

MIGUEL MAZZEO

Invitación al descubrimiento

**José Carlos Mariátegui y el socialismo
de Nuestra América**



Miguel Mazzeo

Invitación al descubrimiento

José Carlos Mariátegui y el socialismo
de Nuestra América

Fundación Editorial



elperroylarana

© Miguel Mazzeo

© 1.ª Fundación Editorial El **perro** y la **rana**, 2017 (digital)

© 1.ª Fundación Editorial El **perro** y la **rana**, 2011

Centro Simón Bolívar

Torre Norte, El Silencio

piso 21, Caracas - Venezuela.

Teléfonos: 0212-7688300 / 0212-7688399

Correos electrónicos:

elperroylaranacomunicaciones@yahoo.es

atencionalescritor@yahoo.es

Páginas web:

www.elperroylarana.gob.ve

www.ministeriodelacultura.gob.ve

Redes sociales:

Facebook: Editorial perro rana

Twitter: @perroyranalibro

Diseño de la colección:

Yeibert Vivas

Richard León Leonice (Ilustrador)

Edición al cuidado de:

Orión Hernández

Arlette Valenotti

Yeibert Vivas

Hecho el Depósito de Ley

Depósito legal DC2017001432

ISBN 978-980-14-3797-8



Gobierno **Bolivariano**
de Venezuela

Ministerio del Poder Popular
para la **Cultura**



1817 - 2017
ZAMORA
UNIÓN CÍVICO MILITAR

Miguel Mazzeo

Invitación al descubrimiento

José Carlos Mariátegui y el socialismo
de Nuestra América

PRÓLOGO

Mariátegui: más acá y más allá de Marx

...meter toda mi sangre en mis ideas.

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

(Citando a NIETZSCHE en los *Siete ensayos*...)

Hay lecturas que se imponen por la prepotencia ideológica de los entornos o la pereza intelectual de los microclimas militantes. Otras lecturas se organizan alrededor de la novedad de turno, por puro esnobismo, sobre todo en el mundo académico. Pero ese no será el caso de José Carlos Mariátegui y tampoco de Miguel Mazzeo, que insiste con Mariátegui, que nos vuelve a convidar su lectura, más allá y más acá de los lugares comunes donde fuimos entrenados.

Mariátegui sigue siendo una lectura pendiente, un autor que merece ser descubierto por las nuevas generaciones, sobre todo por aquellas que se proponen reinventar el socialismo haciéndose cargo de las distintas trayectorias que vienen boyando por andariveles separados. Porque ese será uno de los primeros aportes de Mariátegui: la posibilidad de poner el socialismo más allá y más acá de Marx. Más allá de Marx: es decir, volviendo sobre las lecturas heterodoxas que completaron sus baches, escritas muchas veces a contrapelo, desde la vereda de enfrente. Más acá de Marx: recuperando las trayectorias previas que anticiparon algunos de los legados que

después definieron al marxismo en general. Legados que continúan reclamando el compromiso de las generaciones contemporáneas para que completen las tareas que quedaron inconclusas.

Mariátegui vuelve generoso al marxismo que se fue encerrando sobre sus propios prejuicios, fraccionando en sectas que se fueron confundiendo, a medida que perdían su capacidad de intervención, con los grupos de lectura. Digo que lo vuelve generoso, al llamarle la atención —y religarlo también— sobre otras tradiciones teóricas y experiencias sociales que se venían ensayando por senderos diferentes.

Mariátegui oxigena al marxismo al vincularlo a otras trayectorias que son otros sujetos, pero también otras palabras, otras cosmovisiones, nuevas apuestas, otras oportunidades para volver sobre la tarea pendiente: la revolución. Porque la revolución no es una pregunta abstracta, sino una cuestión que hay que atajarla no perdiendo de vista las experiencias de lucha que gravitan todavía en el imaginario de los pueblos originarios.

Si los ranqueles —según Mansilla— conocieron la democracia antes que Rousseau, los quechuas —según el Mariátegui de Mazzeo— conocieron el socialismo antes que Marx. En efecto, “elementos prácticos del socialismo” se averiguan en el ayllu y todas las costumbres y creencias que se modelaron en torno a la apropiación colectiva de la naturaleza de la que formaban parte. Ese comunismo preincaico e incaico no pertenece al pasado, se respira en el ambiente, en los hábitos del campesinado. Actualizar las tareas del marxismo no es aportar conciencia desde afuera sino recalcar en ese socialismo práctico y relacional, ese pasado-presente que anticipa las tareas que Marx y tantos otros imaginaron para los proletarios.

Pero Mariátegui se cuidará de romantizar al indio. No se trata de restaurar un tiempo perdido, de encontrar en el pasado un programa para la acción, sino de liberar aquellas instituciones “de base” y con potencialidades emancipadoras de las distintas formas de opresión. En eso consiste la promesa del socialismo contemporáneo: abreviar en las formas de la autoemancipación de las corrientes subterráneas, en la resistencia paciente y anónima de los pueblos que componen Nuestra América.

No se trata de volver a Mariátegui para encontrar las recetas infalibles y, mucho menos, para munirse de nuevos rudimentos que justifiquen una supuesta línea correcta para la coyuntura que atravesamos. Mazzeo propone volver a Mariátegui para enfrentarnos con las preguntas con las que tuvo que medirse el propio Mariátegui. No se trata de volver sobre las respuestas sino sobre las discusiones que se apostaron en torno a esas preguntas. Retomar las preguntas que formuló Mariátegui significa hacer hincapié en las sospechas que redoblaron las tareas del marxismo, que volvieron más compleja y contradictoria la empresa del socialismo en Perú.

Louis Althusser dijo que el marxismo es una teoría finita, que si somos consecuentes con el materialismo, sabemos que la historia se va corriendo de lugar y nosotros junto con ella. Que las categorías que se modelaron para arrojar luz sobre determinadas circunstancias no servirán para comprender la novedad que caracteriza a otro momento. Acaso por eso mismo, nadie escribe para la posteridad; se escribe con el deseo de intervenir en la época que nos toca. De allí que no cabe reclamar a Marx o Lenin o tantos otros, la respuesta a todas las preguntas, la receta para todas las circunstancias con las que tendrán que medirse las futuras generaciones. Mariátegui fue uno de los primeros en afirmarlo y así lo militó con su “defensa del marxismo” que realizó en un clima de reprobación dogmática. Intervenir en “la escena contemporánea” implica avivar la imaginación política, construir herramientas políticas originales que no solo tengan en cuenta aquellas experiencias prefigurativas sino que puedan articular las duraciones contradictorias.

No se piensa en el vacío sino con los pies en la tierra. La lectura que ensaya Mazzeo de Mariátegui no pretende ser la interpretación correcta y transparente de las cosas. Tampoco se postula como guardián de una escritura intachable. Mazzeo vuelve sobre Mariátegui para medirlo a su vez con las tareas que nos tocan a nosotros. Regresa a Mariátegui a partir de las nuevas preguntas que son también las nuevas experiencias que insisten sobre las tareas inconclusas.

Este es el Mariátegui de Miguel Mazzeo, el Mariátegui que nos invita a descubrir. Un Mariátegui que se propuso descubrir el

socialismo haciendo hincapié en las experiencias de lucha previa, en los elementos del socialismo práctico que se fueron desarrollando en torno a la vida colectiva con la naturaleza. Un Mariátegui que relee a Marx haciéndose cargo de Nuestra América, que completa y corrige a Marx con los aportes del socialismo práctico. Para Mazzeo, Mariátegui tiene vuelo propio. No fue alguien que se limitó a adecuar a Marx a la novedad de turno o ajustarlo a las particularidades del caso concreto. Los diálogos que proponía entre las duraciones contradictorias, entre las experiencias que se organizaron en función de tareas distintas, no fueron cordiales, estaban cargados de tensiones. La misma tensión que averiguamos cuando se escribe con el cuerpo, con la sangre que corre por el cuerpo.

ESTEBAN RODRÍGUEZ

No se transforma artificialmente a una sociedad.

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana

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

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Temas de Nuestra América

PRESENTACIÓN

El objetivo principal de este trabajo es incentivar la lectura de la obra de José Carlos Mariátegui, particularmente en ámbitos de militancia política y social del campo popular. Asimismo, queremos contribuir a la difusión de la producción sobre su vida y su pensamiento que hemos tenido la posibilidad de consultar y que es solo una módica parte de lo mucho que sobre él se ha escrito hasta hoy. Por lo tanto, hemos optado por la copiosidad y por cierta rigurosidad a la hora de las referencias bibliográficas vinculadas a la obra del Amauta y de los autores consultados. Vale aclarar que no se trata de una concesión a los modos tediosos del campo académico y al “comentarismo”; tampoco un ejercicio de erudición vana. Nos resulta imposible pasar por alto el hecho de que estamos abordando una figura que supo definirse como extrauniversitaria, incluso antiuniversitaria, exenta de todo pedantismo doctrinal y toda preocupación de ortodoxia.

