonía del cristianismo”; la que pronunciara una vez, contradiciendo a alguien que le observaba que su esfuerzo iba contra la realidad: ‘¡Tan to peor para la realidad!’. El marxismo, don-

de se ha mostrado revolucionario –es decir donde ha sido marxismo– no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido”²³.

Existe una sorprendente analogía entre esta formulación y lo que encontramos en un artículo húngaro del joven Lukács, publicado en 1919 (que Mariátegui ciertamente no conoció): Lenin y Trotsky, en las negociaciones de Brest-Litovsk, se preocuparon muy poco por los así llamados “hechos”. Si los “hechos” se oponían al proceso revolucionario, los bolcheviques preferían, con Fichte: “Peor para los hechos”²⁴.

Si es verdad que el bolchevismo contiene una dosis considerable de voluntarismo, el Lenin “quijotesco” de Mariátegui –o “fichteano” del joven Lukács– es una creación imaginaria en el último análisis.

Es sobre todo debido a sus análisis y proposiciones sobre el Perú que Mariátegui fue tratado por sus críticos ideológicos de pensador “romántico”. Por un lado, porque, contrariamente a los ideólogos de la Internacional Comunista, no creía en una “etapa democrático-nacional y anti-feudal” para la revolución en América Latina: para él la revolución socialista era la única alternativa a la dominación del imperialismo y el latifundio. Por otro lado, porque creía que la solución socialista podría tener como punto de partida las tradiciones comunitarias del campesinado indígena –proposición asimilada por el soviético Miroshovski a los populistas rusos²⁵.

Charles Péguy, eminente socialista “místico” y romántico, escribía en uno de sus ensayos: “Una revolución es un llamado de (...) una tradición menos profunda a una tradición más profunda, un retroceso de la tradición, una superación en profundidad; la búsqueda de fuentes más profundas (...)”²⁶. Esta observación se aplica, palabra por palabra, al pensamiento revolucionario de Mariátegui: contra el tradicionalismo conservador de la oligarquía, el romanticismo retrógrado de las elites y la nostalgia del período colonial, él apela a una tradición más antigua y profunda: las civilizaciones indígenas precolombinas:

“El pasado incaico ha entrado en nuestra historia, reivindicado no por los tradicionalistas sino por los revolucionarios. En esto consiste la derrota del colonialismo, sobreviviente aún, en parte, como estado social –feudalidad, *gamonalismo*–, pero batido para siempre como espíritu*. La revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición”²⁷.

Mariátegui llamó a esta tradición “el comunismo incaico”, expresión que se presta a con-

troversias²⁸. Mientras tanto, recordemos que una marxista tan poco sospechosa de “populismo” o de “nacionalismo romántico” como Rosa Luxemburgo, definió también al régimen socio-económico de los incas como “comunista”. En su “Introducción a la crítica de la economía política” –publicada en Alemania en 1925 e indudablemente desconocida por Mariátegui– se refiere a las “instituciones comunistas democráticas de *marca* peruana” y se alegra por “la admirable resistencia del pueblo indígena del Perú y de las instituciones comunistas agrarias, que se conservaron hasta el siglo XIX”²⁹. Es exactamente lo que decía Mariátegui, con la única diferencia que él creía en la persistencia de la comunidad hasta el siglo XX.

Su análisis se apoya en los trabajos del historiador peruano César Ugarte, para quien los pilares de la economía inca eran el *ayllu*, conjunto de familias unidas por parentesco, que poseían la propiedad colectiva de la tierra, y la *marca*, federación de *ayllus* que tenía la propiedad colectiva de aguas, pastos y bosques. Mariátegui introduce una distinción entre el *ayllu*, formado por las masas anónimas en el curso de milenios, y el sistema unitario despótico fundado por los emperadores incas. Insistiendo en la eficacia económica de esta agricultura colectivista y en el bienestar material de la población, Mariátegui llegó a la conclusión en sus “7 Ensayos” que: “Al comunismo incaico –que no puede ser negado ni disminuido por haberse desenvuelto bajo el régimen autocrático de los incas– se le designa por esto como comunismo agrario”. Rechazando la concepción lineal y eurocentrista de la historia impuesta por los vencedores, él sostiene que “El régimen colonial desorganizó y aniquiló la economía agraria incaica, sin reemplazarla por una economía de mayores rendimientos”³⁰.

¿Idealización romántica del pasado? Quizá. En todo caso, Mariátegui distinguía de manera categórica el comunismo agrario y despótico de las civilizaciones precolombinas y el comunismo de nuestra época, heredero de las conquistas materiales y espirituales de la modernidad. En un largo pie de página, que en realidad es uno de los momentos fuertes del libro –los “Siete ensayos”– hizo la siguiente observación, que no ha perdido nada de su actualidad setenta 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 incompati-

20. J.C. Mariátegui, “El hombre y el mito”, *El Alma Matinal*, cit., p. 22-23. *Infra*, 78-79. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994. p. 499.

21. J.C. Mariátegui, *Defensa del marxismo*, *Infra*. p. 267. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994. p. 1292.

22. J.C. Mariátegui, “Dos concepciones de la vida”, *El alma matinal*, p. 15. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994. p. 496. *Infra*, p. 70.

23. J.C. Mariátegui, *Defensa del marxismo*, pp. 66-67. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994. p. 1307. *Infra*. p. 290.

24. G. Lukács, “Taktik und Ethik”, 1919, *Frühschriften II*, Neuwied, Luchterhand, 1968, p. 69. Sobre este paralelo, cf. Robert Paris, *La formación ideológica de J.C. Mariátegui*, p. 147.

25. Miroshovski, *Op.cit.* p.70.

26. C. Peguy, *Oeuvres en Prose*, Paris, Pléiade, 1968, pp. 1359-1361.

* En base a la categoría de *gamonales* (grandes latifundistas que muchas veces expandían sus dominios a costa de las comunidades indígenas), el *gamonalismo* –en la concepción de Mariátegui– designa más ampliamente a un sistema hegemónico en política y Estado, incluyendo funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos y hasta indios incluidos de modo subalterno. [N del T].

27. J.C. Mariátegui, “La tradición nacional”, 1927, *Peruanicemos el Perú*, Lima, Amauta, 1975, p. 121. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994. p. 326. *Infra*, p. 156.

28. Ver R. Paris, “José Carlos Mariátegui et le modèle du ‘comunisme’ inca”, *Annales*, année 21, No. 1, Set-Oct., 1966.

29. R. Luxemburg, *Introduction à la critique de l'économie politique*, Paris, Anthropos, 1966, pp. 141, 145, 155.

30. J.C. Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1928, Lima, Amauta, 1976, p. 54, 55, 80. El libro de Ugarte que cita Mariátegui es *Bosquejo de la historia económica del Perú*. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994. p. 26.

bles 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 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 desdena ninguna de sus conquistas intelectuales. No escarnece y vilipendia sino sus limitaciones”³¹.

Es por esta razón que Mariátegui critica todas las tentativas “románticas”, en el sentido regresivo de la palabra –de volver al Imperio Inca. Su dialéctica revolucionaria entre el presente, pasado y futuro le permite escapar tanto de los dogmas evolucionistas del progreso como de las ilusiones ingenuas y pasadistas de cierto indigenismo.

Como la mayoría de los románticos revolucionarios, Mariátegui integra en su utopía socialista las conquistas humanas del Iluminismo y de la Revolución Francesa, así como los aspectos más positivos del progreso científico y técnico. Alejándose de los sueños de restaurar el *Tawantinsuyo* (nombre indígena del Imperio Inca), escribió en el programa del Partido Socialista Peruano que fundó en 1928:

“El socialismo encuentra lo mismo en la subsistencia de las comunidades que en las grandes empresas agrícolas, los elementos de una solución socialista de la cuestión agraria, solución que tolerará en parte la explotación de la tierra por los pequeños agricultores ahí donde el yanaconazgo o la pequeña propiedad recomiendan dejar a la gestión individual, en tanto que se avanza en la gestión colectiva de la agricultura, las zonas donde ese género de explotación prevalece. Pero esto, lo mismo que el estímulo que se preste al libre resurgimiento del pueblo indígena, a la manifestación creadora de sus fuerzas y espíritu nativos, no significa en lo absoluto una romántica y anti-histórica tendencia de reconstrucción o resurrección del socialismo incaico, que correspondió a condiciones históricas completamente superadas, y del cual sólo quedan, como factor aprovechable dentro de una técnica de producción perfectamente científica, los hábitos de cooperación y socialismo de los campesinos indígenas”³².

No por eso deja de insistir en la extraordinaria vitalidad de estas tradiciones, a pesar de las presiones “individualistas” de los diversos regímenes, desde la Colonia hasta la República: encontramos en las aldeas indígenas, aun hoy, sólidas y tenaces, prácticas de cooperación y solidaridad que son “expresión empírica de un espíritu comunista”. Cuando la expropiación o distribución de tierras parecen liquidar a la comunidad, “el socialismo indígena siempre encuentra formas de reconstruirla. Estas tradiciones de

ayuda mutua y producción colectiva dan testimonio de la presencia en las comunidades “de aquello que Sorel llamaba los ‘elementos espirituales del trabajo’”³³.

La propuesta más osada y herética de Mariátegui, aquella que provocó las mayores controversias, es producto del tránsito de sus análisis históricos sobre el “comunismo incaico” y de sus observaciones antropológicas sobre la supervivencia de prácticas colectivistas, para una estrategia política que situaba en las comunidades indígenas el punto de partida de una vía socialista propia de los países indoamericanos. Es esta estrategia innovadora la que presentó en las tesis enviadas a la Conferencia Latino Americana de los Partidos Comunistas (Buenos Aires, junio de 1929) bajo el curioso título de “El problema de las razas en América Latina”.

Para hacer su heterodoxia más aceptable, Mariátegui comienza refiriéndose a los documentos oficiales del Komintern: “El VI Congreso de la Internacional Comunista señaló varias veces la posibilidad, en los pueblos de economía rudimentaria, de iniciar directamente una organización económica colectiva, sin sufrir la larga evolución por la cual pasaron otros pueblos”.

Luego adelanta su estrategia romántico-revolucionaria basada en el papel de las tradiciones comunitarias indígenas: “Nosotros creemos que, entre las poblaciones ‘atrasadas’, ninguna, como la población indígena incásica, reúne las condiciones tan favorables para que el comunismo agrario primitivo, subsistente en estructuras concretas y en un hondo espíritu colectivista, se transforme, bajo la hegemonía de la clase proletaria, en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista”³⁴.

Traducida en términos concretos de la reforma agraria en el Perú, esta estrategia significa la expropiación de los grandes latifundios a favor de las comunidades indígenas:

“Las ‘comunidades’ que han demostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan un factor natural de socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación. (...) La ‘comunidad’ puede transformarse en cooperativa, con mínimo esfuerzo. La adjudicación a las ‘comunidades’ de la tierra de los latifundios es, en la sierra, la solución que reclama el problema agrícola”³⁵.

Esta posición, calificada por sus críticos de “socialismo pequeño burgués” era en el fondo la misma que Marx sugería en su carta a Vera Zaslouitsch (sin duda desconocida por Mariátegui). En ambos casos se encuentra la intuición profunda –de inspiración romántica– de que el socialismo moderno, particularmente en los países de estructura agraria, se debe *enraizar* en las tradiciones vernaculares, en la memoria colectiva campesina y popular, en las supervivencias sociales y culturales de la vida comunitaria pre-

capitalista, en las prácticas de ayuda mutua, solidaridad y propiedad colectiva de la *Gemeinschaft* (comunidad) rural.

Como observa Alberto Flores Galindo, 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 universal³⁶. Mariátegui fue acusado, por sus adversarios, de tendencias “europeizantes” (los apristas) y de “romanticismo nacionalista (los soviéticos): en realidad, su pensamiento es un intento por superar dialécticamente este tipo de dualismo rígido 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 forma impresionante su filosofía política y su mensaje a las generaciones futuras del Perú y de América Latina. Su punto de partida es el carácter universal del socialismo:

“El socialismo no es ciertamente una doctrina indoamericana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específica o particularmente europeo. Es un movimiento mundial, al cual no se sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental. Esta civilización conduce, con una fuerza y unos medios de que ninguna civilización dispuso, a la universalidad”.

Pero insiste simultáneamente en la especificidad del socialismo en América Latina, enraizado en su propio pasado comunista:

“El socialismo, en fin, está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista primitiva, que registra la historia, es la incaica”.

No queremos, ciertamente, que el socialismo en América sea calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva”³⁷.

La generación que marcó con su sello el comunismo latinoamericano prefirió seguir el camino del calco y la copia (el estalinismo) después de la muerte de Mariátegui. ¿Será que ahora, al inicio del siglo XXI, su llamado a una “creación heroica” tendrá más oportunidad de ser escuchado?.

— xxx —

En conclusión: sea en el terreno de la filosofía o de la estrategia política, de la cultura o del problema agrario, de la historia o la ética, la obra de Mariátegui está atravesada, de punta a punta, por un poderoso impulso romántico-revolucionario que le otorga a su concepción marxista del mundo su cualidad única y su fuerza visionaria.

31. J.C. Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1928, Lima, Amauta, 1976, pp. 78-80. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994. pp. 36, 37.

32. J.C. Mariátegui, “Principios programáticos del Partido Socialista”, 1928, *Ideología y política*, Lima, Amauta, 1971, p. 161. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994. p. 226. *Infra*, p. 167-168.

33. J.C. Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1928, Lima, Amauta, 1976, pp. 83, 345. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994. pp. 40, 154.

34. J.C. Mariátegui, “El problema de las razas en América Latina”, 1929, *Ideología y política*, p. 68. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994. p. 188. *Infra*, p. 194-195.

35. *Ibid.* pp. 81-82. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994. p. 193.

36. A. Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, La polémica con la Komintern, Lima, Desco, 1982, p. 50.

37. J.C. Mariátegui, “Aniversario y balance”, 1928, *Ideología y Política*, pp. 248-249. *Mariátegui Total*, Empresa Editora Amauta S.A., Lima, 1994. p. 261. *Infra*, p. 163.

CONVOCATORIA AL SIMPOSIO INTERNACIONAL

El 8 y 9 del mes de noviembre del 2008 se realizará, en la ciudad de Lima, el Simposio Internacional conmemorativo del Octogésimo Aniversario de la publicación de la excepcional obra de José Carlos Mariátegui, 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Durante las ocho décadas que han transcurrido desde que su genial autor lanzó la primera edición, la obra mantiene notable actualidad en su perspectiva de futuro y constituye el más lúcido y esclarecedor análisis que se ha efectuado sobre la realidad social del Perú, que ha servido de base en la explicación de los problemas que afectan a los pueblos de América Latina, especialmente de la región Andina, convirtiéndose en una obra clásica de nuestra cultura política.

Pese al tiempo cumplido desde su aparición, no existe ningún trabajo que supere a esta obra, que por mantener vigente la estructura de sus análisis, el escritor cubano José Antonio Portuondo lanzó la siguiente admonición: “pero ahí resisten, en pie, esperando impugnador, los fundamentos de esos Siete Ensayos”.

Para conmemorar este acontecimiento cultural el Consejo Consultivo ha organizado un Simposio Internacional dedicado al análisis y la exégesis de esta trascendente obra, cuyo temario comprenderá a cada uno de sus siete ensayos, contrastando su espíritu con la realidad actual.

El Consejo Consultivo

DESDE BOLIVIA: NÉSTOR TABOADA TERÁN NOS ESCRIBE Y ENVÍA COLABORACIÓN

Cochabamba, Bolivia, 9 de marzo de 2008

A Sandro Mariátegui
Director del “Simposio 7 ensayos, 80 años”.
Sara Beatriz Guardia
Coordinadora General.
Lima-Perú.

Estimados amigos y compañeros:

Ha sido muy grato para mí recibir novedades mariateguianas de Lima. Me da la impresión de que no ha pasado mucho tiempo de aquel memorable Primer Centenario del Nacimiento de José Carlos Mariátegui. Y ahora el victorioso octogésimo aniversario de la publicación de la obra excepcional 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana, que no es más que 7 ensayos de la realidad latinoamericana. No en vano tiene dicho Edgar Montiel, el inteligente funcionario de la UNESCO: “Nos toca a las actuales generaciones

emular la actitud creadora de José Carlos para brindar nuestras propias respuestas a los desafíos que nos acechan hoy en día”.

Amigos y compañeros entrañables, reciban mi entusiasta adhesión de escritor boliviano a la convocatoria al Simposio Internacional Conmemorativo de la aparición de la obra clásica de José Carlos Mariátegui. Y si se me autoriza oficialmente me comprometo de inmediato a organizar la Comisión Boliviana del Octogésimo Aniversario con las personalidades más relevantes de la cultura del país.

Adjunto a la presente carta, una nota sobre Marina Núñez del Prado para su publicación en el Boletín. Y pedirles un gran servicio, que les agradeceré muchísimo, se me remita a mi dirección de Cochabamba una fotografía del busto hecho por Marina para publicar en la prensa de Bolivia.

Les saluda con el cariño y afecto de siempre.

Néstor TABOADA TERÁN

MARINA NÚÑEZ DEL PRADO Y JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

por Néstor Taboada Terán

La gran escultora boliviana Marina Nuñez del Prado ya estaba viejecita, pero con una lucidez mental impresionante. Tierna y delicada tenía la apariencia de una niña como para comérsela a besos. Casada con el escritor peruano Jorge Falcón, residía en el barrio de San Isidro de Lima, Perú. La casa era un museo. Sus esculturas se exhibían hasta en los jardines y la guardia de seguridad estaba presente en las puertas y en las esquinas. Presidenta Honoraria de la Comisión Boliviana del Centenario de Nacimiento de Mariátegui, modeló un busto en homenaje al Amauta. Lo mismo otro gran artista latinoamericano, Oswaldo Guayasamín, le pintó un estupendo óleo que ha sido utilizado en afiches, programas y en la tapa del libro Mariátegui total (dos tomos, cuatro mil páginas impresas en papel biblia). Marina y Guayasamín prosiguieron la obra artística de David Alfaro Siqueiros, José Cajuahuaranga y una veintena de pintores, escultores, dibujantes y caricaturistas empeñados en exponer la imagen del gran pensador.

Con Marina hablamos de Guayasamín, el indio pintor. Le había conocido en Quito en 1950 y pintado un maravilloso retrato en una hora y media. La célebre

escultora ha viajado por el mundo a costas con veinte toneladas de piedras y realizado más de ciento ochenta exposiciones. “Todo hay que soportar en la vida, nos dijo. Cuánto no querría yo vivir en La Paz, pero la altura a mi edad ya me hace daño”. E hizo una sentida referencia del intelectual norteamericano Waldo Frank, amigo entrañable de Latinoamérica. Nos relata que en una ocasión en que se presentaba una de sus exposiciones en USA, Waldo Frank dijo que expresaba públicamente su admiración al arte de una mujer india llamada Marina, como la malinche de México. En efecto, ese día lucía un hermoso traje de india. “Desde aquella ocasión se me conoció en Estados Unidos como la India Marina. En otro acto, en el que estuvo presente el presidente Franklin Delano Roosevelt, uno de los personeros del gobierno estadounidense me llevó al proscenio en medio de aplausos y me presentó al público. Querían que hablara y mi inglés era como tirar piedras al tejado ajeno. Y decidí hablar en aymara, pero yo no fui nunca oradora. Con una naturalidad de espanto comencé a contar en aymara de uno al cien. Fue un éxito clamoroso, por suerte no me pidieron la traducción”.

TREINTA AÑOS DESPUÉS: OTRO REENCUENTRO.

-NOTAS PARA OTRO DEBATE-

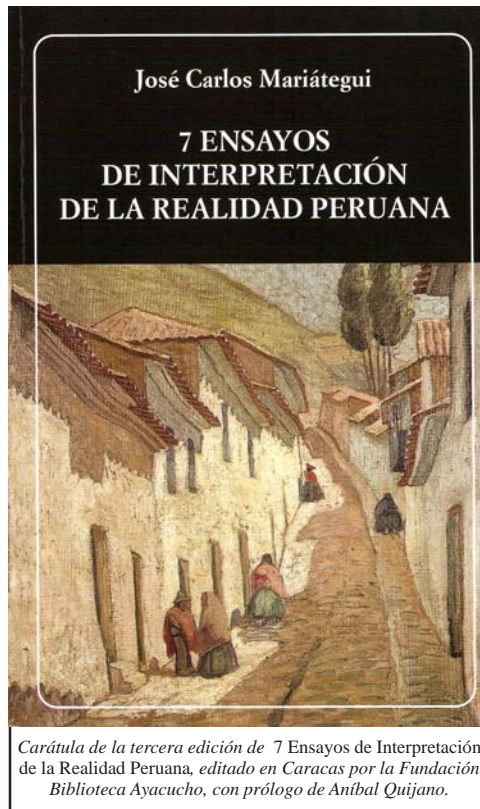
por Aníbal Quijano

Reencuentro y Debate¹ abrió las cuestiones principales sobre las cuales se ha concentrado en las últimas décadas el debate sobre la obra mariáteguiana. Esas cuestiones fueron producidas confrontando a dos de las más profundas instancias de la crisis histórica de la que no terminamos de salir.

En primer término, la crisis del "materialismo histórico", como fue denominada desde fines del siglo XIX la versión eurocentrista de la herencia intelectual y política de Marx. Dicha versión comenzó a ser producida con la hibridación de los elementos más eurocéntricos de aquella herencia con el Positivismo spenceriano, hegemónico en el pensamiento liberal "progresista" en el tramonto entre los Siglos XIX y XX y durante el auge de la Social Democracia en el movimiento socialista². En el debate respecto de ese Positivismo dentro de la Social-Democracia, las fracciones más críticas se orientaron hacia un cierto regreso al movimiento hegeliano, cuya perspectiva histórico-teleológica, implicada en la idea de un macro-sujeto histórico, permitía legitimar la perspectiva de evolucionismo unilineal y unidireccional de la secuencia de los "modos de producción". Tras la imposición del despotismo burocrático en Rusia bajo el estalinismo, desde mediados de los años 20 del Siglo XX, esas hibridaciones fueron codificadas en un corpus sistémico, desnaturalizando las propuestas teóricas de Marx - es decir, propuestas de una perspectiva de conocimiento, de cuestiones de indagación y de debate, un movimiento consistente y al mismo tiempo heterogéneo de reflexión y de investigación - en una doctrina - esto es, un corpus de formulaciones sistémicamente organizadas como definitivas e indiscutibles - que fue difundida como "el marxismo" o más ceñidamente como "marxismo-leninismo". Después de la Segunda Guerra Mundial, esa doctrina, fue sometida a una lectura estructuralista y fue así administrada con sus manuales y cánones de procedimiento político, una suerte de "vulgata marxista"³ como fue nombrada por los críticos del poder imperante y estudiosos radicales del legado de Marx y de la historia de los movimientos de la sociedad.

Al comenzar el tramo final del Siglo XX, los límites eurocéntricos del "materialismo histórico", o "marxismo-leninismo", se hacían más perceptibles y aún más distorsionantes del conocimiento y de las prácticas políticas asociadas, cuanto más instrumentales para las necesidades tecnocráticas y políticas del despotismo burocrático que regía el llamado "campo socialista". De ese modo, el "materialismo histórico" se asociaba más cercana y profundamente a las tendencias de tecnocratización instrumental del conjunto del Eurocentrismo, precisamente en el mismo período en el cual, en su condición de modo hegemónico de producción de subjetividad - imaginario social, memoria histórica, conocimiento - dentro del patrón de poder colonial/moderno y del capitalismo mundial en especial, asociaba sus tendencias a las nuevas necesidades de informatización, de acumulación financiera, y de reducción del espacio democrático dentro del actual poder.

En ese contexto, el "materialismo histórico" no sólo perdía rápidamente espacio en el nuevo debate intelectual y político que la crisis



mundial producía, entre los defensores y los críticos del patrón imperante de poder mundial. Sobre todo, perdía atractivo y legitimidad entre los nuevos movimientos sociales y políticos que se producían, en especial desde los años 60 y comienzos de los 70 del Siglo XX, tratando de subvertir ese poder (desde el "centro", como en el Mayo 1968, en Francia, o en el Otoño Caliente de 1969, en Italia) y/o buscando contener la agresión imperial/colonial en Vietnam, Argelia, África y América Latina, en medio del turbión de lo que se demostraría pronto como la más profunda y duradera crisis histórica de los 500 años del patrón de poder mundial imperante⁴.

En segundo término, se confrontaba la crisis del propio despotismo burocrático, expresada en dos dimensiones principales. De un lado, la erosión rápida del "campo socialista", organizado después de la Segunda Guerra Mundial en torno de la hegemonía de la llamada Unión Soviética, en particular con los países de Europa del Este. De otro lado, la deslegitimación y la conflictividad crecientes del despotismo burocrático, no obstante haber sido rebautizado como "socialismo realmente existente" frente a la crítica de las nuevas generaciones y de los nuevos movimientos revolucionarios. En rigor, reiterar el pleonismo de tales apellidos no logró sino hacer más

patente la ilegitimidad del uso del término *socialismo*, en particular desde los años 30 del Siglo XX, para nombrar esa específica configuración de poder que se fue haciendo cada vez más ajena a las aspiraciones y a las luchas por la liberación de los miembros de nuestra especie, de toda forma de control impuesto sobre las dimensiones centrales de la existencia social⁵. En otros términos, en lugar de velar la profundización de la crisis en el "campo socialista", tales apellidos hicieron finalmente perceptible para una amplia mayoría, que en esa configuración de poder se había impuesto, bajo el nombre de socialismo, una real alienación de las aspiraciones de liberación social y de las luchas de los dominados/explotados/reprimidos del mundo que habían sido originalmente cobijadas en ese nombre.

En efecto, no se trataba ya solamente de conflictos enconados entre tendencias políticas asociadas a regímenes "socialistas" rivales, como ocurrió primero entre "stalinistas" y "titoistas" y luego entre "prochinos" y "moscovitas", sino, mucho más profunda y decisivamente, de las sucesivas y crecientes revueltas dentro de cada uno de los países de tal "campo socialista", de movimientos de trabajadores, de estudiantes y de intelectuales, llamados "disidentes", luchando contra el despotismo burocrático. Unos, orientándose hacia una democratización radical del poder, organizando instituciones de control social de la autoridad pública, y otros hacia una liberalización, por lo menos, del "socialismo realmente existente". Todos fueron víctimas de sangrientas represiones ejecutadas por la URSS, en la llamada República Democrática Alemana, en Hungría, en Polonia, en Checoslovaquia, en Rumania, así como en la propia URSS y en China. Ese fue, como bien se sabe, el cauce que condujo a la desintegración de dicho "campo socialista" y finalmente a la súbita implosión de la llamada Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS).

1 Fue escrito en 1978, a instancias de Angel Rama, y se publicó en 1979, como Introducción a la Edición de los 7 Ensayos en la Biblioteca Ayacucho, Caracas, Venezuela.

2 Ver de Theodore Shanin: *The Late Marx*. Monthly Review Press, 1983, New York, USA.

3 En América Latina, quizá el primero en denominarla de ese modo fue Francisco Oliveira, el conocido científico social brasileño, en un debate organizado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), en Montevideo 1986.

4 Esa atmósfera intelectual, intersubjetiva en general, durante la crisis, fue agudamente expresada en el debate producido con la publicación de *Hegemony and Socialist Strategy*, de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, (Verso 1985, Londres) seguida casi inmediatamente de *Retreat from Class*, de Ellen Meiksins Wood (Verso 1986, Londres).

5 Sobre el debate dentro del movimiento revolucionario mundial, respecto de esas cuestiones, aquí es pertinente mencionar sobre todo dos estudios. El de Rudolph Bahro: *Die Alternative*. Europäische Verlagansalt, 1977. Frankfurt. Alemania. Y de Charles Bettelheim. *Les Luttes de Classes en URSS*. 3 vols. Seuil/Maspero, 1974, 1977, 1982. Paris, Francia.

En ese contexto, en torno de la obra mariateguiana era pues indispensable, no solamente tratar de salir de las prisiones de la “vulgata marxista” que exaltaba el nombre de José Carlos Mariátegui, dentro y fuera del Perú, mientras defendía el “socialismo realmente existente” en su discurso y en su práctica políticos, sino también, y sobre todo, abrir el debate de una perspectiva alternativa de conocimiento, de algún modo ya implicada en el legado mariateguiano, y que permitiría, precisamente, hacer perceptibles sus elementos y sus instancias más fértiles, para ayudarnos a trabajar, de nuevo, una crítica radical del poder vigente.