Consideramos que, en líneas generales, este trabajo presenta la estructura de un boceto con aspiraciones de ensayo; el género (¿o el protogénero?) que nos parece más adecuado para responder a las necesidades políticas y existenciales imperiosas.

El boceto con ansias de ensayo tal vez sea el género independiente por antonomasia, sustancial y libre, crítico y partícipe y, muchas veces, emboscado y clandestino. Se jacta de su parcialidad y sabe desplegar, con impulso de río, ideas inequívocas pero

siempre harto discutibles. Sirve para poner a prueba la resistencia de las amalgamas elaboradas con registros heterogéneos, favorece el intercalado de asociaciones y especulaciones, de *intermezzos* e *impromptus*, y patrocina todos los mestizajes. También auspicia la antropofagia, cuando los elementos contenidos se fagocitan unos a los otros. Además ofrece cuadros amplios, planos abiertos, susceptibles de ser completados. Por otra parte, los objetos que pretendemos representar son inagotables. Este género —un género expansivo por excelencia— nos parece la estrategia simbólica y la forma expresiva más adecuada para una escritura militante, no solo porque delata itinerarios y búsquedas personales y colectivas, no solo porque actúa sobre la realidad y promueve la acción, sino porque, con un énfasis casi gótico, rechaza las formas conclusas e intenta despertar la ilusión del camino.

Proponemos una forma poco severa y poco consumada de lo esquemático, una secuencia abierta y no una forma geométrica cerrada. Ofrecemos textos que no siguen ningún canon fijo, textos “antiáulicos”, con vocación espontánea, que reivindican su incompatibilidad con el conocimiento regulado e institucionalizado. Aspiramos a una escritura orgánica y con función dinámica, que se corresponda con este tiempo transicional y que aporte a una “crítica desde abajo”.

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

Para contribuir al conocimiento cabal de la obra de Mariátegui, citamos el artículo, la conferencia, el documento o la carta y aclaramos el título, la fecha y el nombre de la publicación donde vieron

la luz (por lo general revistas y periódicos: *Mundial*, *Variedades*, *El Tiempo*, *Amauta*, etc.). Luego remitimos al título de la obra en la que el trabajo fue compilado. Para agilizar la lectura, presentamos al inicio del libro una tabla de referencias. Los datos de edición de las obras del Amauta citadas se encuentran al final, en la primera parte de la bibliografía general.

Como este trabajo ha sido concebido para militantes y en el marco de tareas militantes (el desarrollo de la Escuela Nacional de Formación del Frente Popular Darío Santillán —FPDS— durante el año 2008) proponemos, con criterio “pedagógico” y para dar cuenta de una discursividad temporal, una cronología inicial con los principales sucesos relacionados, directa e indirectamente, con la vida y la obra de Mariátegui. Quienes conozcan los datos básicos de su itinerario, pueden soslayarla, a pesar de que el recorte propuesto en la misma diste de ser neutral y no pueda desvincularse del resto del trabajo.

Hemos puesto especial cuidado de no caer en la arrogancia típica de los manuales y las literaturas edificantes similares. Este libro no es un “para leer a Mariátegui”, (al modo althusseriano) ni aspira a esa categoría. Lejos de todo recetismo, queremos contribuir a que cada lector y cada lectora descubran y construyan su propio Mariátegui. Para eso le mostramos el nuestro, y le recomendamos encarecidamente su lectura directa.

En una dimensión más íntima, aspiramos a construir un diálogo con las tradiciones, las temporalidades, los saberes, en fin, las cosmovisiones de los movimientos “societarios” condensadores de sociedades en movimiento, portadores de proyectos civilizatorios. Le asignamos a ese diálogo carácter estratégico. Sin dudas a nosotros, desde nuestra condición urbana o suburbana, relativamente blanca y occidental, nos cabe el mayor esfuerzo por escuchar y aprender de todo aquello que usualmente desestimamos en sus capacidades emancipatorias, reproduciendo suposiciones arrogantes, parámetros eurocéntricos e ilusiones estadísticas y tecnocráticas a la hora de analizar una cultura. Así, en lugar de percibir el respeto y el cuidado de la naturaleza por parte de los pueblos originarios y la existencia de una comunidad cósmica, se ve “animismo”.

En lugar de concebir a las comunidades como espacios que hacen factible la libertad de los sujetos unidos, se las considera un límite para la libertad individual. Ejemplos de este tipo hay a montones. Las suposiciones, los parámetros y las ilusiones mencionadas, suelen ser reproducidas aun cuando se asumen las herencias y las tradiciones dizque “nacionales”. En parte por esto, también aspiramos a pensar lo nacional desde nuevas coordenadas, a nombrar a la nación de otros modos, pero siempre desde abajo.

Quienes queremos favorecer procesos de construcción de lazos sociales alternativos a los del capital o por lo menos no compatibles con este sistema (lazos comunitarios o comunistas, fundamento de un proceso revolucionario) en donde no existen, ya sea porque nunca existieron o porque se han abandonado, debemos asimilar las experiencias de los y las que supieron construirlos y resguardarlos. Tal vez, porque nos sobra barrio y nos falta “mundo”, porque no actuamos seducidos por una condición “exótica”, no estamos en tan malas condiciones para intentar ese diálogo. Puede que la barrera se nos convierta en acicate. No será la primera vez que la profundización de una modesta particularidad contribuya a la comunicación, a la acción de compartir y de transformar.

Nadie podrá atribuirnos debilidad ante las modas y los circuitos domesticados; tampoco motivos egoístas. Es evidente que reivindicamos para los intelectuales una función en desuso, sin afanes compensatorios, refractaria a las demostraciones de servilismo, típicas de la profesión, mucho más en estos tiempos. Lejos de toda vocación taumatúrgica y “externa”, sin considerarnos la “expresión” del punto de vista de un sector, asumimos un puesto en la acción colectiva —como recomendaba el propio Mariátegui— y persistimos en la tarea de proveer de sentido (aunque más no sea uno modesto y primario) a una comunidad política concreta y nuestra.

Debo agradecer a Esteban Rodríguez, con quien hace muchos años compartí el interés por el Amauta y las inquisiciones políticas que su figura inspira. A la distancia, Sara Beatriz Guardia (Perú), Dannybal Reyes Umbria, Inti Clark Boscán (Venezuela) y

Mina Navarro Trujillo (México), me alentaron de modos extraños y ocultos y me revelaron autores y datos.

Finalmente, mi reconocimiento a José Luis Bournasell, Graciela Daleo, Sergio Nicanoff, Sebastián Rodríguez y Fernando Stratta, que leyeron los originales y me señalaron algunas inconsistencias que intento resolver, no siempre con éxito. Por eso me asumo como el único responsable de las perspectivas atravesadas y de todos los desaciertos.

EL AUTOR

LANÚS OESTE, 18 DE OCTUBRE DE 2008

TABLA DE REFERENCIAS

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

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI (1894-1930): CRONOLOGÍA

Hermanos míos, el precursor es siempre sacrificado

FEDERICO NIETZSCHE

1894

- José Carlos Mariátegui nace en Moquegua, Perú, el 14 de junio. Es el segundo hijo de Francisco Javier Mariátegui, empleado del Tribunal Mayor de Cuentas y de María Amalia La Chira Vallejos. Julio César, Guillermina y Amanda, quien fallece en la infancia, fueron los otros hijos del matrimonio. Siendo José Carlos muy pequeño, su padre abandona el hogar. La madre y los tres hijos se trasladan a Lima. José Carlos sufre de raquitismo y de una artritis tuberculosa.
- Se publican las *Páginas libres* de Manuel González Prada (1844-1918), quien plantea una lucha contra el gamonalismo y por la redención del indio. El gamonalismo designa en Perú a toda una estructura de poder regional y de relaciones sociales basadas en la explotación y dominación de los pueblos campesinos indígenas y de las clases subalternas en general. El sistema se basaba en el poder de los grandes terratenientes, sucesores de los encomenderos de la época colonial, y en una extensa jerarquía de funcionarios y otras figuras e instituciones intermedias (jueces, sacerdotes, policías, soldados, maestros, prefectos, subprefectos, capataces, cárceles, etc.) todos subordinados al poder del gamonal y encargados de

convalidar el despojo. El dominio ejercido por los terratenientes se basaba en el ejercicio directo de un poder personal-local; es decir, su preeminencia no se sostuvo en una delegación del poder soberano central. Por lo tanto, asumieron las prerrogativas del Estado. En el marco de este sistema de opresión, deshumanización y *exis*, muchas veces los mismos subalternos se convertían en explotadores de su pueblo y en servidores del gamonal. González Prada era un liberal radical cercano al anarquismo, plenamente consciente de los límites del credo liberal en los países semicoloniales. Además, fue uno de los primeros intelectuales peruanos en colocar el “problema del indio” en su justa dimensión: no como un asunto vinculado a la educación y a la higiene a las que se les asignaban efectos redentores, sino como una cuestión de justicia (frente al despojo y la explotación). Con González Prada el indigenismo comienza a superar los marcos impuestos por la literatura, la educación cívica y el lamento sensiblero. Mariátegui retomará y profundizará este punto de vista.

1899

- Amalia La Chira y sus hijos se trasladan a Huacho, donde vive su familia. Para mantenerlos trabaja como costurera.

1900

- Se publica el libro *Ariel*, del uruguayo José Enrique Rodó (1872-1917). Se inicia el *arielismo*, corriente que exalta los valores históricos y espirituales e idealistas de lo latino frente al utilitarismo y al materialismo anglosajón, particularmente norteamericano.

1901

- Mariátegui ingresa a la escuela.

1902

- Un accidente en la escuela le afecta la pierna izquierda que pierde movilidad y queda semiatrofiada. Para recibir atención médica adecuada, es trasladado a Lima, a la clínica de la Misión de Santé, donde es operado. Su convalecencia dura cuatro años. No puede continuar con sus estudios pero desarrolla el hábito de la lectura.

1904

- Aparece *Los parias*, publicación anarquista que hasta el año 1909 dará cuenta de la problemática indígena. En la misma tienen un espacio destacado los trabajos de González Prada y otros autores.
- Aparece la obra *Nuestros Indios* de González Prada, que por primera vez sitúa la problemática indígena en el marco de coordenadas económicas, sociales y políticas, abandonando los tradicionales términos pedagógicos y compasivos. González Prada “profetiza” la inminencia de una “revolución proletaria”.

1907

- Muere el padre de Mariátegui, en el Callao.
- Se publica *Le Pérou contemporain*, de Francisco García Calderón (1883-1953), señal de que la realidad peruana comenzaba a ser reconocida como objeto de estudio por parte de algunos intelectuales. Constituye todo un síntoma que este libro sobre la realidad peruana haya aparecido en Francia y en francés.

1909

- Mariátegui trabaja como ayudante en el taller de linotipia en el diario *La Prensa*. Al poco tiempo se convierte en corrector de pruebas.
- A instancias de Pedro Zulen (1889-1925), un estudiante de Filosofía de la Universidad de San Marcos de origen chino, se funda el Comité Central de la Asociación Pro-Indígena, organización “protectora de

los derechos indígenas”, de carácter paternalista. Otra figura destacada de la Asociación fue Dora Meyer. Más allá de las limitaciones de la Asociación hay que destacar el hecho de que por vez primera los indígenas fueron tratados como sujetos. Por otra parte, la Asociación se convirtió en caja de resonancia de los conflictos campesinos y del interés por la cuestión indígena. No casualmente muchos anarquistas fueron socios de la misma. Con el tiempo, Zulen y otros miembros de la Asociación fueron abandonando el punto de vista paternalista inicial y radicalizaron sus planteos. Zulen llegó a sugerir que el “problema indígena” era el “único” problema de Perú, que en él se condensaba el drama de la nación.

- Se publica *El porvenir de América Latina*, de Manuel Ugarte (1878-1951).

1910

- Estalla la Revolución mexicana. El proceso revolucionario mexicano, sin exhibir una ideología definida, combinará elementos nacionalistas, antiimperialistas, democráticos, antioligárquicos, anticapitalistas y agraristas. Además, planteará en forma concreta la emancipación de los pueblos indígenas.
- Se publica *La historia en el Perú*, de José de la Riva Agüero (1885-1944).

1911

- Mariátegui comienza a publicar artículos en *La Prensa* con el seudónimo de Juan Croniqueur. Está a cargo de la sección “policiales” y “lotería”. Al poco tiempo pasa a formar parte de la redacción, especializándose en temas literarios y artísticos. Inicia su etapa del “diarismo”. Su producción periodística será copiosa e ininterrumpida. En ese tiempo asume la pose del bohemio que en cada acción y en cada gesto pretende diferenciarse del “común”, del hombre y la mujer “medios” y “grises”, pose que pudo ser tanto frívola y elitista como impertinente y original, pero que

invariablemente buscó poner de manifiesto la decisión (puramente individual por entonces) de romper amarras con las convenciones y los fetiches de la sociedad burguesa. De esta manera reproduce el típico deseo bohemio de *épater de bourgeois*. Predomina en Mariátegui el interés por una temática sentimental y mística. La tristeza, la soledad, el hastío, la monotonía, en fin: el *spleen*, se reiteran como tópicos.

- Estalla en China una revolución nacionalista.

1912

- A instancias del anarco-sindicalismo comienza a consolidarse en Perú un discurso idealizador del Tahuantinsuyo (el conjunto de las cuatro regiones del Imperio inca que seguían los puntos cardinales: Antisuyo, Collasuyo, Contisuyo y Chinchusuyo y que tenían como centro al Cusco) y un interés cada vez mayor por las comunidades campesinas-indígenas. Los seguidores de González Prada se sienten solidarios con los indios. Retomando la tradición de *Los parias*, nace *La Protesta*, publicación anarquista que hasta 1925 prestará especial atención a las cuestiones indígenas.
- En China, Sun Yat Sen (1866-1925) funda el Kuomintang (Partido Nacional del Pueblo).

1914

- Mariátegui comienza a colaborar con la revista *Mundo Limeño*.
- Se inicia la Primera Guerra Mundial (guerra interimperialista).

1915

- Mariátegui colabora con la revista hípica *Turf* y con la revista *Lulú*. Contribuye a la fundación del Círculo de Periodistas de Lima.
- En Puno estalla la rebelión dirigida por el oficial del ejército Teodomiro Gutiérrez Cuevas, que toma el nombre de Rumimaqui (mano de piedra) y se propone restaurar el Tahuantinsuyo, retomando

la senda revolucionaria de Tupac Amaru II (1780) y de la “utopía andina”, con claros componentes mesiánicos y milenaristas. Tiempo antes el presidente Guillermo Billinghurst lo había enviado a Puno con el fin de obtener información sobre una serie de denuncias formuladas por los campesinos-indígenas. El mayor Gutiérrez constata el grado de explotación ejercido por el gamonalismo sobre los campesinos-indígenas, toma contacto directo con estos y asume la dirección del levantamiento. Tras tres años de lucha guerrillera con el ejército, Rumimaqui desaparece sin dejar rastros.

1916

- Se estrena la obra de teatro *Las tapadas*, escrita por Mariátegui junto a Julio de la Paz (Julio Baudini), con música de Reynaldo La Rosa. No tiene buena acogida por parte de la crítica. Podemos afirmar que ni siquiera llega a rendírsele el tributo de una crítica implacable.
- Mariátegui atraviesa una etapa “mística” y realiza un retiro espiritual en el Convento de los Descalzos de Alameda. Allí compone su soneto *Elogio de la celda ascética*.
- Se acerca al grupo literario formado en torno a la revista *Colónida*, cuyo principal animador era Abraham Valdelomar (1888-1919), y que se inspiraba en el escritor y poeta italiano Gabriele D’Annunzio (1863-1938). El grupo se propone renovar la literatura peruana, superando la imitación de las corrientes y modas europeas. La experiencia de *Colónida* ha sido considerada como la expresión de un momento de transición entre el modernismo y el vanguardismo. Más allá de su decadentismo y su esteticismo, los “colónidos” produjeron una ruptura en el campo literario, al rechazar visceralmente el academicismo y la estética oligárquica.
- Mariátegui renuncia al diario *La Prensa* y pasa a desempeñarse como redactor principal y cronista parlamentario en el diario *El Tiempo*.
- Junto a Abraham Valdelomar escribe y publica el drama histórico *La Mariscal*, sobre la vida de doña Francisca Zubiaga de Gamarra.