Es en ese sentido que en Reencuentro y Debate fueron abiertas y planteadas las siguientes cuestiones principales: 1) la necesidad de una desmitificación del legado intelectual de Mariátegui y de una desmitificación de su figura política, primero frente a la en verdad variopinta gama intelectual y política asociada al “materialismo histórico”, en defensa o en crítica del “socialismo realmente existente”: “moscovitas”, “prochinos” de varias denominaciones, “rumanos”; los aún más numerosos grupos rivales de linaje “trotskista”; y también socialdemócratas (incluidos los apristas de ese momento), social-liberales y socialcristianos; 2) la heterogeneidad del lugar y de la trayectoria de la escritura mariateguiana en el debate marxista, en particular en torno de las relaciones entre la materialidad y la inter-subjetividad de las relaciones sociales y en torno de las relaciones históricas entre los “modos de producción”, en especial respecto del caso específico de la realidad peruana; 3) la subversión teórica crucial que implicaba que en el propio momento de intentar emplear la perspectiva y las categorías de la secuencia evolutiva unilineal y unidireccional de los “modos de producción”, eje del “materialismo histórico”, para interpretar la realidad peruana, Mariátegui llegara a la conclusión de que en el Perú de su tiempo dichos “modos de producción” actuaban estructuralmente asociados, conformado así una compleja y específica configuración de poder en un mismo momento y en un mismo espacio históricos; 4) La propuesta mariateguiana del “socialismo indoamericano” como una especificidad histórica, cuyo sentido no podría ser aprehendido sino en relación con aquel descubrimiento teórico. 5) En fin, su consiguiente y paralela contienda teórica y política con el APRA y con el estalinismo hegemónico en la Tercera Internacional Comunista.

Como cabe a los límites de un texto de Introducción, tales cuestiones fueron allí apenas planteadas. Desde entonces mucha tinta ha corrido en el territorio mariateguiano. De una parte, la obra escrita de Mariátegui comenzó a ser difundida más allá de los 7 Ensayos⁶. Y pronto se desarrolló la publicación sistemática de la obra entera. En las décadas recientes han sido publicados virtualmente todos los escritos de Mariátegui. Con tales nuevas fuentes, no ha cesado de crecer la lista de publicaciones sobre su vida y su obra, sobre todo desde las conmemoraciones del primer cincuentenario de su muerte (1930-1980) y del primer centenario de su nacimiento (1894-1994). Aunque la mayoría de dichas publicaciones aún está destinada, principalmente, a enriquecer la documentación histórica de la trayectoria personal, intelectual y política de Mariátegui, comienza a ser más sistemática la exploración de los ámbitos específicos de su pensamiento en relación con el debate actual sobre las cuestiones implicadas en ellos, entre otras las cuestiones de “género”, de lo “indígena”, las de “raza” y nación”, sobre las “vanguardias” estéticas, sobre las anécdotas vitales de su ruptura con el mundo oligárquico, sobre América Latina y sobre la propuesta de “socialismo indoamericano”⁷. Buena parte de dichos estudios han sido presentados en numerosas reuniones inter-

nacionales destinadas a debatir la herencia mariateguiana y han sido recogidos en volúmenes colectivos⁸. Y por supuesto, continúa la indagación acerca de la ubicación de dicho legado en “el marxismo”⁹.

TREINTA AÑOS DESPUÉS

Lo que, sin duda, caracteriza el tiempo transcurrido en estos tres últimos decenios, es el más profundo y significativo cambio histórico que haya ocurrido con el patrón de poder mundial, desde la llamada “Revolución Industrial”. En otros términos, se trata nada menos que de su ingreso en un nuevo período histórico. Este cambio consiste en la total re-configuración del actual patrón de poder, en un complejo proceso que está en curso y que tuvo sus inicios con el estallido de la crisis mundial capitalista a mediados de 1973.

Dicha re-configuración del actual patrón de poder consiste, ante todo, en la profundización y en la aceleración de sus tendencias centrales en la disputa por el control de la existencia social. Aquí es pertinente destacar, primero, la re-concentración mundial del control de la autoridad política, el Estado ante todo, y, en segundo lugar, la re-concentración mundial del control del trabajo¹⁰.

En la primera de tales dimensiones del proceso, se trata de la formación de un Bloque Imperial Mundial y de la erosión continua de la autonomía de los Estados cuyo proceso de nacionalización y democratización no pudo ser consolidado, o era precario e incipiente, debido a la colonialidad del poder actual. Eso implica la erosión continua del espacio político público y de la democracia liberal, tanto en el “centro” como en la “periferia”. En conjunto, se trata de un proceso de desdemocratización y des-nacionalización del estado y de la sociedad dentro del patrón de poder y a escala planetaria. En otros términos, de un imperialismo global en cuyo extremo, si la tendencia no es contenida o derrotada, se arriesga una re-colonización global. Irak, Afganistán, o más recientemente Somalia, como antes en la ex Yugoslavia, así como la gradual expansión de las bases militares de Estados Unidos en América Latina, son claros ejemplos de esos riesgos.

En la segunda dimensión, se trata, de un lado, del predominio definitivo de los niveles hiper-tecnologizados del Capital, en los cuales se reduce la necesidad y el interés de asalariar la fuerza de trabajo, mientras en los niveles inferiores se requiere, en cambio, de la expansión de la plusvalía absoluta en las relaciones con el trabajo asalariado (de su “flexibilización” y de su “precarización”, en términos del empirismo de la Sociología del Trabajo). Todo lo cual lleva a la expansión del des-empleo asalariado y a la reducción del nivel salarial promedio a escala mundial. Y de ese modo, a la re-expansión de las formas no-salariales del trabajo, la esclavitud, la servidumbre y la reciprocidad. Todo ese conjunto es ahora el capitalismo mundial y está asociado a la hegemonía de la acumulación financiera, cuya prolongada duración, a diferencia de los anteriores momentos de crisis capitalista, remite a la novedad de sus fuentes en la actual estructura mundial de acumulación y de control del trabajo. La más visible implicación de esos procesos es la continua y extrema polarización social a escala planetaria y “global”.

Esas tendencias han llevado a la re-concentración imperialista del control de la autoridad política y del trabajo, a escala geográficamente planetaria, afectando al conjunto de la población en un proceso conjunto de crisis y de cambio. Esto es, sometiéndola en su totalidad a un

6 Casi coincidiendo con la final desintegración del “campo socialista”, fueron publicadas dos compilaciones de textos de Mariátegui, con finalidades, contenido y organización muy diferentes. Una, antológica, hecha por Alberto Flores Galindo y Ricardo Portocarrero, con el título de *Invitación a la Vida Heroica*. Lima 1989. Y otra hecha por Aníbal Quijano: *Textos Básicos*. Fondo de Cultura Económica, Lima-México 1991, dividida en Secciones destinadas a mostrar las instancias básicas del movimiento de la reflexión mariateguiana, su perspectiva implícita de producción de conocimiento, y las principales áreas de cuestiones filosóficas y sociológico-políticas. El Prólogo de ese volumen y las de cada Sección, me permitieron hacer explícitas mis propuestas sobre los momentos de subversión mariateguiana contra el Eurocentrismo dominante en el “materialismo histórico” y que permiten explicar, precisamente, que el estudio de esa obra no tenga sólo un valor histórico, y, sobre todo, su excepcional fecundidad para el nuevo debate mundial sobre la producción de conocimiento y la crítica radical del poder mundial vigente.

7 Entre otros, de Sara Beatriz Guardia: *José Carlos Mariátegui, Una Visión de Género*. Ed. Minerva, 2005, Lima, Perú. De Fernanda Beigel: *El Itinerario y la Brújula: El vanguardismo estético-político de Mariátegui*. Biblos 2003. Buenos Aires, Argentina. De Horacio Tarcus: *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*. Ed. El Cielo por Asalto, 2001, Buenos Aires, Argentina. De Gerardo Leibner: *El Mito del Socialismo Indígena en Mariátegui*. Universidad Católica del Perú, 1999. Lima, Perú. De William W Stein, *Dance in the Cemetery*. University Press of America, 1999. New York-Oxford. De César Germana: *El Socialismo Indoamericano de José Carlos Mariátegui*. Amauta 1995, Lima, Perú. De Alfonso Castrillón Vizcarra: *José Carlos Mariátegui, crítico de arte*. Cuadernos de Reflexión y Crítica, No. 6, Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos. Lima, 1993. De José Arico: *Marx y América Latina*. Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1980. Lima, Perú.

8 De los volúmenes colectivos, deben ser citados el de José Arico: *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Pasado y Presente, 1978. México. Los de Roland Forgues, ed. *Mariátegui y Europa. El Otro Descubrimiento*. Amauta, 1993, y *Mariátegui, Una verdad siempre renovada*. Amauta 1994, Lima, Perú. De Manuel Monereo, comp. *Mariátegui (1884-1994)*. *Encuentro Internacional: Un marxismo para el Siglo XXI*. Talasa 1995. Madrid, España. De Gonzalo Portocarrero, Eduardo Cáceres y Rafael Tapia, eds. *La Aventura de Mariátegui. Nuevas Perspectivas*. Universidad Católica del Perú, 1995. Lima, Perú. De David Sobrerilla, ed. *El Marxismo de José Carlos Mariátegui*. Amauta, 1995. Lima, Perú. Y, por supuesto, los trabajos que fueron publicados en el ANUARIO MARIATEGUIANO entre 1989 Y 1999, y a cuya co-dirección, con Antonio Melis, me incorporé a la muerte de uno de sus fundadores, el historiador Alberto Tauro del Pino, a cuyo trabajo se debe gran parte del rescate, investigación y publicación de la obra mariateguiana.

9 Entre los más influyentes, de Alberto Flores Galindo, *La Agonía de Mariátegui*, en *Obras Completas*. T. II, Fundación Andina/Sur 1994. Lima, Perú. De Carlos Franco: *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*. CEDEP, 1981. Lima, Perú. De Oswaldo Fernández Díaz: *Mariátegui y la experiencia del Otro*. Amauta, 1994. Lima, Perú. De Francis Guibál, *Vigencia de Mariátegui*. Amauta 1999. Lima, Perú. De Michael Lowy. *Marxisme et Romanisme chez José Carlos Mariátegui*. En *Actuel Marx*, PUF, No. 25, 1999. De Antonio Melis: *Leyendo a Mariátegui*. Amauta 1999. Lima, Perú. De David Sobrerilla: *El Marxismo de José Carlos Mariátegui*. Universidad de Lima, 2005. Lima, Perú.

10 Véase sobre esta cuestión, de Aníbal Quijano: *Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia*. Originalmente en *Tendencias Básicas de Nuestra Era*, Instituto de Estudios Internacionales Pedro Gual, 2001, Caracas, Venezuela. Reproducido en varias publicaciones, la versión más reciente, con algunas pocas revisiones, en la Revista SAN MARCOS, No.25, Julio 2006, pp.51-104, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. Véase también *Entre la Guerra Santa y la Cruzada?* En AMERICA LATINA EN MOVIMIENTO (ALAI), 341, octubre 2001, pp. 12-22, Quito, Ecuador

único patrón de poder, que ahora se conoce como el “sistema-mundo colonial/moderno”¹¹. Así se ha producido la mayor concentración hasta hoy históricamente conocida del control mundial del poder. Y eso lo que ha está implicado en lo que se nombra como “globalización”¹². El nuevo patrón de poder que fue producido durante la conquista y destrucción del mundo histórico pre-colonial de lo que hoy llamamos América, ha ingresado en un período y en un proceso de crisis y de transición que es, probablemente, el más profundo y decisivo en sus 500 años de historia.

Empero, lo que sus agentes publicitarios presentan como una suerte de fenómeno “natural”, que no depende de los intereses, de la voluntad o de las opiniones de la gente, y al cual, por eso, no tiene sentido criticar, mucho menos oponerse, es obviamente un producto de las luchas dentro del patrón de poder, entre sus dominadores y sus dominados, y de las luchas por el control mundial entre sus dominadores. El problema es que esas luchas llevaron, en primer término, a la más profunda derrota histórica de los trabajadores y a todos los dominados/explotados/reprimidos del mundo¹³. Y del mismo modo a la derrota y desintegración de los principales rivales del Bloque Imperialista, por la desintegración final del “campo socialista”, la incorporación de China al reino del capitalismo o a lo que Boris Kagarlitzky ha denominado un “estalinismo de mercado”, y la desintegración de virtualmente todos los regímenes, organizaciones, movimientos políticos asociados al “campo socialista”, en todo el mundo, con la solitaria excepción de Cuba.

La derrota arrastró también a la práctica totalidad de las tendencias, organizadas o no, de los críticos radicales del patrón mundial de poder, tanto del Bloque Imperialista como del “Campo Socialista”, ya que perdieron lugar en el debate mundial, en la medida en que el poder dejó de ser, por más de dos décadas, una cuestión mayor en la investigación científica y en el debate respectivo, excepto como un dato empírico de la realidad. En conjunto, la derrota de los explotados/dominados/reprimidos y de los rivales y antagonistas políticos del actual patrón de poder, produjo un virtual eclipse mundial del horizonte histórico que desde el Siglo XVIII, en particular desde que la emergencia de la idea del socialismo como democratización radical y global de las relaciones sociales, en todos sus ámbitos o dimensiones decisivas, comenzara a iluminar el a veces sinuoso y laberíntico camino de liberación del poder, de todo poder¹⁴.

Esa victoria total del Bloque Imperialista no implica, en modo alguno, su invencibilidad, ni su indefinida reproducción. Lejos de eso, la crisis del patrón de poder entero no ha hecho sino hacerse más profunda y más rápida en este período. Pero, en cambio, hizo más perceptibles que nunca los límites y las distorsiones de la perspectiva de conocimiento implicada en el “marxismo-leninismo”, cada vez más tributaria de las tendencias de tecnocratización del Eurocentrismo en el ya largo período de dominio de la acumulación financiera en la transición del Capital y del conjunto del Patrón de Poder Colonial/Moderno, al cual domina y del cual depende. En otros términos, de su creciente incapacidad de permitir el conocimiento efectivo, radical y global, de la realidad y, en esa misma medida, de su incapacidad de orientar certera y eficazmente las luchas de las víctimas del actual patrón de poder. De ese modo operó como un elemento decisivo en la determinación de la derrota de las luchas revolucionarias en el mundo en ese período. La victoria del Capitalismo Mundial pudo ser tan completa, que sus intelectuales y políticos sintieron que era final y definitiva, que era “el fin de la historia”¹⁵.