- Compone *Tristeza*, libro de poemas que nunca llega a la imprenta.
- Asiste a una conferencia de Manuel Ugarte en el teatro Municipal.
- En sus artículos se refiere a Tupac Amaru II, a Rumimaqui y a la restauración del Tahuantinsuyo.
- Se disuelve el Comité Central de la Asociación Pro-Indígena.

1917

- Sublevación de los indios de Huancané.
- En abril, en un artículo publicado en el diario *El Tiempo*, Mariátegui anuncia el “renacimiento peruano” y dice: “Tenemos arte incaico. Música incaica. Y para que nada nos falte nos ha sobrevenido una revolución incaica”. En julio, en otro artículo, afirma su predilección por las huelgas “bravías y fuertes”, con “trapo colorado y grito socialista”.
- Edita el diario *La Noche* (como respuesta al diario oficialista *El Día*).
- Inicia estudios de latín en la Universidad, pero los abandona al poco tiempo.
- Por su crónica periodística “La procesión del Señor de los Milagros” obtiene el Premio Municipalidad de Lima.
- Se convierte en vicepresidente del Círculo de Periodistas.
- A instancias de Mariátegui y de un grupo de jóvenes literatos, la bailarina suiza Norka Rouskaya danza una noche entre las tumbas del Cementerio de Lima con el fondo de la Marcha Fúnebre de Chopin interpretada por un violinista. El hecho deriva en un escándalo de gran magnitud.
- Se proclama en México la Constitución de Querétaro.
- Estalla en Rusia la Revolución Bolchevique.

1918

- Con César Falcón (1892-1970) y Félix del Valle, Mariátegui funda la revista *Nuestra Época* que ya expresa una tendencia combativa filo socialista y que está influida por el periódico *España*, dirigido por Luis Araquistain, periodista y dirigente socialista español. En su

primer número publica el artículo “Malas tendencias: el deber del ejército y el deber del Estado”, que le vale una agresión física por parte de un grupo de militares jóvenes encabezados por el teniente José Vásquez Benavides. Una nota breve de la redacción anuncia que Mariátegui abandona definitivamente todos sus seudónimos, un hecho por demás sintomático. En efecto, *Nuestra Época* marca una ruptura, una primera estación de su itinerario socialista.

- Es tildado de bolchevique y asume el calificativo desde las páginas de *El Tiempo*: “...motejados de bolcheviques, no nos hemos defendido con grima de este mote sino que lo hemos abrazado con ardimiento y fervor”.
- Participa en la fundación del Comité de Propaganda y Organización Socialista, pero al poco tiempo se separa del mismo por no estar de acuerdo con su orientación.
- En Córdoba, Argentina, se inicia el movimiento de la Reforma Universitaria que repercute en buena parte de Nuestra América, de modo muy intenso en el Perú.
- Termina la Primera Guerra Mundial.

1919

- En forma temporaria, Mariátegui abandona la redacción de *El Tiempo* y publica el diario *La Razón*.
- Apoya el movimiento de la Reforma Universitaria (promovida en el Perú por la Federación de Estudiantes), la huelga de jornaleros en favor de la jornada de ocho horas y el paro general por el abaratamiento de las subsistencias que impulsan los anarcosindicalistas. Adalberto Fonkén, Julio Portocarrero, Fernando Borjas y Nicolás Gutarra son los principales dirigentes de la huelga que además de paralizar Lima, se hace sentir en el interior.
- Establece contacto con Carlos Condorena, líder de los campesinos indígenas de Huancané.
- Se constituye la Federación Obrera Regional Peruana, inspirada en los principios del comunismo anárquico.

- En julio, el candidato presidencial Augusto Bernardino Leguía (1863-1932), derroca al gobierno de José Pardo e inicia un período presidencial que se extiende por 11 años. Leguía pone fin a la denominada “república aristocrática” que se inició con la presidencia de Nicolás de Piérola en 1895 y concluyó con la de José Pardo. Esta república, también denominada “civilista”, presentó perfiles católicos e hispanistas y contó con el apoyo de los terratenientes y el capital inglés. Leguía, un “hombre de negocios”, expresó a una nueva oligarquía que asumió objetivos de modernización y que estaba definidamente orientada al capital norteamericano. Contó además con el apoyo de algunos sectores de la pequeña burguesía urbana.
- Un grupo de líderes indígenas y ex delegados y dirigentes de la Asociación Pro-Indígena (Mayer y Zulen, entre otros), junto a obreros de extracción anarco sindicalista, y algunos intelectuales indigenistas cercanos al leguismo como José Antonio Encinas (1886-1958) e Hildebrando Castro Pozo (1890-1945) entre otros, fundan en Lima el Comité Central Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo.
- En octubre el gobierno de Leguía, en lo que constituyó una deportación encubierta, envía a Mariátegui a Europa en calidad de “agente de propaganda”; el barco realiza una parada en Nueva York, durante dos semanas Mariátegui recorre la ciudad.
- En Francia, Henri Barbusse (1873-1935) crea el grupo y la revista *Clarté*. Esta experiencia propuso una figura universal del papel histórico del intelectual revolucionario o progresista y propició un modelo de intervención política. Ese modelo de intervención (muchas veces mal concebido como antiintelectualismo) venía a cuestionar a los intelectuales que se consideraban portadores, por derecho de casta, de una función directora sobre la política de las clases subalternas y que además creían que podían ejercer esa función externamente, al tiempo que eran parte de instituciones y circuitos de legitimación “oficiales”. *Clarté* rompía con la hipóstasis de los intelectuales derivada de una concepción de las ideas como algo ajeno a los procesos y tensiones sociales.
- En Italia, Antonio Gramsci (1891-1937) coedita *L'Ordine Nuovo*.

- En Moscú se funda la Tercera Internacional o Internacional Comunista (IC).

1920

- Mariátegui llega a Italia y retoma sus colaboraciones para el diario peruano *El Tiempo*. El norte del país está convulsionado por el movimiento huelguístico y el desarrollo de la experiencia de los Consejos Obreros (o Consejos de Fábrica), proceso que Mariátegui sigue de cerca, al igual que la experiencia similar que se venía desarrollando en Alemania. Según Robert Paris: “La Italia de los años 1919-1922 aparecía, en efecto, junto a Alemania [...] como un epicentro de la revolución mundial; una de esas encrucijadas donde la lucha de clases alcanzaba su más alto nivel y la elaboración teórica, sus formas más acabadas”¹. En el artículo “Las fuerzas socialistas italianas”, publicado en *El Tiempo*, en junio, Mariátegui afirma: “...los instrumentos de dominación del Estado burgués no pueden transformarse en órganos de liberación del proletariado (...) a ellos deben ser opuestos nuevos órganos proletarios —consejos obreros, de campesinos, etc—...” (CdI, pp. 48-54). Mariátegui se familiariza con la idea consejista revolucionaria. Por ese tiempo Karl Korsch (1886-1961) sostenía: “el movimiento consejista ya no aparece como una mera acción preparatoria para la futura batalla principal, sino como el verdadero y definitivo comienzo de esta batalla decisiva misma”².
- Mariátegui escribe sobre temas de política internacional.
- En un grupo de estudios teóricos vinculado al Partido Socialista Italiano inicia su formación marxista. La marca del marxismo italiano que para la época rechazaba el reduccionismo de Aquiles Loria (1857-1943), su impronta antipositivista, antideterminista, antievolucionista y priorizadora de la praxis, su aptitud para

1 Paris, Robert, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México, *Cuadernos de Pasado y Presente*, 1981, p. 89.

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

conjugar realismo interpretativo y voluntad (o contenido heroico de la ideología) devendrán un hito en la conformación de su pensamiento. No solo cabe destacar la influencia de Antonio Labriola (1843-1904), sino también la de Benedetto Croce (1866-1952), Piero Gobetti (1897-1926) y la del francés Georges Sorel (1847-1922). Mariátegui comparte en Italia el mismo clima político-cultural (o “campo cultural” en los términos de Pierre Bourdieu) de Antonio Gramsci y, en un marco europeo más amplio, el de György Lukács (1885-1971), Ernst Bloch (1885-1977), Karl Korsch, Bertolt Brecht (1898-1956), Walter Benjamin (1892-1940), Theodor Adorno (1903-1969) y otros exponentes de un marxismo crítico. De esta manera, el marxismo de Mariátegui se opondrá a la visión de la IIª Internacional y a su socialismo homeopático y, en parte, a la de la IIIª Internacional, la Internacional Comunista (IC), sobre todo a partir de su VIº Congreso (1928).

- En el sur de Perú se inicia una serie de sublevaciones indígenas (1920-1923) que finalizan después de grandes matanzas de dirigentes y activistas.
- Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979), quien como presidente de la Federación de Estudiantes de Perú había impulsado el movimiento de la reforma universitaria, junto a la Federación de Obreros Textiles, funda en Lima la Universidad Popular González Prada.

1921

- Mariátegui participa del XVIIº Congreso del Partido Socialista Italiano (PSI) en Livorno, en el cual se escinde su ala izquierda dando origen al Partido Comunista Italiano (PCI). Antonio Gramsci es una de sus figuras más representativas.
- Se casa con Anna Chiappe, una muchacha nacida en Siena, a quien conoce en Florencia. Más tarde dirá que en Italia desposó una mujer y algunas ideas.
- A instancias del Comité Central Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo y con el aval del Estado, comienzan a reunirse en Perú los Congresos Indígenas (1921-1924). Más allá del auspicio del régimen

de Leguía, los Congresos cumplen una función muy importante, ya que contribuyen a la articulación y concientización del movimiento indigenista. Hay que tener en cuenta que el gobierno de Leguía, al comienzo, asumió algunas reivindicaciones indigenistas. Creó la Sección de Asuntos Indígenas dependiente del Ministerio de Fomento y Obras Públicas (Castro Pozo fue nombrado director), estableció el Día del Indio, inauguró el monumento de Manco Cápac y hasta llegó a autoproclamarse “Viracocha”. A partir de 1923 este mismo gobierno (apoyado en el capital norteamericano) cede a las presiones de los gamonales que desencadenan una feroz matanza en Huancané y comienza a desplegar, de cara al movimiento campesino indígena, una política que alternará la cooptación con la represión.

- En Trocayoc, invocando la restauración del Tahuantinsuyo, los comuneros de las regiones altas toman la población y piden la expulsión de los mistis (mestizos) y los hacendados. La impronta mesiánica y milenarista es notoria en esta y en otras sublevaciones de la época.³
- Se realiza en Moscú el primer congreso de la Internacional Sindical Roja. Participan en él delegados de 36 países que representan a 17 millones de trabajadores. Se establece un vínculo muy ajustado entre la Internacional Sindical y la IC.
- Se realiza el III Congreso de la IC que sustituye la opción por organizaciones bolchevizadas (centralizadas, hiperprofesionalizadas) por la consigna de “ir a las masas”. En términos gramscianos, una especie de reemplazo de la guerra de movimientos por la guerra de posiciones. En este Congreso aparece la concepción del Frente Único Proletario que adoptará Mariátegui para no desprenderse jamás de ella. Desde el punto de vista de Alberto Flores Galindo, este Congreso “formó” a Mariátegui⁴. Desde esta perspectiva, la futura polémica de Mariátegui con la IC, puede verse como una polémica “interna”, aunque esta posición es hartamente discutible, dado

3 Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1982, p. 47.

4 Flores Galindo, Alberto, op. cit., p. 75.

que es “estática” y no contempla los cambios que se dieron, tanto en la IC, como en la política de la Unión Soviética y a nivel mundial.

1922

- En Italia nace Sandro, el primer hijo de Mariátegui.
- Recorre distintos países europeos: Francia, Alemania, Bélgica, Austria, Hungría y Checoslovaquia. Analiza *in situ* la experiencia de los movimientos revolucionarios de posguerra y la posterior ola reaccionaria, reflejada en el ascenso del fascismo.
- En Europa, Mariátegui asiste a las primeras batallas del dadaísmo, el ultraísmo, el creacionismo, el futurismo y el surrealismo, movimientos vanguardistas que en líneas generales se caracterizaron por la búsqueda de una “expresión directa” y rechazaron cualquier forma de falsificación de la experiencia. Toma contacto con la obra de George Grosz (1893-1959) y el expresionismo alemán. Es la época en la que Walter Gropius (1883-1969) funda la Bauhaus en Weimar, Max Reinhardt (1873-1943) dirige el Teatro del Estado, y se inicia el teatro político de Edwin Piscator (1893-1966). En Berlín visita al escritor ruso Máximo Gorki (1868-1936), artífice de la literatura social soviética. Según Estuardo Nuñez: “Mariátegui afirmó su espíritu en Francia, colmó su experiencia en Italia y decidió su destino en Alemania”.⁵ Alberto Flores Galindo, por su parte sostuvo que “de los tres años y siete meses europeos nace esa doble vertiente mariateguista: la defensa de lo nacional y la necesidad del internacionalismo”⁶.

1923

- En el mes de marzo está de regreso en el Perú. Establece contacto con Víctor Raúl Haya de la Torre, quien es deportado en el mes de octubre. Haya de la Torre era uno de los referentes del movimiento

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

6 Flores Galindo, Alberto, op. cit., p. 44.

de oposición a la consagración de Perú al “Sagrado Corazón de Jesús” que impulsaba Leguía, no por fervor religioso sino para ganarse el apoyo de los sectores más conservadores.

- Conoce a Ezequiel Urviola (1895-1925), uno de los militantes más importantes del indigenismo radical. Mariátegui tiene una influencia decisiva en el pasaje de Urviola del anarco sindicalismo al socialismo.
- Empieza a participar en la Universidad Popular González Prada. En junio da comienzo al ciclo de conferencias sobre política internacional que poco después serán compaginadas en su libro *Historia de la crisis mundial*.
- Asume la dirección de la revista *Claridad*, en reemplazo de Haya de la Torre, su fundador. Inicia su colaboración en la revista *Variedades*.
- Se producen las rebeliones indígenas de La Mar y Huancané. Los gamonales en forma directa o a través de las autoridades locales (prefectos y subprefectos), asesinan a delegados y militantes indígenas y queman las escuelas establecidas por el Comité Pro-Indígena Tahuantinsuyo.
- Se publica *El destino de un continente*, de Ugarte.
- Nace el segundo hijo de Mariátegui: Sigfrido.

1924

- Promueve la fundación de la editorial *Claridad*. Colabora con la revista *Mundial* en la sección *Peruanicemos al Perú*.
- En ocasión del Día de los Trabajadores escribe: “El Primero de Mayo no pertenece a una Internacional: es la fecha de todas las Internacionales. Socialistas, comunistas, libertarios de todos los matices se confunden y se mezclan hoy en un solo ejército que marcha hacia la lucha final...” (IyP, p. 107). Esa predisposición ecuménica, en ese tiempo, podía hallarse en figuras como Gramsci.
- En mayo Mariátegui sufre la amputación de la pierna derecha, que era su pierna sana. Convaleciente escribe una carta a la redacción de *Claridad*: “Mi mayor anhelo actual es que esta enfermedad que ha interrumpido mi vida no sea lo bastante fuerte para desviarla ni

debilitarla. Que no deje en mí ninguna huella moral. Que no deposite en mi pensamiento ni en mi corazón ningún germen de amargura y desesperanza..." (Correspondencia, T. I, pp. 55-56).

- Se crea el Secretariado Sudamericano de la IC.
- En México, en el mes de mayo, se funda la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) con el propósito de luchar contra el imperialismo. Haya de la Torre establece sus bases programáticas:
 - Acción contra el imperialismo yanqui.
 - Por la unidad política de América Latina.
 - Por la nacionalización de tierras e industria.
 - Por la internacionalización del Canal de Panamá.
 - Por la solidaridad con todos los pueblos y clases oprimidas del mundo.
- Se publica *Nuestra comunidad indígena*, de Castro Pozo.
- Haya de la Torre asiste en calidad de Delegado Fraternal al Vº Congreso de la IC.
- La IC sostiene que en China el movimiento de emancipación nacional debe ser dirigido por la burguesía, de este modo obliga a Partido Comunista Chino (PCCH) a ingresar al Kuomintang.
- André Breton (1896-1966) publica el *Manifiesto surrealista*.
- Se publica *La patria grande*, de Ugarte.

1925

- A instancias de la Federación de Estudiantes Mariátegui es recomendado para una cátedra en la Universidad. La propuesta es rechazada por las autoridades.
- Junto a su hermano Julio César funda la editorial Minerva y publica el libro *La escena contemporánea*.
- Se publica *De la vida incaica*, de Luis Valcárcel (1891-1987).

1926

- Mariátegui participa en las primeras células limeñas del APRA. Considera que este movimiento representa la posibilidad de unión

de las tendencias progresistas y un punto de partida para la acción revolucionaria.