Durante un no tan corto tiempo, la crisis del “materialismo histórico”, la desintegración del “campo socialista”, y la imposición mundial de lo que se conoce como la “globalización del neoliberalismo”,

produjeron el desalojo de la investigación y del debate mundial la crítica del poder existente, virtualmente a escala mundial. Así, la ideología del poder dominante se estableció como una suerte de sentido común global. El llamado postmodernismo ha sido una de las más extendidas versiones de esa nueva subalternización del pensamiento social mundial, porque fue un modo eficaz de expresar, de una parte, la incomodidad creciente de la inteligencia mundial y en particular de sus tendencias socialistas, con las distorsiones eurocéntricas del “materialismo histórico”. Por eso fue también el vehículo que cobijó una extendida desmoralización, precisamente, de quienes más “ortodoxamente” la habrían practicado, ya que allí podían encontrar argumentos para proclamar su rechazo a esa perspectiva y sentirse, por fin, legitimados en su abandono de las luchas de los dominados/explotados/reprimidos contra el poder.

El tiempo de esa derrota está terminando. Desde comienzos de la década final del Siglo XX, emergió la resistencia contra las tendencias más brutales de esa “globalización”, con las revueltas de los trabajadores en los países antes llamados “los tigres asiáticos” y con la exitosa rebelión contra una de las más sangrientas y prolongadas satrapías impuestas por el imperialismo de Estados Unidos, en Indonesia. Esa resistencia comenzó su “globalización” con las masivas protestas juveniles en Estados Unidos, Francia, Alemania, Suiza, desde comienzos de la centuria actual e inició su proceso de desarrollo con la constitución del Foro Social Mundial que se congrega anualmente desde el 2001, precisamente como el primer ágora “global” de este nuevo movimiento, y en cuyo contexto están ya activas tendencias y propuestas que se orientan a un tránsito de la resistencia a las alternativas contra el entero patrón de poder globalizado. Un horizonte nuevo está, en fin, instaurándose en el camino de las nuevas luchas contra el poder. Señala, así, un nuevo período histórico de las luchas por el poder y de las luchas contra el poder¹⁶. Y América Latina es hoy, sin duda, tanto el espacio central de este movimiento, como uno de sus momentos y modos básicos y específicos¹⁷.

EN EL UMBRAL DE OTRO HORIZONTE

Este es, pues, un mundo profunda y sistemáticamente diferente del que conocimos apenas hace 30 años. Y es tiempo ahora de decir, sin ambages, que en América Latina y más allá, el movimiento de la reflexión mariáteguiana es, precisamente, el punto de partida de las nuevas perspectivas de producción de conocimiento, cuya indagación está ya en el centro del debate actual¹⁸.

Así como no hay tal cosa como “el marxismo”, sino un debate desde y en torno de la heterogénea herencia teórica de Marx, ocurre exactamente lo mismo con el debate acerca de Mariátegui. Hemos tardado mucho, empantanados en el debate sobre “el marxismo” y el “socialismo realmente existente”, y sobre el respectivo lugar de Mariátegui, en admitir todas las implicaciones de los cruciales movimientos de ruptura con el eurocentrismo en el pensamiento mariáteguiano; en decidir – como reclamaba en 1985 el historiador Jean Ellenstein a sus camaradas del Partido Comunista Francés – “ir hasta el fondo de nuestras previas sospechas”.

En su más reciente estudio, *El Marxismo de José Carlos Mariátegui* (Fondo Editorial de la Universidad de Lima, 2005, Lima, Perú), David Sobrevilla rechaza mi idea de que en el territorio mariáteguiano están implicados muchos de los elementos centrales de una racionalidad alternativa¹⁹. En el Prólogo, Antonio Melis no dejó de insistir, sin embargo, en que esa hipótesis mía es “fecunda y no arbitraria”. Tiene razón Sobrevilla si se refiere a que en Mariátegui no se encuentran esos términos, ni señales formales de que se hubiera propuesto encontrar o producir ninguna racionalidad alternativa. Y es quizá cierto también, que esos no son los más eficaces términos para dar cuenta de

11 A ese respecto, de Anibal Quijano e Immanuel Wallerstein: *Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System*, en *International Social Science Journal*, 134, November 1992, pp.549-556; UNESCO/ERES, Paris, Francia. De Anibal Quijano, *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*, en Heraclio Bonilla, comp., *Los Conquistados. Tercer Mundo/FLACSO*, 1992, Bogotá, Colombia. De Anibal Quijano *Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina*, en Edgardo Lander, comp. *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, UNESCO/CLACSO, 2000, Buenos Aires, Argentina; y *Don Quijote y los Molinos de Viento en América Latina*. En *REVISTA DE ESTUDIOS AVANZADOS*, 19 (55), 2005, pp. 9-31, Universidad de Sao Paulo, Sao Paulo, Brasil.

12 Mis propuestas en este debate pueden ser encontradas, principalmente, en *Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia*, antes citado. Y en *El Nuevo Imaginario Anticapitalista*, en *AMÉRICA LATINA EN MOVIMIENTO*, No. 351, Abril 2002, pp. 14 -22. Quito, Ecuador.

13 He propuesto algunas cuestiones para ese debate en *“El Trabajo al Final del Siglo XX”*, en *Pensée Sociale Critique pour le XXIe Siècle. Mélanges en l'honneur de Samir Amin*. Forum du Tiers-Monde, L'Harmattan, 2003, pp. 131-149. Paris, Francia.

14 Sobre las implicaciones de ese proceso para el nuevo debate, mis propuestas en *El Regreso del Futuro y las Cuestiones de Conocimiento*. Originalmente en *Hueso Húmero*, No. 38, abril 2001. Lima, Perú. Y en *El Nuevo Imaginario Anticapitalista*, en *ALAI*, 351, Abril 2002, Quito, Ecuador.

15 Hay una numerosa escritura desde la publicación del famoso texto de Fukuyama. Mis propuestas en ese debate se encuentran en *El Fin de Cual Historia?*. En *ANÁLISIS POLÍTICO*, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia, No. 32, Sep/Dic 1997, pp. 27-34. Bogotá, Colombia.

16 En esa perspectiva, *El Nuevo Imaginario Anticapitalista*, ya citado.

17 He discutido esas cuestiones en *El Laberinto de América Latina: ¿Hay otras salidas?*. Originalmente en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, UCV, vol. 10, No. 1, 2004. Caracas, Venezuela. También *El “Movimiento Indígena” y Las Cuestiones Pendientes en América Latina*. Originalmente en *POLÍTICA EXTERNA*, vol. 12, No. 12, marzo-abril 2004, pp. 77-97, Universidad de Sao Paulo, Sao Paulo, Brasil. Reproducido en Español en diversas publicaciones, i.e. *ARGUMENTOS*, Año 19, No. 50, enero-abril 2006, pp.51-81, UAM, México, DF. También puede verse *Estamos Comenzando a Producir Otro Horizonte Histórico*. En *REVISTA DE SOCIOLOGÍA*, vol. XIV, Nos. 16-17, Setiembre 2006, pp. 13-29, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

18 Me refiero, principalmente, al debate en torno de la Colonialidad del Poder, la Transmodernidad y el Moderno/Colonial Sistema-Mundo, la producción de otra democracia, sobre todo lo cual ya existe y sigue creciendo una amplia literatura, que reúne los nombres de Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel, Anibal Quijano, Walter Mignolo, Boaventura de Sousa Santos, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Agustín Lao-Montes, Catherine Walsh, Fernando Coronil, Santiago Castro-Gómez, Kelvin Santiago, Sylvia Winter, Ifi Amadiume, Fernando Buscaglia, entre muchos otros.

19 He sugerido esa idea en varios textos, i.e. Prólogo a *TEXTOS BÁSICOS*, FCE, 1991; en el Prólogo a *Mariátegui y la Experiencia del Otro*, de Oswaldo Fernández Díaz, Amauta 1994, Lima, Perú. En *El Precio de la Racionalidad*, Gaceta Sanmarquina, 22, 1994, pg 4, Lima, Perú

los momentos y zonas de ruptura de la reflexión mariateguiana con el eurocentrismo dominante en el “materialismo histórico”, ni del activo debate actual contra el eurocentrismo y por 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. Pues no se trata de encontrar una racionalidad alternativa universal que reemplace al eurocentrismo.

Lo que probablemente está activo en la historia actual es un proceso heterogéneo y complejo. En primer término, la desmitificación del eurocentrismo por el desocultamiento de sus más distorsionantes procedimientos cognitivos e intelectuales y de su condición de un provincianismo intelectual que impuso su hegemonía mundial como un instrumento de dominación en la Colonialidad/Modernidad del Poder mundial. En segundo término, la reconstitución de otras racionalidades reprimidas, inclusive parcial o totalmente enterradas bajo el dominio del eurocentrismo y del entero patrón de poder colonial/moderno. En fin, como vengo insistiendo desde hace tiempo, de la constitución de un universo de intersubjetividad con un fondo de significaciones común a todos y el cual, sin perjuicio de las propias y específicas racionalidades de cada grupo o identidad histórica, permita la comunicación mundial, las transferencias de elementos, los conflictos inclusive, o, para cada uno, las opciones posibles por plurales y heterogéneas orientaciones cognitivas.²⁰

Empero, sin esas tensas rupturas que dan cuenta de la excepcional perspicacia de Mariátegui, sin duda habríamos tardado mucho más²¹. Aquí, apenas unas pocas señales. La primera y decisiva de esas rupturas tiene lugar, precisamente, en los 7 *Ensayos* y asume el carácter de toda una subversión epistémica y teórica²², puesto que es producida dentro de la propia perspectiva formalmente admitida por Mariátegui, el “materialismo histórico”, con su secuencia evolutiva de “modos de producción”, y en el mismo intento de emplearla: “Apuntaré una constatación final: la de que en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista, subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada”. (pg. 15 en la Biblioteca Ayacucho).

Esa perspectiva rompe, primero, con la idea eurocéntrica de totalidad y con el evolucionismo, que presuponen una unidad continua y homogénea, aunque contradictoria, y que se mueve en el tiempo de modo igualmente continuo y homogéneo hasta transformarse en otra unidad análoga. Esa idea de totalidad ha sido, es, parte de una de las vertientes del Eurocentrismo, sea “orgánica” como en el “materialismo histórico”, “sistémica”, como en el “estructural-funcionalismo”, metafísico-filosófica como en la Idea Absoluta hegeliana, o metafísico-teológica como en las tres religiones provenientes del Medio Oriente, en las cuales todo se relaciona con todo puesto que todo fue creado por una entidad omnipotente. Permite, al mismo tiempo, deshacerse del rechazo general a toda idea de totalidad, como en el viejo empirismo británico y en el nuevo postmodernismo, y que excluye de ese modo la cuestión del poder. Y abre, en fin, el debate sobre la totalidad como un campo de relaciones o unidad de heterogéneos, discontinuos y contradictorios elementos en una misma configuración histórico-estructural²³.

Esa idea de totalidad es epistémica y teóricamente indispensable para producir explicación y sentido a lo que Mariátegui observa y descubre, precisamente, en la *Evolución Económica* del Perú. Sin esa subversión epistémica, el tratamiento mariateguiano de las relaciones entre la dimensión intersubjetiva y la dimensión material de la existencia

social, no podría ser cabalmente entendida: “En el Perú, contra el sentido de la emancipación republicana, se ha encargado al espíritu del feudo – antítesis y negación del espíritu del burgo – la creación de la economía capitalista” (pg. 19, Edición Biblioteca Ayacucho”).

Esa subversión epistémica y teórica original, podría reconocerse como las fuente de la producción de la idea latinoamericana de heterogeneidad histórico-estructural, como un modo históricamente constitutivo de toda existencia social, rompiendo de ese modo con el dualismo radical del cartesianismo, que está en el origen mismo del Eurocentrismo, y con las propensiones positivistas al reduccionismo y al evolucionismo. Y sin ese nuevo punto de partida, no podríamos explicar el nuevo debate teórico y político, dentro y fuera de América Latina, sobre el carácter y la historia del actual poder mundial, en especial el activo debate en torno de la propuesta teórica de Colonialidad y Des/Colonialidad del Poder.

Asimismo, sin la ruptura mariateguiana respecto del lugar de la “raza” y del “factor clase” en el proceso de “nacionalización” del estado y de democratización de la sociedad, no podríamos entender, ni explicar, ni encontrar el sentido de los actuales “movimientos indígenas” en América, Latina en particular, y su significación sobre las cuestiones del Moderno Estado-Nación, sobre la democracia y sobre la identidad en América Latina²⁴.

Y, en fin, sin la insistencia mariateguiana en el lugar necesario de la “comunidad indígena” en la trayectoria de toda revolución socialista en estas tierras, en la especificidad, pues, del “socialismo indoamericano”, contra el evolucionismo positivista incrustado en el “materialismo histórico”, el nuevo imaginario revolucionario que se va constituyendo en el nuevo horizonte histórico, tardaría mucho más en madurar, en hacerse perceptible como un proceso de producción democrática de una sociedad democrática, aprendiendo a vivir con estado y sin estado, con mercado y sin mercado, al mismo tiempo, frente a las tendencias de hiper-fetichización del mercado, asociadas a una re-medievalización de la subjetividad, que el capitalismo mundial ya está tratando de imponer, para perpetuar la globalización de toda la población del mundo bajo un único patrón de poder.