- En junio se funda en Ica, la Federación de Campesinos y en Puno la Federación Regional del Sur.
- En septiembre aparece la revista *Amauta*. El “Amauta” era el sabio, el maestro en el Perú de los incas. El pintor argentino Emilio Pettoruti, quien había trabado amistad con Mariátegui en Europa, le escribe: “Lo del nombre de su revista me parece muy acertado, [...] ya verá Ud. que se calmarán todos aquellos que nos han acusado de vanguardistas, de fumistas, exotismo y extravagantes...” (Correspondencia, T. I, pp. 125-131). En la presentación de *Amauta* Mariátegui afirma: “Todo lo humano es nuestro”. La revista, que combina crítica social y crítica literaria, publicará trabajos de: Isaac Babel, Henri Barbusse, André Breton, Nicolai Bujarin, Jean Cocteau, Ilia Ehrenburg, Waldo Frank, Sigmund Freud, John Galsworthy, Máximo Gorki, V. I. Lenin, Anatoli Lunacharsky, Rosa Luxemburgo, Vladimir Maiacovski, F. T. Marinetti, Carlos Marx, José Ortega y Gasset, Boris Pilniak, Yuri Plejanov, Romain Rolland, Bernard Shaw, José Stalin, Ernst Toller, León Trotsky, Miguel de Unamuno y Palmiro Togliatti. También de: Martín Adán, Xavier Abril, Germán Arciniegas, Mariano Azuela, Jorge Basadre, Armando Bazan, Jorge Luis Borges, Enrique Bustamante, Hildebrando Castro Pozo, José María Eguren, José Uriel García, Alberto Guillén, Haya de la Torre, Vicente Huidobro, José Ingenieros, Enrique López Albújar, Tristán Maroff, Ricardo Martínez de la Torre, César A. Miró Quesada, Gabriela Mistral, Pablo Neruda, Antenor Orrego, Alfredo Palacios, Ricardo Palma, Magda Portal, Atahualpa Rodríguez, Luis Alberto Sánchez, Manuel Ugarte, Luis Valcárcel, César Vallejo, José Vasconcelos, entre otros. Se destacan los dibujos de José Sabogal. En el primer número se publica el trabajo de Sigmund Freud: “Resistencia al psicoanálisis”. A partir del quinto número, *Amauta* saldrá con un suplemento, el “Boletín de la defensa de los indios”. *Amauta* convocará a la solidaridad con el pueblo nicaragüense que, encabezado por el general Augusto César Sandino, luchaba contra la intervención imperialista de Estados Unidos. Según José Aricó, “lo que hacía de *Amauta* una

revista marxista, única en su género, era su singular capacidad de incorporar las corrientes renovadoras de la cultura europea a las expresiones más vinculadas a la emergencia política y cultural de las clases populares latinoamericanas”⁷. El campo de intervención que elige *Amauta* es el de la lucha y la construcción contrahegemónica, en este sentido fue un ejemplo de revista político-cultural que se intentó reproducir en Nuestra América con resultados dispares a lo largo de todo el siglo XX. Es importante destacar que en Perú, entre 1925 y 1926, junto a *Amauta*, vieron la luz un conjunto de publicaciones vanguardistas: “*Poliedro, Guerrilla, Trampolín, Hangar, Rascacielos, Timonel, Kosko, Kuntur, Boletín Titikaka*”⁸.

- En Buenos Aires, Leopoldo Lugones recomienda la obra de Mariátegui, en especial al editor Samuel Glusberg (1898-1987). *Amauta* se podía conseguir en la “Librería de Samet”, en la Avenida de Mayo.
- Comienza a publicarse *La Correspondencia Sudamericana*, la prensa del Secretariado Sudamericano de la IC.
- Nace el tercer hijo de Mariátegui: José Carlos

1927

- En enero, en Cusco, se crea el grupo indigenista Resurgimiento. Entre los fundadores se destacan: Luis E. Valcárcel, J. Uriel García, Luis F. Paredes, Casiano Rado, Roberto La Torre, Francisco Choquehuanca Ayulo, Dora Mayer de Zulen, Manuel Quiroga, Julio C. Tello, Rebeca Carrión, Francisco Mostajo y José Sabogal. Mariátegui apoyará esta iniciativa.
- Se desarrolla la polémica con el escritor y militante aprista Luis Alberto Sánchez (1900-1994) sobre el indigenismo, la misma refleja las primeras diferencias de Mariátegui con el APRA.
- Mariátegui se autodefine como un marxista “convicto y confeso”.

7 Aricó, José (selección y prólogo), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980, p. XLVIII.

8 Beigel, Fernanda, *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 21.

- El gobierno de Leguía denuncia un “complot comunista”. Mariátegui es acusado de formar parte del mismo, su casa es allanada y él es detenido y recluido en el Hospital de San Bartolomé. *Amauta* es clausurada temporalmente, al igual que los talleres de la Editorial Minerva. Mariátegui recibe el apoyo y la solidaridad de figuras intelectuales, literarias en su mayoría, no vinculadas al movimiento comunista internacional: Waldo Frank, Emilio Frugoni, Alberto Gerchunoff, Gabriela Mistral, Nicolás Olivari, Alfredo Palacios, Roberto J. Payró, Horacio Quiroga, Manuel Ugarte, Miguel de Unamuno, José Vasconcelos, entre otros. También de Leopoldo Lugones, escritor reaccionario y filo fascista. Desde el hospital, el 10 de junio, dirige una carta al diario *La Prensa*, en la que dice: “desmiento terminantemente mi supuesta conexión con la central comunista de Rusia (...) soy extraño a todo género de complots criollos de los que aquí puede producir todavía la vieja tradición de las conspiraciones. La palabra revolución tiene otra acepción y otros sentidos...” (Correspondencia, T.I, p. 289-290).
- Mariátegui considera la posibilidad de trasladarse a Buenos Aires. Sueña con adquirir una prótesis que lo libere de la silla de ruedas y aspira conseguir un trabajo que lo libere de las urgencias domésticas. Confía en desarrollar, desde esta ciudad, una labor intelectual y organizativa en mejores condiciones que las ofrecidas por el Perú de Leguía, una tarea libre de presiones y persecuciones. Buenos Aires, dado su carácter de “polis cultural”, ofrecía además la posibilidad de una repercusión continental para su tarea. Por lo menos eso es lo que Mariátegui creía, tal vez idealizando la situación o exagerando por simple contraste. En carta a Emilio Pettoruti dice: “Voy a hacer una tentativa para reanudar la publicación de *Amauta* en Lima. Si fracasara, me dedicaré a preparar mi viaje a Buenos Aires, porque me resultará del todo intolerable permanecer aquí sofocado espiritual y materialmente”⁹.

9 “Carta de José Carlos Mariátegui a Emilio Pettoruti”, original en la Fundación Pettoruti, en: Tarcus, Horacio, *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2001, p. 113.

- Se publica *Tempestad en los Andes*, de Luis Valcárcel. Mariátegui, autor del prólogo, se siente impactado por este libro; lo califica de “vehemente y beligerante evangelio indigenista”.
- Se lleva a cabo el Primer Congreso Antiimperialista Mundial, en Bruselas, convocado por la Liga Antiimperialista Mundial.
- Se realiza el IIº Congreso de la Federación Local de Trabajadores de Lima en el que se plantea la necesidad de lograr la unidad de los trabajadores peruanos y conformar una federación nacional.
- En China se produce un golpe de Estado dirigido por Chan Kai Chek (1887-1975). Se separa un ala de izquierda del Kuomintang. La IC ordena al PCCH ingresar al Kuomintang de izquierda, que al poco tiempo desata una feroz represión contra los comunistas. Comienza a adquirir relevancia la “cuestión campesina”.

1928

- Haya de la Torre, desde México, lanza el Partido Nacionalista Libertador (PNL). El APRA deja de ser un frente político, asume un esquema partidario y la representación de la pequeña burguesía. En abril se produce la ruptura de Mariátegui con Haya de la Torre y el APRA. En el editorial de su N° 17, *Amauta*, por intermedio de Mariátegui, se define como socialista y declara su independencia frente a la idea aprista de un partido nacionalista pequeño-burgués (y demagógico). Se inicia una segunda etapa para la revista.
- Primeros contactos con la IC, a través de su Secretaría Sindical. Se inician relaciones con el Secretariado Sudamericano de la IC de Buenos Aires. Julio Portocarrero (el ya mencionado dirigente obrero de extracción anarco sindicalista y de destacada actuación en las luchas obreras del Perú) y Armando Bazán (intelectual, colaborador de la revista *Amauta*), muy cercanos a Mariátegui, participan del IVº Congreso de la Profintern (Sindical Roja) y del Congreso de Bakú. Los delegados peruanos se niegan a firmar un documento contra Andrés Nin, dirigente marxista catalán vinculado a la oposición de izquierda y futuro fundador del Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM), que será asesinado por la GPU (policía

soviética). Tampoco aceptan condenar abiertamente al APRA, ya que consideraban que el debate aún no estaba totalmente cerrado en Perú. Finalmente discrepan con Victorio Codovilla (1894-1970), uno de los principales dirigentes del Partido Comunista Argentino (PCA), en torno a la posibilidad de que el dirigente revolucionario y fundador del Partido Comunista Cubano, Antonio Mella (1903-1929), ingrese clandestinamente a México.

- Se constituye oficialmente el Partido Socialista del Perú (PSP) con Mariátegui como secretario general. Se establecen los conceptos básicos de su futuro accionar: el punto 1° promueve la organización de obreros y campesinos con carácter clasista; el punto 2° impulsa la constitución de sindicatos de fábrica y de hacienda; el punto 3° habla de la necesidad de crear un partido de clase basado en las masas obreras y campesinas organizadas. También se establecen sus principios programáticos. El punto 6° establece que la supervivencia de las comunidades campesinas indígenas ofrece una solución socialista al problema agrario.
- Huelga minera en Morococha. Por negligencia de la empresa se produce el hundimiento de una laguna que provoca un derrumbe en donde mueren 26 trabajadores. A raíz de estos hechos toma impulso la organización de la Federación Minera.
- En noviembre se publica *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Este libro de Mariátegui fue maltratado por la crítica académica. Sigue siendo la obra más importante del marxismo de Nuestra América y por siempre será su piedra basal.
- Haya de la Torre escribe *El antiimperialismo y el APRA* que recién será publicado en 1936, en Santiago de Chile.
- Mariátegui lanza el semanario *Labor*.
- Se funda la Federación de Yanacones.
- Se realiza el VI° Congreso de la IC. Se inicia el denominado “tercer período” que se extenderá hasta 1934. La IC plantea la inminencia de una crisis capitalista y “establece” el papel reaccionario de la pequeña burguesía. Impulsa una línea de “clase contra clase”. De esta manera se refuerza el proceso de bolchevización de los partidos adheridos a la IC y emerge un marcado sectarismo “social”

(con ribetes obreristas y antiintelectualistas). Paralelamente se le otorga mayor cabida a la problemática del mundo periférico, lo que lleva a plantear el “descubrimiento de América” por parte de la IC. Esto, objetivamente, deja abierta la posibilidad de establecer un carácter específico para las revoluciones en el mundo periférico, un rol menos negativo para la pequeña burguesía y una línea no tan estrictamente ajustada a la confrontación de clase contra clase.

- Se realiza el VIIIº Congreso del Partido Comunista Argentino (PCA) que establece el carácter democrático-burgués, agrario y antiimperialista de la revolución, que, de este modo, perdía inmediatez y contenido socialista. Se iniciaba la era del “etapismo” y se sentaban algunas de las bases de la futura preeminencia del estalinismo en la izquierda de Nuestra América.
- Se publica en México *Hombres de la revolución*, de Mella.
- Nace Javier, el cuarto hijo de Mariátegui.

1929

- En la revista *Mundial* aparece publicado su único texto de ficción: *La novela y la vida*.
- En mayo se constituye el Comité Organizador Pro-Central de Trabajadores del Perú. Mariátegui redacta su primer manifiesto.
- En el mismo mes Julio Portocarrero y Armando Bazán asisten al Congreso Constituyente de la Conferencia Sindical Latinoamericana, celebrado en Montevideo. Un mes después, Portocarrero y Hugo Pesce (médico) participan como delegados en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, con los seudónimos de Zamora y Saco, respectivamente, en la que presentan los documentos “El problema de las razas en América” y “Punto de vista antiimperialista”, elaborados por Mariátegui (junto a Portocarrero, Pesce y Ricardo Martínez de la Torre). Se inicia, o mejor dicho, se profundiza, la polémica con la IC. Las tesis de Mariátegui son objetadas por los representantes de la Sección Sudamericana de la IC, en particular por los representantes argentinos (Codovilla asumió la voz cantante, pero también se destacan las intervenciones críticas

de otros dirigentes comunistas argentinos como Paulino González Alberdi), además se cuestiona la negativa de los peruanos a conformar un partido comunista, según lo establecían las 21 condiciones exigidas por la IC. No se trataba de una cuestión de rótulos ni de diferencias “tácticas”. Existían diferencias de fondo en relación a las alianzas políticas, la composición de clase y los modos de construir el partido. En general la IC, absolutamente desinteresada de la realidad concreta de Nuestra América, no tolera la reivindicación de la autonomía que formula la delegación peruana, la defensa del campesinado y sus tradiciones, el planteo de la cuestión indígena como cuestión de “clase” y como cuestión nacional peruana y no como un “problema nacional”, referido a la creación de inviables repúblicas aymaras o quechuas. Principalmente: la IC no admite la proclamación de la actualidad del socialismo en Nuestra América. Es decir, para Mariátegui —que le otorgaba prioridad a la contradicción de clase— la revolución debía ser socialista y antiimperialista, mientras que la IC la concebía como democrático-burguesa y “por etapas”; es decir, negándole prioridad histórica al socialismo, sostenía que antes del plantearse tal horizonte había que pasar por una etapa capitalista. Cabe destacar la similitud con los postulados del nacionalismo populista de Haya de la Torre y el APRA. Stalin y Haya de la Torre exaltarán los particularismos ruso y peruano y minimizarán los rasgos característicos de toda nación bajo el sistema capitalista. Una posición similar a la de Mariátegui fue asumida por el cubano Mella, quien profundizando en la índole del capitalismo criollo y de la dominación imperialista en Nuestra América, estableció una recia atadura entre las luchas de clases, anticapitalistas y antiimperialistas. El revolucionario cubano aseveraba: “[La] liberación nacional absoluta, solo la obtendrá el proletariado, y será por medio de la revolución obrera”¹⁰.

10 Mella, Julio Antonio, *Hombres de la revolución*, La Habana, Imprenta Universitaria, 1971, pp. 17-24. En: Löwy, Michael, *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*, Antología, México, Era, 1982, pp. 94-96.

- A pesar de la ruptura teórica, ideológica y política con la IC, Mariátegui buscará permanecer en el seno de la misma. Más allá de las tensiones, es designado miembro del Consejo General de la Liga Antiimperialista, órgano vinculado a la IC. Trotsky definirá —piadosamente— la táctica de la IC como un “sabotaje inconsciente” y le cuestionará su división del mundo en zonas “suficientes” e “insuficientes” para el socialismo.
- Poco antes de la Conferencia de Buenos Aires, un círculo comunista de Cusco, desconectado del grupo limeño nucleado en torno al PSP, decide su afiliación a la IC. Esta situación genera tensiones al interior del PSP. Por un lado estaban los sectores que se inclinaban por el comunismo ortodoxo y por el ingreso inmediato a la IC; por el otro, Mariátegui y su entorno más cercano, sin dejar de reconocer a la IC, perseguían la quimera de preservar un espacio más autónomo. Después de la Conferencia de Buenos Aires, la situación se tornará favorable para los primeros. El grupo mariateguista perderá posiciones gradualmente hasta llegar a un relativo aislamiento.
- Debido a un supuesto “complot judío”, la policía allana la casa de Mariátegui. Se produce su segunda detención, junto a un grupo de amigos y colaboradores. Mariátegui reafirma su decisión de abandonar Perú junto a su familia para instalarse en Buenos Aires. Le dice a Glusberg en carta del 21 de noviembre: “Se trata [...] de crear el vacío a mi alrededor aterrorizando a la gente que se me acerque. Se trata [...] de sofocarme en el silencio. Mi propósito de salir del Perú con mi mujer y mis niños se afirma ante estos hechos. No puedo permanecer aquí. No me quedará sino el tiempo necesario para preparar mi viaje. Saldré del Perú como pueda” (Correspondencia, T. II, pp. 671-674).
- Se crea la Confederación General de Trabajadores Peruanos (CGTP). Mariátegui redacta los estatutos y el primer manifiesto. La CGTP nace hablando en un idioma propio y sacudiendo algunos fundamentos “universalizados” por la IC: da cabida no solo a los sindicatos obreros sino también a las ligas campesinas y a las federaciones de comunidades indígenas.