Es pues ahora el tiempo de reconocer que sin esos momentos de subversión teórica contra el eurocentrismo en el movimiento de la reflexión mariateguiana, la investigación actual no hubiera podido llegar en medio de la crisis actual, a percibir que el entero patrón de poder mundial es, precisamente, una configuración histórica específica, urdida en torno de dos ejes constitutivos. Uno, la idea de “raza” como el fundamento de todo un nuevo sistema de dominación social, del cual el Eurocentrismo es uno de los más eficaces instrumentos. El otro eje es la articulación de todos los “modos de producción” en una única estructura de producción de mercaderías para el mercado mundial, precisamente como Mariátegui alcanzó a percibir en la economía peruana de su tiempo, como un momento de subversión epistémica y teórica en el marco del propio “materialismo histórico”. Esa configuración específica, histórico-estructuralmente heterogénea, es el núcleo de lo que hoy se discute sobre la Colonialidad/Modernidad del Poder.

Es en ese sentido específico que el debate mariateguiano requiere ser replanteado en sus perspectivas y en sus finalidades, confrontando las actuales tendencias del poder mundial y las opciones alternativas de los dominados/explotados/reprimidos del mundo. Porque es en el movimiento de la reflexión de Mariátegui donde, sin duda, están contenidos algunos de los elementos centrales de la renovación del debate epistémico, teórico y político que está en curso. Eso no supone, obviamente, que haya dejado de ser pertinente e importante, continuar como hasta aquí, explorando el territorio mariateguiano ante todo en relación con la historia y las perspectivas previas de conocimiento.

— xxx —

20 Hay ahora una vasta literatura de este nuevo debate. Sobre mis propias e inacabadas propuestas, remito a *Dominación y Cultura*, originalmente publicado en la Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, No. 1, 1971, Santiago, Chile. Reproducido en el volumen del mismo título, Mosca Azul Editores 1980, 17-43, Lima, Perú. También a *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Ediciones Sociedad y Política, 1988. Lima, Perú. Y a *Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y Clasificación Social*. En Festschrift for Immanuel Wallerstein, ya citado antes.

21 En unas breves notas para una nueva publicación de 7 *Ensayos*, no sería pertinente abrir un debate sobre las implicaciones de todos esos movimientos de ruptura con el Eurocentrismo en la obra de Mariátegui. Los principales momentos de esa ruptura pueden ser encontrados en TEXTOS BÁSICOS, de José Carlos Mariátegui. Selección, Prologo y Notas de Aníbal Quijano. Fondo de Cultura Económica, 1991, Lima-México

22 Sobre la propuesta de subversión epistémica y cultural, mi texto *Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina*. Originalmente, en ANUARIO MARIATEGUIANO, vol. IX, No. 9, 1998, pp. 113-122. Lima, Perú.

23 He discutido estas cuestiones en *Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y Clasificación Social*. En Festschrift for Immanuel Wallerstein, En *Journal of World Systems Research*, vol. VI, No. 2, Fall/Winter 2000, pp.342-388. Special Issue. Giovanni Arrighi and Walter L. Goldfrank, eds., Colorado, USA.

24 Ver en ese sentido, *El Movimiento Indígena y las Cuestiones Pendientes en América Latina*, en ARGUMENTOS, año 19, enero-abril 2006, pp. 51-81, UAM, México, DF.

EL MARXISMO MESTIZO EL MITO POLÍTICO EN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

por Esteban Rodríguez*

"Los verdaderos revolucionarios, no proceden nunca como si la historia empezara con ellos."
José Carlos Mariátegui, p. 162 PP

1. Rompecabezas para la escena contemporánea.

La obra de José Carlos Mariátegui es una obra que se fue escribiendo pacientemente, durante no muchos años, a través de una prolífica labor periodística. De hecho sus libros, que no fueron demasiados, no son sino la compilación de aquellos artículos destinados a la prensa diaria. Artículos, muchos de ellos, escritos a larga distancia, como corresponsal, durante los viajes por Europa que se vio obligado a realizar como consecuencia de un exilio forzoso que le tocaría vivir después de militar la huelga general de 1919 que terminaría con la caída del presidente de Perú, José Pardo, y de promover la reforma universitaria ese mismo año.

Los libros de Mariátegui se escribieron con muchos libros, con la lectura atenta de los libros que estaban conmoviendo a la escena contemporánea, reseñando, para revistas y periódicos, los libros que se convertirían en los textos de la época. Digiriendo libros de política o filosofía, pero también de literatura y teatro. Mariátegui era una máquina de leer y pensar en voz alta, o sea, de escribir lo que le estaba pasando con aquellas lecturas que lo iban emocionando.

Esas lecturas proponían un nuevo itinerario para el marxismo, estaban o querían enriquecer y complejizar la apuesta del socialismo. Aquellas lecturas, que serán también las experiencias sobre las que llama la atención, convirtieron a Mariátegui en un pensador heterodoxo al interior del marxismo; un marxismo que imaginaba sin dogmas, un marxismo que defendía sin necesidad de recurrir a ningún programa, a ninguna etiqueta; un marxismo que se proponía reescribir o completar teniendo en cuenta la particularidad latinoamericana, pero también teniendo presente los acontecimientos que conmovieron al mundo (sea la gran guerra, sea la revolución rusa de los bolcheviques o la reacción de los fascistas en Italia).

La teoría mariatiguiana, si se puede hablar en estos términos –nosotros creemos que sí– no es sino un rompecabezas que hay que armar con paciencia compilando notas dichas aquí y allá, reuniendo su correspondencia o sus intervenciones públicas.

En este ensayo hablaremos del problema del mito, el lugar que tiene el mito en la obra de Mariátegui, el papel que le asignó en la política. Pero para que se comprenda, permitásenos hacer un extenso rodeo que, nos parece, se justifica para entender lo que estaba en juego, la importancia que tenía este artefacto en la construcción del cambio social.

2. La cuestión nacional: Peruanizar el Perú.

La nación, es el punto de partida de Mariátegui. La pregunta por el cambio social es una pregunta que apunta al cambio nacional. El cambio social está supeditado al cambio nacional. En otras palabras: la pregunta por el socialismo es una pregunta por el Perú. Hay que "peruanizar el Perú", esa era una de sus frases favoritas pero también el nombre que escogió para uno de sus libros. Se trata de una consigna que no habría que apresurarse a entender como un salto hacia atrás (como sostenía el pasadismo o el tradicionalismo); lo que tampoco significa que se esté proponiendo dar un salto hacia adelante, que haya que huir al futuro (como auspicia el futurismo o el socialismo internacionalista tan en boga por aquellos años).

Como veremos más adelante, el significado de esta consigna supone una articulación entre duraciones contradictorias. De allí que el cambio nacional del que habla Mariátegui no tenga nada que ver con el nacionalismo militado por la derecha, por aquellos sectores de la burguesía criolla que encuentran en la "patria" la oportunidad de desplazar lo social a un segundo plano. Al contrario, para Mariátegui, la nación será la oportunidad de actualizar la cuestión social, de ponerla de una buena vez sobre el tapete.

Pero, ¿por qué la pregunta por el socialismo es una pregunta por el Perú? Y la respuesta no se hace esperar: Porque Perú depende de los países capitalistas centrales, porque la economía del Perú está atada a la economía de los países imperialistas. Es decir, para comprender lo que significa el Perú para el socialismo, hay que comprender la trama económica del Perú. Dice Mariátegui: "No es posible comprender la realidad peruana sin buscar y sin mirar el hecho económico." (p. 83 PP)

Como se puede ver, para Mariátegui, la cuestión nacional no es una cuestión moral, sino una cuestión económica. Producir el cambio nacional es producir un cambio económico. El nombre de ese cambio es la "liberación nacional".

Comprender la realidad peruana significa operar sobre la realidad profunda, buscar intervenir más allá de la superficie de las cosas, actuar sobre el entramado económico, es decir, sobre la estructura colonial, la dependencia económica del Perú:

"La economía del Perú es una economía colonial. Sus movimientos, 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. La agricultura peruana obtiene, por eso, créditos y transportes sólo para los productos que puede ofrecer con ventaja en los grandes mercados. Las finanzas extranjeras se interesan un día por el caucho, otro día por el algodón, otro día por el azúcar. (...) Nuestros latifundistas, nuestros terratenientes, cualesquiera sean las ilusiones que se hagan de su independencia, no actúan en realidad, sino como intermediarios o agentes del capitalismo extranjero." (p. 130 PP)

Comprender la estructura económica del Perú, advertir su ordenación colonial, es tener en cuenta el carácter local, las circunstancias históricas particulares con las que tiene que medirse el socialismo peruano: una economía financiada en función de las necesidades de la economía capitalista extranjera que importa mate-

ria prima (importaciones visibles) y remesas (importaciones invisibles) y exportan sus manufacturas.

De allí que para Mariátegui, la cuestión nacional, no sea una cuestión menor, que aporta pintoresquismo a la lucha de clases, que vuelve excéntricos a sus actores. La cuestión nacional es el nudo mismo de la lucha de clases, su originalidad, al menos en esta etapa o en esas circunstancias. ¿Por qué? Por dos cosas. Primero, porque la cuestión nacional remite a las tareas pendientes que tienen que ver con la sobrevivencia del feudalismo, y segundo porque actualiza repertorios que anticipaban las tareas que se impone el socialismo hoy día: el comunismo o la apropiación colectiva de la naturaleza.

Como en un juego de espejos las preguntas nos llevan a otras preguntas. Si la pregunta por el socialismo es la pregunta por el Perú será porque ésta es una pregunta que remite a la pregunta por la tierra y ésta otra, a su vez, apunta al indio. En definitiva, la pregunta por el socialismo en Perú no puede responderse más allá del indio, no puede prescindir del campesinado de raíz incaica. Pero vayamos por parte.

3. El problema del indio: la cuestión agraria.

Para Mariátegui, el indio, la pregunta por el indio, no es tampoco una cuestión moral, una pregunta que se resuelva apelando a la educación, sino que constituye otra pregunta que recalca en las relaciones de producción, en la manera en que los hombres se apropian de la naturaleza, o sea, es una pregunta por la tierra. El indio no es una raza inferior (analfabeta, bárbara o incivilizada), sino un pueblo explotado que ha sido despojado de la tierra y, en cierta medida, de las costumbres que se modelaron alrededor de la tierra. Y decimos en "cierta medida" porque como enseguida se verá, muchas de las formas de vida que componen sus costumbres subsisten en la vida cotidiana resguardada en los pequeños grupos.

Si no se trata de un problema moral, la solución no hay que buscarla en una receta humanitaria; "no puede ser la consecuencia de un movimiento filantrópico" (p. 45 PP), no hay que buscarla en fórmulas abstractas, compasivas y piadosas. La solución es social, y serán los mismos indígenas los que deban ocuparse de responder semejante cuestión. En otras palabras: el protagonismo de la acción colectiva en Perú hay que buscarlo al interior del movimiento indígena que es un movimiento campesino.

Plantear el socialismo haciendo hincapié en la cuestión agraria, significa volver sobre el feudalismo que, en el Perú, significan otras tres cosas: Latifundio (en las relaciones económicas), gamonalismo (en las relaciones políticas) y servidumbre (en las relaciones sociales).

La colonia trajo el feudalismo y con ello se desorganizó y aniquiló la economía agraria incaica, destruyendo muchas de sus instituciones. En su lugar, el colonialismo implantó un régimen de despoblación a través del esclavizamiento y la persecución. La *mita*, que era la forma particular que asumía la

* Abogado y Magister en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de La Plata. Autor de *Estética cruda* (2003); *La invariante de la época* (2001); *Contra la prensa* (2001); *Justicia mediática. Las formas del espectáculo* (2000) y *Grado cero: la cultura rock: entre el espectáculo y la rebeldía* (en prensa). Coautor de *La radicalidad de las formas jurídicas* (2002); *La criminalización de la protesta social* (2003), *Pensar a Cooke* (2005) y *Reflexiones sobre poder popular* (2007). Docente de la UNLP (Universidad Nacional de La Plata) y la UNQ (Universidad Nacional de Quilmes). Miembro del colectivo cultural La grieta y editor de la revista *la grieta*. Miembro del Colectivo de Investigación y Acción jurídica (CIAJ), organismo de derechos humanos de la ciudad de La Plata.

esclavitud en el Perú colonial, fue la institución a través de la cual se organizó la explotación de las minas. Con la mita el indio fue arrancado de su suelo y de sus costumbres o, al menos eso fue lo que se intentó una y otra vez. Porque, como dice Mariátegui, "la comunidad sobrevivirá, pero dentro de un régimen de servidumbre." (p. 61 SE) Al interior del núcleo familiar, bajo el ropaje de instituciones primarias, tal vez como estrategias de sobrevivencia, continuaron subsistentes sus principales factores constitutivos, se preservaron las instituciones comunitarias como el *ayllu*, conservando incluso su carácter idiosincrásico.

Incluso la independencia del Perú respecto de la Colonia, la revolución política, dejará indemnes las relaciones feudales. En nombre de postulados liberales se volvía a atacar a la "comunidad". Si bien se abolía formalmente la mita, al dejar intacto el poder de los terratenientes y la fuerza de la propiedad feudal, se perpetuaban las desigualdades sociales. Con todo, la república, lejos de acabar con el latifundio, lo consolidó, le dio nuevos sustentos formales a través de la sanción del código civil, una legislación que, cuando individualizaba la propiedad privada, cuando impedía la tenencia colectiva de la tierra, estaba perpetuando en el tiempo los términos de las relaciones de producción de la época feudal. En efecto, la solución liberal (fraccionar la tierra para crear propiedad privada) al no tener en cuenta la particularidad de los pueblos originarios ("el comunismo incaico") y sus condiciones, estaba impidiendo la apropiación colectiva de la tierra, es decir, estaba garantizando la pauperización de estos campesinos ya de por sí empobrecidos por el régimen colonial, y, por añadidura estaba garantizando también la venta de la tierra a los patrones con quienes seguirían manteniendo relaciones clientelares.

Para decirlo con las palabras de Mariátegui:

"El liberalismo de la legislación republicana, inerte ante la propiedad feudal, se sentía activo solo ante la propiedad comunitaria. Si no podía nada contra el latifundio, podía mucho contra la comunidad. En un pueblo de tradición comunista, disolver la comunidad no servía a crear la pequeña propiedad. (...) Destruir las comunidades no significaba convertir a los indígenas en pequeños propietarios y ni siquiera en asalariados libres, sino entregar sus tierras a los gamonales y a su clientela." (p. 70 SE)

De ahí en más, el latifundio "evolucionará" en dos direcciones opuestas. En la costa, hacia la industrialización del campo; y en la sierra, oponiéndose a la economía capitalista. Sin embargo, en cualquiera de las dos circunstancias, la *servidumbre*, ahora bajo nuevos ropajes, seguía siendo el dato central para organizar las relaciones de producción: En la costa a través del *yaconazgo* (donde los frutos de la tierra se dividían en partes iguales, en el mejor de los casos, entre propietarios y campesinos) y, en la sierra, a través del *enganche* (donde se privaba directamente al campesino del derecho de disponer de su persona y su trabajo hasta tanto no satisfaga las obligaciones contraídas con el patrón-propietario).

Pero si se explora "la realidad profunda del Perú", sobre todo la sierra, se descubre enseguida instituciones supérstitas de un orden que se considera superado con la independencia. Por eso, dice Mariátegui, en el Perú, el Estado controla una parte de la población. "Sobre la población indígena su autoridad pasa por intermedio y el arbitrio del gamonalismo." (p. 124 PP)

En definitiva, lo que está señalando Mariátegui cuando insiste que hay que peruanizar el Perú, cuando señala que el marxismo no puede perder de vista las particulares circunstancias de explotación, que tiene que hacerse cargo de la cuestión agraria, lo que está diciendo es que el protagonista de la acción colectiva, el sujeto revolucionario, hay que buscarlo al interior del campesinado, entre las experiencias indígenas, que es por otro lado, el lugar donde gravita todavía, a pesar de todo (del feudalismo local y el capitalismo extranjero) el futuro buscado por los socialistas: el comunismo.

4. El mito: polarizar (la sociedad) y juntar (al campesinado)

Ahora bien, si la respuesta a semejantes interrogantes hay que buscarlo en el indio, si el motor de la lucha de clases en Perú involucra al campesinado indígena, la pregunta que se impone ahora será ¿cómo polarizar la sociedad, cómo transformar las desigualdades en una lucha, cómo politizar al campesinado, cómo transformar la clasificación en acción, cómo pasar de las clases teóricas (las clases en el papel) a las clases reales (al papel de las clases)? La pregunta es central porque una de las características también del campesinado peruano es su dispersión, no tiene espacios de encuentros o estos se fueron desandando a través del gamonalismo y el latifundio. Para decirlo con las palabras del manifiesto de *Amauta*, publicado en septiembre del 1926: ¿Cómo producir y precipitar los fenómenos de la polarización (lucha) y la concentración (identificación)? (p. 238 IP)

La respuesta a estas otras preguntas hay que buscarlas en el mito. El mito será aquello que parte la sociedad en dos y religa a las masas al mismo tiempo. El mito será la oportunidad de juntar al campesinado-indígena tomando como punto de partida sus propias trayectorias, es decir, haciendo hincapié en el comunismo arcaico, en sus propias costumbres en común. Juntando y emocionando desde el reconocimiento en sus prácticas (ritos asociativos), en la identificación con sus propios repertorios previos y luego articulándolas con el marxismo práctico.

Indigenismo y socialismo, nacionalismo e internacionalismo, no son términos separados y separables, experiencias contradictorias, sino prácticas susceptibles de ser articuladas, que hay que aprender a mezclar también, a sintetizar. Como dice Mariátegui, Perú exige "un gran trabajo de síntesis" (p. 33 PP) "Tenemos el deber de no ignorar la realidad nacional; pero tenemos también el deber de no ignorar la realidad mundial. El Perú es un fragmento de un mundo que sigue una trayectoria solidaria." (p. 38 PP)

Y el mito, la experiencia mítica, crea las condiciones subjetivas o anímicas para realizar semejante empresa. En eso consiste la originalidad de Perú, el desafío con el que se midió Mariátegui, su apuesta política y moral.

Pero para comprender el papel que desempeñó el mito en la lucha de clases, en la transfiguración del conflicto, no se puede perder de vista la importancia que tuvo la obra de Georges Sorel en general en la formación de Mariátegui. Y en segundo lugar, no hay que dejar de tener en cuenta el papel que jugó la Gran Guerra, consecuencias que Mariátegui pudo corroborar en carne propia en su larga estancia por Europa. Veamos por separado cada una de estos factores que jugaron en Mariátegui, para luego después detenernos a revisar las dos funciones que le caben al mito según Mariátegui: El mito como articulador y movilizador del indio en la lucha por la liberación nacional y la lucha por la tierra; y el mito como articulador de duraciones contradictorias, la síntesis tensa entre los

elementos arcaicos o locales (el comunismo incaico) y los elementos modernos o internacionales (el comunismo marxista).

5. La influencia de Sorel, otro maldito del marxismo.

Permitásenos citar extensamente las páginas donde Mariátegui reconoce los aportes de Sorel al marxismo, en una época en donde citar a Sorel, era sospechoso, toda vez que aparecía en boca de los fascistas en Italia; y además porque Sorel se propuso reescribir el marxismo sino desde la derecha, por lo menos desde tradiciones ajenas al materialismo dialéctico. Vaya por caso el cristianismo tan citado por Sorel en "La ruina del mundo antiguo", o el vitalismo de Bergson, o el pragmatismo de Williams James, el asociacionismo de Durkheim, el relativismo de Nietzsche, el papel que desempeñan las imágenes de Le Bon, el papel que tienen las fuerzas morales de Renan o la centralidad de la historia de Vico. Vayamos a las páginas de "Defensa del marxismo":

"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. Georges Sorel, en estudios que separan y distinguen lo que en Marx es esencial y sustantivo, de lo que es formal y contingente, representó en los dos primeros decenios del siglo actual, más acaso que la reacción del sentimiento clasista de los sindicatos, contra la degeneración evolucionista y parlamentaria del socialismo, el retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx y su inserción en la nueva realidad intelectual y orgánica. A través de Sorel, el marxismo asimila los elementos y adiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx. Superando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson y los pragmatistas ideas que vigorizan el pensamiento socialista, restituyéndolo a la misión revolucionaria de la cual lo había gradualmente alejado el aburguesamiento intelectual y espiritual de los partidos y de sus parlamentarios, que se satisfacían en el campo filosófico, con el historicismo más chato y el evolucionismo más pálido. La teoría de los mitos revolucionarios, que aplica al movimiento socialista, la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución profundamente impregnada de realismo psicológico y sociológico, a la vez que anticipa a las conclusiones del relativismo contemporáneo, tan caras a Henri de Man. La reivindicación del sindicato, como factor primordial de una conciencia genuinamente socialista y como institución característica de un nuevo orden económico y político señala el renacimiento de la idea clasista sojuzgada por las ilusiones democráticas del período de apogeo del sufragio universal, en el que retumbó magnífica la elocuencia de Jaurés. Sorel estableció el rol histórico de la violencia, es el continuador más vigoroso de Marx en ese período de parlamentarismo socialdemocrático cuyo efecto más evidente fue, en la crisis revolucionaria post-bélica, la resistencia psicológica e intelectual de los líderes obreros a la toma del poder a que empujaban las masas. La ¡Reflexiones sobre la violencia! parecen haber influido decisivamente en la formación mental de dos caudillos tan antagónicos como Lenin y Mussolini." (p. 16/7 DM)

Mariátegui vuelve sobre Sorel porque entiende la promesa que encierra el mito para el marxismo, porque comprende el papel que puede jugar en el desarrollo de la acción colectiva, más aún en una sociedad como Perú, donde los campesinos se encuentran dispersos.

Recordemos que para Sorel, el mito son imágenes fuerzas que evocan los sentimientos. El mito es como un imán, una energía que, cuando magnetiza, atrae las partículas. Tres son las características que definen al mito para Sorel. La primera de ellas es la *religión*. El mito religa, identifica, crea lazos sociales, junta lo que está separado. La segunda función es *polarización* social, es decir, separa aquello que se presenta como idéntico. Y la tercera función es la *movilización*, es decir, aquello que se identificó, separadamente del otro, se dirigirá contra este. Al mismo tiempo, el mito político, en tanto duración, es aquello que se opone a la historia. El mito, decía Sorel, nos saca de la historia pero, antes que para mantenernos fuera de ella (como el fetiche o el tiempo fetichizado) para volver a ingresar a ella con otro ímpetu. El mito corta el tiempo en dos, para henchirnos de pasión.

Cuando Sorel estaba pensando en un mito político para el marxismo tenía en mente la experiencia de la huelga general. La huelga es la mejor pedagogía para el marxismo. La huelga general junta a los trabajadores, los inspira, los entusiasma, los funde en la lucha. Pero al mismo tiempo, la huelga general parte a la sociedad en dos. A través de la huelga el proletariado puede advertir quiénes quedan de un lado y quienes del otro. Con la huelga, el trabajador puede darse cuenta de que no está sólo y también de que no todos ocupan el mismo lugar en la sociedad. Pero al mismo tiempo, la huelga es aquello que corta la historia en dos. Hay una etapa que quedó atrás y otra que se inaugura con la intervención directa. Por eso la huelga era la salida catastrófica al desarrollo ordenado del progreso.

En definitiva, para Sorel, toda toma de consciencia está supeditada a una toma de cuerpo. El pasaje del conflicto a la lucha, de la clasificación a la acción colectiva no es un pasaje espontáneo, pero tampoco algo que se explica en los aportes que desde el exterior realiza la vanguardia iluminada. El pasaje no se explica en la organización por parte de los intelectuales, sino en la propia dinámica que se inaugura con la lucha por parte de los mismos trabajadores. El pasaje no es racional sino violento, es decir, apasionado, mítico. El mito crea las condiciones subjetivas para dar ese salto que inspire y sostenga la lucha de los hacedores en el tiempo.

Pero hay algo más, porque además de volver sobre el mito de Sorel, Mariátegui se hará cargo del mismo antiintelectualismo que impregnó la obra de Sorel y que tantos enemigos (intelectuales, claro) le costó.

Al igual que en Sorel, también en Mariátegui advertimos la misma desconfianza por las posturas “intelectualosas”, aquellas que entienden que el socialismo es algo que se aprende leyendo *El Capital*. De alguna manera, Mariátegui, comparte las sospechas de Sorel, Gramsci o Max Weber, acerca de los riesgos que corre el socialismo cuando se profesionaliza la política. El desencantamiento no es un fenómeno exclusivo de la burguesía. En ese sentido, volver sobre el mito supone ponerse más allá del socialismo parlachín, que continúa encerrado y aislado en discusiones bizantinas. Mariátegui se da cuenta que la praxis política requiere de la instrumentación de nuevos recursos, de otros “horizontes artificiales”, como le gustaba decir también a Gramsci.

Pero que conste que el antiintelectualismo del que estamos hablando, no supone la romantización de las masas populares. Significa, por el contrario, tener muy presente la subjetividad particular de una sociedad masiva. Dice Mariátegui: “...el vulgo no utiliza tanto”, y agrega enseguida:

“El hombre se resiste a seguir una verdad mientras no la cree absoluta y suprema. Es en vano recomendarle la excelencia de la fe, del mito, de la acción. Hay que proponerle una fe, un mito, una acción.” (p. 26 AM)

De allí que la lucha de clases

“...debe ser buscada, no en grandilocuentes discursos, ni en especulaciones filosóficas (...) sino en la creación de una moral de productores por el propio proceso de lucha anticapitalista.” (p. 49 DM) “Una moral de productores, como la concibe Sorel (...) no surge mecánicamente del interés económico: se forma en la lucha de clases, librada con ánimo heroico, con voluntad apasionada.” (p. 51 DM)

6. El mundo se calienta.

Como dijimos recién, será Mariátegui al que le toca incursionar por el pensamiento mítico en Latinoamérica desde una perspectiva marxista. Su viaje a Italia lo había familiarizado con las lecturas sorelianas, pero también lo habían acercado a la experiencia fascista. Entiéndase: lo había puesto atento al uso político que reparó el fascismo para el mito; había comprendido la promesa del mito en la experiencia fascista, que es una cosa muy distinta que estar de acuerdo con el fascismo.¹

En 1925 Mariátegui va a escribir una serie de ensayos muy polémicos, el primero que se llama “*Dos concepciones de la vida*” y el otro “*El hombre y el mito*”, que luego serán reunidos en el libro “*El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*.” Allí será donde mejor plantea esta problemática.

El punto de partida de Mariátegui es la conclusión a la que había arribado Max Weber en “*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*”: el desencantamiento del mundo. El mundo se ha desencantado y nos encontramos metidos en una jaula de hierro. Afirmación que corroboraba a su manera en los dichos que alguna vez Nietzsche esgrimió acerca del nihilismo social y que, a su modo, podemos agregar nosotros, prefiguraban también la escritura de Kafka cuando planteaba la burocratización de la vida. Como se prefiera, se estaba hablando de la racionalización de la vida. El mundo se ha enfriado o, como dijo Ortega y Gasset, hay un alma desencantada, y “*el alma desencantada es el alma de la decadente civilización burguesa*”; y que conste que Spengler no había escrito todavía “*La decadencia de Occidente*.”

Tengamos en cuenta que las circunstancias en las que se encuentra Mariátegui no son las mismas que le tocaron a Sorel. En el medio estaba la Gran guerra, y la misma había allanado las discusiones. La guerra había, de una buena vez por todas, estallado los ideales progresistas. El cientificismo, que había permeado al liberalismo pero también al marxismo, quedaba sin sustento. Eso por un lado, porque por el otro, la guerra resucitaba nuevas sensibilidades, venía a recordarnos que el hombre es, antes que nada, un “*animal metafísico*.” El hombre es un creyente, no le bastan los raciocinios, y por eso siempre termina reclamando mitos. Antes de ser inteligentes, los hombres son animales sensibles, crédulos; de allí que toda toma de conciencia –que Mariátegui no descarta– necesita previamente una toma de cuerpo. Para decirlo con las palabras de Mariátegui:

¹ Para una crítica del fascismo en Mariátegui se pueden consultar su correspondencia (“*Cartas desde Italia*”) y el primer capítulo de “*La escena contemporánea*”: “*La biología del fascismo*”.

“No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana. (...) 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.” (p. 24 AM)

Quiere decir que al mismo tiempo que la guerra ha experimentado los extremos del progreso (ha llevado al límite las posibilidades del progreso), ha puesto nuevamente sobre el tapete las posibilidades del mito. La guerra reanimó el pensamiento mítico. En la guerra se ha encontrado la pieza de toque para re-encantar el mundo, para recalentar la vida:

“[Europa] se cargó demasiado de electricidad, los nervios de la generación sensual, elegante e hiperstésica, sufrieron un raro malestar y una extraña nostalgia. Un poco aburridos se estremecieron con una apatencia morbosa, con un deseo enfermizo. Reclamaron, casi con ansiedad, casi con impaciencia, la guerra. La guerra no aparecía como un cataclismo, sino más bien como un deporte, como un alcaide o como un espectáculo. ¡Oh!, la guerra. (...) Pero la guerra no correspondió a esta previsión frívola y estúpida. La guerra no quiso ser tan mediocre. París sintió, en sus entrañas, la garra del drama bélico. Europa, conflagrada, lacerada, mudo de mentalidad y de psicología.” (p. 19 AM)

Pero quedémonos con estas últimas palabras: “*mudo de mentalidad*” dice Mariátegui. En efecto, la guerra había modificado los cuerpos. ¿Otra transmutación de las almas? Seguramente. La guerra resucitaba el culto a la violencia y con ello los cuerpos comenzaban a reconciliarse con otros sentidos:

“*Todas las energías románticas del hombre occidental, anestesiadas por largos lustros de paz confortable y pingue, renacieron tempestuosas y prepotentes.*” “*La guerra probó una vez más, fehaciente y trágica el valor del mito. Los pueblos capaces de la victoria fueron los pueblos capaces de un mito multitudinario.*” (p. 20 AM)

La guerra modeló una nueva sensibilidad, parió al nuevo hombre. De allí que Luis Bello proponga, acertadamente según Mariátegui, corregir a Descartes. Aquella fórmula racionalista, tan pesada incluso para el marxismo, “*pienso, luego existo*”, en este resurgir mítico, en esta época de humores quijotescos y espíritus revolucionarios, debería redefinirse en términos bélicos. La tragedia debería inscribirse como eje de la existencia. Y arriesga, provocativamente, otro axioma para reemplazar al anterior: “*Combato luego soy*” (p. 22 AM). Con la guerra, la vida más que pensamiento quiere ser acción, lucha. Su sentido está en el conflicto vivo:

“*El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe. Y la única fe, que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa. No volverán quién sabe hasta cuando, los tiempos de la dulzura. La dulce vida prebélica no generó sino escepticismo y nihilismo. Y de la crisis de este escepticismo y de este nihilismo, nace la ruda, la fuerte, la perentoria necesidad de un fe y de un mito que mueva a los hombres a vivir peligrosamente.*” (p. 22 AM)

El riesgo ha marcado los cuerpos y ya no somos los mismos de antes, es lo que parece decirnos Mariátegui.

tegui. Marcó los cuerpos hasta reinventarlos con otra sensibilidad y, por añadidura, con otra moralidad. Si la voluntad de poderío definía la condición del ser para Nietzsche, la voluntad de creer, define a los superhombres colectivos en la postguerra. Hay un hombre que está naciendo y en su alma matinal habrá que averiguar la promesa del socialismo. El mito aportará los nuevos insumos para la revolución social.

Para Mariátegui, tanto los bolcheviques haciendo la revolución, como los fascistas haciendo la reacción, cada uno por su lado, persiguiendo diferentes objetivos, supieron entender aquella sensibilidad que se había gestado.

Y Mariátegui lo dice poniendo el ejemplo más difícil de digerir, pero como es el que le tocó seguir de cerca, lo quiere compartir con todos, por más que sea políticamente incorrecto, dice:

“El fascismo no concibe a la contra-revolución como una empresa vulgar y policial sino como una empresa épica y heroica.” (p. 21 AM)

Para Mariátegui no se puede allanar tan fácilmente la experiencia fascista circunscribiéndola al devenir criminal. Lo que no significue que no haya utilizado la represión para hacerse del Estado. Sino porque el fascismo no fue solamente eso: una forma de gestionar la política a través del crimen organizado. La criminalización no puede explicar, por ejemplo, la movilización del pueblo en torno a Duche y la nación. Puede que se trate de la violencia, pero la violencia no cabe exclusivamente en una crónica policial. Lo que tampoco significa que esté de acuerdo con el fascismo. Se trata por el contrario, de estar atento, como en su momento lo estuvieron Gramsci o Arlt, a los aportes para la política que supone su experiencia. En vez de indignarse, taparse los ojos y comenzar a repetir frases huecas, como hace a menudo hace la izquierda tradicional, en vez de cerrarse y limitarse a recordarnos su prontuario, Mariátegui apunta al nudo mismo y se pregunta cómo el fascismo pudo constituirse como fascismo. Es decir, ¿qué es lo que hizo del fascismo un movimiento que arrastró a las multitudes tras de sí?

Una vez más la respuesta a esta pregunta, como se viene diciendo, hay que buscarla en el mito político. Las sospechas de Mariátegui pueden ser odiosas pero en ningún momento resultan ingenuas.²

2 Incluso se puede decir que el fascismo surge de la fusión de dos temporalidades diferentes, que en determinado momento empalman para descolocar la escena contemporánea. Dos épocas se articulan en la experiencia fascista: Por un lado, lo viejo, el legado de Roma, que supone a su vez la confluencia de otros dos elementos. Uno, la *fascis*, es decir, el hacha rodeada de un haz de varas que simboliza la fuerza romana, la autoridad; y, dos, la *fascio*: el grupo o banda. Así, de una lado, estará la fuerza del grupo sostenida por el jefe. Y lo nuevo: me refiero a la fascinación tecnológica; el movimiento moldeando las sensibilidades políticas. El propio futurismo, que también saludará a Mussolini, dará cuenta de esta expresión estética de la dinámica. Por eso digo que el propio fascismo supone en su formación la potencia del mito. En la medida que articula duraciones diversas: Lo nuevo y lo viejo entrelazados en la violencia. La violencia es la manifestación de aquel cruce, la forma que asume el montaje de duraciones intempestivas. A Mariátegui incluso, no se le escapa que Mussolini fue quien revisó personalmente la traducción italiana del libro de Sorel en 1919, de allí que Sorel se haya vuelto una moneda corriente al interior de los cuadros del fascismo, y de allí también que el propio Mussolini se lo pase citando en sus escritos o en sus discursos, como aquel que pronunció en Nápoles en 1922: “Hemos creado nuestro mito. El mito es una fe, es una pasión. No es necesario que sea una realidad. Es una realidad por el hecho de que es un aguijón, una esperanza, una fe, porque es coraje. ¡Nuestro tiempo es la Nación, nuestro mito es la grandeza de la Nación!”

7. Los creyentes, las pasiones y la religión: la fantasía socialista.

El mito para Mariátegui funciona como una transfusión de voluntad a la política. Es cierto que los hombres hacen la historia a partir de las circunstancias que les toca, como decía Marx en “El 18 Brumario”, pero la “*hacen –agrega Mariátegui– poseídos e iluminados por una esencia superior, por una esperanza super-humana, por un mito.*” (p. 24 AM) La historia no tiene que presentar ningún obstáculo para la iniciativa política, al contrario: Si las condiciones objetivas no están dadas hay que recurrir a los mitos como insumo moral para producir aquella lucha.

El pasaje del conflicto a la lucha o del conflicto muerto al conflicto vivo, no es un pasaje conciente sino apasionado. Repitémoslo una vez más: La toma de conciencia está precedida por una toma de cuerpo.

Dijimos arriba que el indio es el protagonista de la lucha de clases en el Perú, toda vez que el problema sigue siendo la tierra. Pero el tema es que el indio es una masa inorgánica, compone otra “masa informe, difusa y errante”. El problema es que el campesinado está serIALIZED, y ya se sabe, cuando el pueblo está disperso, cunde un sentimiento de “abatimiento y desencanto.” (p. 164 PP)

De allí que la pregunta que acosaba a Mariátegui era, ¿cómo juntar al indio y cómo movilizarlo? La respuesta a estas preguntas hay que buscarla en las propiedades del mito político. El mito es religión. El mito encuentra, reúne, crea lazos, identifica. El mito es la levadura del pueblo. Unidos por un fuerte impulso que los interpela, los campesinos tienden a asociarse. Semejante al sol inca, el mito calienta los cuerpos cuando los emociona, es una poderosa fuerza religiosa.

El mito, entonces, explica (y permite) el paso de la espontaneidad a la organización de la masa campesina desperdigada o para ser más específico, como escribe María Pía López: “*De lo disperso y parecido pero inarticulado a lo organizado en una identidad común. De la clase en sí a la clase para sí; y de la multitud casual a la que está unificada en torno a un ideal, a un mito, a un acervo de creencias. Mariátegui supo dar cuenta, en su obra juvenil, de esta doble existencia de las multitudes, y así como se incomodaba frente a las masas urbanas, atropelladas, torpes, invasivas; se conmovía frente a los despliegues de la multitud organizada en procesión, unida religiosamente. Religión, re-ligar. Unir. Juntar lo disperso. Para él, como para Gramsci, el marxismo debería ser la religión del siglo veinte. La llamaron mito. (...) Esta peculiar imaginación no se contradice con la razón en el sentido clásico. Más bien, la auxilia, es el instrumento que permite soldar los entusiasmos y las voluntades allí donde la conciencia no ha hecho su camino decisivo.*”³

El mito sería, en última instancia, la forma que asume la religión en el socialismo. Al menos en Mariátegui, como nos vuelve a decir Pía, “*no hay posibilidad de pensar la política fuera de la religión. Es decir, el comportamiento político es un comportamiento religioso. Mucho más cuando el comportamiento político quiere ser revolucionario. No hay posibilidad de pensar que alguien va a perder su vida, que alguien va a dar su vida, si no es por fuertes creencias. En este sentido, dice, se equivocan todos aquellos que creen que la religión es el opio de los pueblos. Puede ser eso, pero también la religión en tanto mito, en tanto fe, en tanto creencia es lo principal incluso para la acción; sin eso no hay política.*”⁴

Y por si quedara alguna duda de la tesis que estamos

3 Benito Mussolini, *El espíritu de la revolución fascista*, Informes, Mar del Plata, 1973; op. cit. pag. 21/2.

4 María Pía López, “Notas sobre Gramsci, sobre la guerra y sobre la política”, *Revista La Escena Contemporánea* N°3, Bs. As., Oct. 1999; op. cit. pag. 53.

sosteniendo, citemos una vez más las palabras del propio Mariátegui:

“La política, para los que la sentimos elevada a la categoría de religión, como dice Unamuno, es la trama misma de la historia.” (p. 20 AM)

La frase es chocante y por momentos parece zafarse del marxismo de la época. Al menos del marxismo sostenido por quienes la única manera de estar en la historia es estudiando a cada rato el grado de desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de propiedad a fin de determinar si están dadas las condiciones que habiliten su intervención. Y lo decimos haciéndonos cargo de su acepción cristiana también. Porque el cristianismo como religión, antes que un libro fue una experiencia concreta que identificaba lo que enlazaba. Pensemos nomás en la misa que se celebra todos los domingos en la iglesia del barrio. La misa es el espacio de encuentro del prójimo donde la comunidad comparte el cuerpo de Cristo, canta, celebra y sella la comunión dándose la mano o un beso con el que tiene a su lado. El otro es el prójimo, es decir, el próximo que, a pesar de que vive a diez kilómetros de su casa y lo ve una o dos veces al año, en cada fiesta religiosa, es pensado en relación de cercanía; el otro no es un extraño, el otro es un idéntico, un semejante, un compañero.

Ahora bien, “*¿Dónde encontrar el mito capaz de reanimar espiritualmente el orden que tramonta?*” (p. 24 AM) El mito es una práctica concreta que hay que encontrarla y producirla al interior de la vida cotidiana donde gravitan todavía las costumbres en común sobre las que deberá recalarse si lo que se quiere es ganarse el reconocimiento y la identificación del campesinado. Es allí, en las experiencias que se tramam sobre la superficie cotidiana de las cosas, donde debemos rastrear las formas míticas:

“Buscad a nuestro alrededor, en alguna parte, una mística nueva, activa, susceptible de milagros, apta a llenar a los desgraciados de esperanza, a suscitar mártires y a transformar el mundo con promesas de bondad y de virtud. Cuando lo habéis encontrado, designado, nombrado, no seréis absolutamente el mismo hombre.” (p. 25 AE)

El mito parirá una nueva potencialidad política. El mito desbordará el encauce democrático que se dispone para conjurar a las multitudes. El mito será la coartada perfecta para sortear el conjuro que se tiene sobre las multitudes en general.

Se entiende, entonces, cuando decíamos que no se trata de salir a buscar el mejor mito cual palabra clave que capture la atención de las multitudes. No se trata digo, de organizar un concurso sobre consignas o imágenes efectivas para ser luego propagandizadas por la prensa del partido. Mariátegui esta pensando en otra cosa, que está muy lejos de los despachos de las consultoras que asedian hoy día a la política de cartelera. Lo que Mariátegui está queriendo decir cuando señala que no se puede inventar el mito desde la nada es que no se puede hacer política sin emoción, sin motivaciones morales arraigadas, que contengan de alguna manera la acción que está queriendo forjar. Y estas motivaciones hay que cultivarlas en el marco de las experiencias concretas que se desarrollan y vienen desarrollándose desde hacia bastante tiempo. No se empieza de cero, la política no está en el grado cero de la historia. La política debe recalcar en el imaginario supérstite de las experiencias indígenas. El mito no es la ocurrencia oportuna del dirigente avisado. Es allí, al interior de los rituales de la vida cotidiana, antes que en los gabinetes intelectuales, donde se irá produciendo paciente-

mente, la emoción que alguna vez, de continuar desarrollándola, se transformará, casi sin querer-queriendo en el mito político de la época.

“Los profesionales de la inteligencia no encontrarán el camino de la fe; lo encontrarán las multitudes. A los filósofos les tocará, más tarde, codificar el pensamiento que emerge de la gran gesta multitudinaria.” (p. 29 AM)

8. Cóctel sanguíneo: el mestizaje tenso.

Hasta aquí el mito como articulador del indio, pero el mito también será postulado por Mariátegui como un articulador de duraciones contradictorias. La revolución social impulsada a través del mito político funciona como una síntesis tensa entre temporalidades diferentes, como un diálogo entre el pasado y el futuro, es decir, entre el carácter nacional y la apuesta internacional; entre el indigenismo y el socialismo.

En otro ensayo ya citado, que tiene como título “Siete ensayos sobre la realidad peruana” el libro se abre con estas palabras de Nietzsche, cita Mariátegui: “Meto toda mi sangre en mis venas”; para luego terminar afirmando: “Mis juicios se nutren de mis sentimientos.” En efecto, dos temporalidades se enhebran en la escritura de Mariátegui, para concurrir a la creación del socialismo peruano, para forjar el Perú integral.

El internacionalismo es la nota que le imprime el capitalismo a Perú, pero también la tendencia sugerida por el socialismo en la lucha continuada por cada una de los sectores subalternos de acuerdo a las características nacionales con los que tiene que medirse esa lucha.

Dos épocas: lo arcaico, es decir, el indio, la sangre, el cuerpo. Y lo moderno: el socialismo, las ideas, las razones. De un lado el indigenismo que expresa el drama nacional, es decir la cuestión agraria; pero por el otro el socialismo, que expresa la promesa política. Latinoamérica y Europa. Ni una cosa ni la otra, las dos. El mito junta el pasado con el futuro.

El nombre de ese intercambio tenso, entre los sentimientos y los juicios, entre las pasiones y las estrategias, es lo que conocemos con el nombre de mestizaje. Dice Mariátegui:

“El mestizaje no sólo produce un nuevo tipo humano y étnico sino un nuevo tipo social. En el mestizo no se prolonga la tradición del blanco ni del indio, ambas se esterilizan y contrastan.” (p. 313 SE)

Dijimos recién que el producto de esa articulación es el mestizaje. Pero el mestizo no es un híbrido donde las distintas piezas que se ensamblan recuperan su armonía previa. No hay consenso, como suponía Vasconcelos en “La Raza Cósmica”. La tensión que les encontró se mantiene a flor de piel cuando articula sus duraciones contradictorias. El mestizo nos habla de un conflicto latente, del verdadero conflicto, su íntimo drama.

El resultado de aquella combinación será la revolución social-nacional. La revolución social-nacional es una fuerza religiosa, mítica, que calienta los cuerpos, que reencanta la vida política.

Ahora bien la cultura del mestizaje se opone al pasadismo pero también al futurismo. Por un lado, hay que mirar hacia el pasado, pero no para conservarlo. El indigenismo sin los aportes del socialismo nos aísla:

“El pasado (...) dispersa, aísla, separa, diferencia demasiado los elementos de la na-

cionalidad, tan mal combinados todavía. El pasado nos enemista. Al porvenir le toca darnos unidad.” (p. 34 PP)

Cuando Mariátegui propone peruanizar al Perú, no está diciendo que haya que clausurar el mundo para Perú, sino, paradójicamente, tenerlo en cuenta para poder incluir al indio. Si la tendencia en el mundo es el socialismo (internacionalismo) y el socialismo es la posibilidad de hacer presente la cuestión indígena, privarse del socialismo será negarle otra vez al indio su actualidad social. Por eso agrega: “...el internacionalismo, siente, mejor que muchos nacionalistas, lo indígena, lo peruano.” (p. 73 PP)

Con todo, la pregunta por el futuro es una pregunta que se responde mirando hacia el pasado. O al revés, la pregunta por el pasado, por el indio, sólo se puede resolver, dando un salto hacia delante. Hay que articular las duraciones contradictorias. Hay que volver al pasado a través del porvenir, para evitar el pasadismo o el tradicionalismo.

De hecho Mariátegui señala que no hay que confundir la tradición con el tradicionalismo:

“Porque la tradición es, contra los que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que niegan para renovarla y enriquecerla. Las matan los que la quieren muerta y fija, prolongación de un pasado en un presente sin fuerza, para incorporar en ella su espíritu y para meter en ella su sangre.” (p. 161 PP) *“El tradicionalismo –no me refiero a la doctrina filosófica sino a una actitud política o sentimental que se resuelve invariablemente en mero conservadurismo– es el mayor enemigo de la tradición.”* (p. 163 PP)

La tradición de los tradicionalistas se reduce a una fórmula hermética, a una esencia que será custodiada por un sector privilegiado de la sociedad criolla. La tradición de los internacionalistas, es heterogénea y contradictoria en sus componentes, la pueden aprehender en su diversidad social y cultural. Reducirla a un concepto único (un supuesto carácter esencial) significa renunciar a sus diversas cristalizaciones.

El tradicionalismo mutila y fracciona la tradición en el Perú al acotar Perú a la población criolla y su descendencia privilegiada. Por el contrario, vista la tradición desde el socialismo, Perú se vuelve integral, con todas sus contradicciones. Por eso dice Mariátegui: “El pasado incaico ha entrado en nuestra historia, reivindicado no por los tradicionalistas sino por los revolucionarios” (p. 1168 PP), es decir, por los internacionalistas.

Sin embargo, la heterodoxia de la tradición puede ser sintetizada por el socialismo, pero el socialismo no tiene necesidad de escapar hacia adelante. Hay que pensar el socialismo más acá del futurismo tan en boga por esos días, en la Europa que visitó Mariátegui. Cuando el futuro se desentiende del pasado, cuando el socialismo se remonta más allá del indigenismo, el aislamiento seguirá siendo la manera de los socialistas de estar en la sociedad. El futuro sin pasado es vivido como algo exótico, otra abstracción. Mientras los socialistas continúan haciendo tabla rasa del pasado, continuarán distantes y desvinculadas de las masas populares.

9. Fantasías políticas: una tarea pendiente.

Dice Mariátegui:

“La fantasía no tiene valor sino cuando crea algo real. Esta es su limitación. Este es su drama.”
“Lo que anarquiza no es la fantasía en sí misma. Es esa exasperación del individuo y del subjetivismo que constituye uno de los síntomas de la crisis de la civilización occidental. La raíz de su mal no hay que buscarla en su exceso de ficciones, sino en la falta de un gran mito y su estrella.” (p. 23 y 24/5 AE)

Para decirlo ahora con otras palabras; la política es un sendero que se va mapeando pacientemente sobre la escena contemporánea, el camino sinuoso de la política apasionada. La tarea no es sencilla y tampoco cuestión de dos días.

La política sin pasión es una política de patas cortas que no podrá seguir avanzando sobre la aventura que inició algún día. Una política desapasionada será una política que se dispone para la obediencia debida y la obsecuencia burocrática.

Aclaremos que tampoco estamos afirmando lo contrario, es decir, no estamos diciendo que la política termina allí donde comienza la pasión. La pasión tiene que ser un insumo para la lucha y no otro alucinógeno para sustraernos de ella.

El mito es una promesa pero también el riesgo que hay que correr. Porque cuando el mito se fetichiza, manteniendo la carga emotiva, pierde su energía revolucionaria. Pensar la política a través del mito, imprimirle una moralidad que abreve en el pasado-presente incaico, será la oportunidad de pensar en término de luchas de clases.

Pensar en el mito, actuar con el mito, tiene sus riesgos. El mito se encuentra en la cornisa: más allá de la cual nos enfría, más allá de la cual nos alucina. Pero son los riesgos que debemos correr, nos viene a decir Mariátegui, si todavía buscamos querer intervenir en la escena contemporánea.

Referencias:

PP: *Peruanicemos al Perú.*

DM: *Defensa del marxismo.*

AE: *El artista y la época*

AM: *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy.*

SE: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.*

IP: *Ideología y política.*

Bibliografía:

Gramsci, Antonio; *Notas sobre Maquiavelo. Sobre la política y sobre el Estado moderno.* Nueva Visión, Bs. As., 1984.

Mariátegui, José Carlos, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (1925). Amauta, Lima, 1950.

Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928). Era, México, 1993.

Mariátegui, José Carlos, *El artista y la época* (1925). Amauta, Lima, 1959.

Mariátegui, José Carlos, *Ideología y política.* Amauta, Lima, 1986.

Mariátegui, José Carlos, *Defensa del marxismo.* Amauta, Lima, 1959.

Mariátegui, José Carlos, *Peruanicemos al Perú.* Amauta, Lima, 1970.

Sorel, George; *Reflexiones sobre la violencia.* Actualidad, Montevideo, 1963.

Sorel, George; *La ruina del mundo antiguo.* Inter-mundo, Bs. As., 1946.

— xxx —

HOMENAJE A PIERO GOBETTI

Sobre la obra y la figura de Piero Gobetti, José Carlos Mariátegui escribió tres artículos que fueron originalmente publicados en la Revista limeña *Mundial*, durante los meses de julio y agosto de 1929, que llevan los títulos “Presentación de Piero Gobetti”, “La economía y Piero Gobetti” y “Piero Gobetti y el Risorgimiento”, escritos que posteriormente incorporó en el capítulo en el que Mariátegui pasa revista a los “Valores de la Cultura Italiana Moderna” en su libro “El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy”.

En el número 24 de *Amauta* (junio de 1929), Mariátegui publicó “Tres Ensayos” de Piero Gobetti, traducidos del volumen III de la “Opere di Piero Gobetti” Primer Tomo, Edición Baretto, Turín, 1927, acompañada con una nota referencial que concluye así: “*Amauta*”, revista revolucionaria, cumple con un deber al rendir homenaje en Hispanoamérica a la memoria de Piero Gobetti y al ofrecer a sus lectores tres breves ensayos del gran escritor italiano”.

Las reflexiones de Gobetti fueron gratamente compartidas por José Carlos Mariátegui, quien al citarlo en su “*Siete Ensayos*”, en la introducción de “El Proceso de la Literatura”, expresa: “Piero Gobetti, uno de los espíritus con quienes siento más amorosa asonancia, escribe en uno de sus admirables ensayos...” y a continuación transcribe un pensamiento de Gobetti que también recogería en el editorial del número 17 de *Amauta*, al escribir: “Pensamos y sentimos como Gobetti que la historia es un reformismo más a condición de que los revolucionarios operen como tales”.

Publicamos a continuación las notas periodísticas con que el “*Corriere della Sera*” conmemoró el Centenario del nacimiento del intransigente militante de L’Ordine Nuovo”.



Piero Gobetti (1901-1926)

PIERO GOBETTI, ANTI BIPARTISANO POR EXCELENCIA

TURÍN.- Piero Gobetti, liberal absoluto, incómodo, partidario del valor del “conflicto”. En definitiva, el anti bipartisano por excelencia, cuya doctrina hoy, precisamente por esto, tiende a ser ignorada o edulcorada. La figura y pensamiento del joven intelectual antifascista turinés muerto en el exilio en París apenas a los 26 años, fue recordada a 100 años de su nacimiento con una convención de dos días en Turín que contó con las intervenciones de una veintena de estudiosos de toda Italia. Ha sido una de las numerosas iniciativas del Comité Nacional para la celebración del centenario, nacido bajo el alto patronato de la Presidencia de la República. En febrero, tuvo lugar “el homenaje” en el Instituto Italiano de Cultura de París, luego en marzo, la celebración oficial en la Cámara. En Turín, se realiza la muestra “Piero Gobetti e Felice Casorati” y en la Universidad de Cassino, se desarrollará, del 21 al 23 de noviembre, un evento de tres días de duración durante el cual se representará la obra teatral “Nella tua breve esistenza” (En tu breve existencia). Volviendo a los dos días turinenses, los estudiosos presentes han discutido la incidencia del pensamiento de Gobetti en la cultura de la época y de lo que aún es actual. Entonces –sostuvo, entre otros, el historiador Marco Revelli, miembro del Comité científico del convenio, junto con Michelangelo Bovero y Franco Sbarberi – desde los años noventa en adelante, intelectuales católicos y laicos (como Ernesto Galli de la Loggia) han respondido la actualidad del autor de la “revolución liberal”

“El antigobettismo – sostuvo Revelli, nace de volver a proponer la cultura de la conciliación, la democracia unánime y soluciones bipartisanas. En cambio, Gobetti amaba las posiciones netas, separadas, por ejemplo, todo lo opuesto a lo sucedido recientemente en la Cámara con ocasión del debate sobre el voto de la participación de Italia en la guerra en Afganistán.”

Edoardo Girola

Sobre su Tumba UNA LÁPIDA PARADÓJICA

Faltan pocos días y la tumba de Piero Gobetti en el Cementerio Pere Lachaise de París por fin tendrá una placa adecuada al perfil intelectual y político del personaje que recordará su “desafío solitario al fascismo” y su “lección de intransigencia ética”. La lápida se colocará el 16 de febrero, aniversario de su muerte, y servirá para reparar la paradoja denunciada ayer por “Stampa” sobre la inscripción hoy presente, colocada por la presidencia del Consejo bajo el gobierno actual, que no señala el empeño antifascista del editor turinés. “En realidad – recuerda Marco Revelli – vicepresidente del Centro de Estudios Piero Gobetti – el Centro y la familia fueron consultados y sugirieron

un texto con una cita de Norberto Bobbio y la definición de Gobetti como opositor al fascismo. Pero la propuesta no tuvo acogida, por lo cual sobre la tumba de uno de los adversarios más decisivos de Mussolini se colocó (por otra parte, de modo informal sin ninguna ceremonia) una placa que no habla de la batalla a la cual dedicó gran parte de su energía pagando un precio muy alto” De hecho, Gobetti fue agredido por algunos fascistas el 5 de septiembre de 1924: una dura paliza que indudablemente contribuyó a minar su salud inestable. Y se trasladó a París huyendo de las persecuciones del régimen. Ignorar todo esto en la lápida funeraria era verdaderamente impensable, pero ocurrió.

El Editor

- Nació en Turín en 1901. En 1918, Piero Gobetti funda su primera revista «Energie Nove»
- En 1922, creó el semanario «La Rivoluzione Liberale» donde colaboraron muchas personalidades notables.
- Como editor, publicó libros de gran valor, entre ellos, «Ossi di seppia» de Eugenio Montale.
- Opositor al fascismo, se ve obligado a trasladarse a París donde muere la noche del 15 al 16 de febrero de 1926.

El Archivo

Aunque murió joven, Piero Gobetti dejó un rico archivo, con cerca de 6,500 documentos. Luego de terminar su reordenamiento, ahora se puede consultar todo el material en el Centro Gobetti, Via Fabro No. 6, Turín (Teléfono: 011/531429) y pronto estará disponible en línea en el sitio: www.archividelnovecento.it