1930

- En febrero, Eudocio Ravines (1897-1979), un producto típico de la primera generación de funcionarios comunistas formados en el microclima del aparato, un político profesional, es designado secretario general del Partido Socialista. Con los años mutará en reaccionario y fanático anticomunista.
- Mariátegui toma la decisión de instalarse en Buenos Aires. El 25 de febrero le escribe a Waldo Frank: "Glusberg prepara [...] mi presentación en Buenos Aires para mayo más o menos. En abril espera poder remitirme el dinero de los pasajes. Tengo completamente resuelto por mi parte, este viaje..."¹¹. El 6 de marzo le ratifica a Glusberg que el programa que este preparó para su presentación en Buenos Aires le parece excelente y el 25 le comenta que posiblemente esté partiendo en los primeros días de mayo (Correspondencia, T. II, pp. 747-748). Días más tarde es atacado nuevamente por su antigua dolencia.
- Muere en Lima, el 16 de abril.
- Se publica *El nuevo indio*, de José Uriel García (1884-1965).
- En mayo se funda el Partido Comunista del Perú (PCP), Ravines asume como secretario general y acata las directivas del IC. Construirá su liderazgo a partir de la negación sistemática del legado de Mariátegui. El PCP le reprochará a Mariátegui *post mortem* haber "sustituido la táctica y la estrategia revolucionaria por el debate y la discusión". El Buró Sudamericano (Codovilla) dirige un proceso (que se da a escala mundial) de reacción teórica y política que irá generando una atmósfera de cinismo ideológico-político y vaciamiento moral. Se trató de una reacción antiutópica, "antirreligiosa" y, como tal, sembradora de pesimismo. El "mariateguismo" o "amautismo" es erigido en un tipo posible de "desviación". Los fracasos políticos del PCP en la década del 30 se adjudican a los resabios de dicha patología. Años atrás, Barbusse había pronunciado una frase

11 Carta de José Carlos Mariátegui a Waldo Frank, en: Archivo Waldo Frank, Universidad de Pennsylvania. Transcrita de *Anuario Mariateguiano* N° 1, Lima, 1989, p. 129, en: Tarcus, Horacio, op. cit., p. 195.

que terminó como epitafio pero que debería oficial como presentación (porque remite a una “presencia”): *Vous ne savez pas qui est Mariátegui? Eh... bien, c'est une nouvelle lumière de l'Amérique; un specimen nouveau de l'homme américain* [¿Ustedes no saben quién es Mariátegui? Y bien..., es una nueva luminaria de América; un espécimen nuevo del hombre americano].

CAPÍTULO 1

EN TORNO A LA VIGENCIA DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

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

ANÍBAL QUIJANO

I. Una interpretación creadora

Este ensayo despliega una propuesta de resignificación y actualización de la obra del peruano José Carlos Mariátegui, el “Amauta”, el fundador del socialismo no gregario, no imitativo y más legítimo de Nuestra América. Decimos legítimo porque el socialismo de Mariátegui desplegó una inusual capacidad para contener, articular y superar positivamente otras tradiciones emancipatorias de Nuestra América, como el nacionalismo revolucionario, el agrarismo y el indigenismo radical (y también, de alguna manera, el

afroamericanismo¹² y el antillanismo radicales) y para prefigurar otras, como el guevarismo y la Teología de la Liberación.

El socialismo de Mariátegui tuvo la rara virtud de identificar los componentes étnicos, identitarios, pero sobre todo “societarios”, y el potencial emancipatorio de un conjunto de prácticas y tradiciones populares. Es decir, reconoció en estos componentes un capital político y le ofreció hechos concretos a la dialéctica, provocándoles náuseas a las “ideas generales”. Además señaló que dicho componente, según las circunstancias, podía combinarse con factores sindicales, políticos y hasta militares, sin jerarquías preestablecidas.

Por consiguiente, Mariátegui, al “latinoamericanizar” las ideas de Marx, al interpretarlas de una manera genuina (más que otros “importadores”), al integrarlas en el marco de tradiciones y cosmovisiones previas, y al criticar la primacía eurocéntrica y bolchevique en el marxismo, también puede ser considerado el principal precursor de la corriente cálida del marxismo en Nuestra América. Una corriente que refuta el naturalismo y la perspectiva objetivadora del marxismo unidimensional, características de la corriente gélida del marxismo. Mariátegui es uno de los descubridores del ser de Nuestra América. Su interpretación, como toda interpretación creadora, derivó en la invención de una nueva realidad. Con Michel Löwy, creemos que Mariátegui “no es solamente el marxista latinoamericano más importante y el más creativo, sino también un pensador cuya obra, por su fuerza y originalidad, tiene un significado universal. Su marxismo herético guarda profundas afinidades con algunos de los grandes pensadores del marxismo occidental...”¹³.

12 Si bien Mariátegui, en relación al tema de la negritud, reproduce en un primer momento una serie de prejuicios racistas y modos casi sarmientinos, según Roland Forgués los va superando a medida que pone el énfasis en los mecanismos alienantes o, en sentido muy estricto “denigrantes” del sistema de explotación colonial. Ver: Forgués, Roland: “Mariátegui y la cuestión negra”, en: *Anuario Mariateguiano, Mariátegui 1894-1994 Centenario*, Vol. VI, N° 6, 1994, pp. 135-144.

13 Löwy, Michel: “Ni calco, ni copia: El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui”, en: *Boletín: Siete ensayos, 80 años. Simposio Internacional Conmemorativo de la aparición de la obra clásica de José Carlos Mariátegui*, Año 1, N° 2, Lima, marzo de 2008, p. 1.

Alberto Flores Galindo propuso una distinción entre el marxismo de Lukács y el de Mariátegui. Más allá de la coincidencia de sus respectivos marxismos en aspectos nodales, más allá de las inquietudes y el clima político-cultural compartido y que ya hemos señalado en la cronología, Flores Galindo identificó una diferencia no aleatoria y que de algún modo sirve para avanzar en la caracterización del marxismo del Amauta. Decía que “A diferencia de Lukács [...] el marxismo de Mariátegui no fue una reflexión sobre textos, nunca aspiró a constituirse en una ‘marxología’, no le interesó la fidelidad a la cita o la rigurosidad en la interpretación. Utilizó a Marx en el sentido más egoísta de la palabra, lo empleó como instrumento, sin temer nunca derivar en la herejía o infringir alguna regla...”¹⁴ (destacado en el original). Es decir, el marxismo de Mariátegui es principalmente reflexión sobre la práctica. Y más allá de mostrarse partidario del apotegma leninista que establecía que “sin teoría revolucionaria no podía haber práctica revolucionaria”, en los hechos se comportó como un cabal partidario de un punto de vista diferente, donde la primacía la tenía la práctica y la teoría se nutría de la práctica para luego incidir en ella. De este modo, Mariátegui estuvo muy lejos de querer llenar los baches entre las clases subalternas y la política con intervenciones intelectuales. De ningún modo pretendió encontrar un reemplazo para la lucha de clases. Esta actitud marcó una diferencia con lo que años después de su muerte se delinearía como “marxismo occidental”.

Pretendemos pensar a Mariátegui desde las coordenadas impuestas por el desarrollo de la lucha de clases, por la existencia colectiva nacional y las situaciones sociales y políticas más recientes y originales de Nuestra América y el mundo. Queremos pensar a Mariátegui desde las experiencias que en las últimas décadas, incluso en los últimos años, han hecho posible otras perspectivas y han cambiado algunos formatos de la percepción. De modo más específico, queremos pensar a Mariátegui desde las praxis de las organizaciones populares de Argentina y Nuestra América que están

14 Flores Galindo, Alberto, op. cit., p. 53.

contenidas (y enlazadas) en lo que podría denominarse un campo de hegemonía (es decir, de contrahegemonía), un espacio reducido, pero con capacidad de abrir nuevas superficies y de resistir la política estatal de la derecha neoliberal y del progresismo realmente existente que recicla y anula toda intervención disruptiva.

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

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

Tomando los aspectos más negativos del Iluminismo y sus premisas más retardatarias, el posicionamiento posmoderno, por lo menos en algunas de sus versiones, se ha dedicado a maltratar a la categoría de sujeto, a concebirlo como determinación o función del lenguaje, planteando que las prácticas discursivas “hacen” que los hechos “existan” y que no hay “ser” detrás del “hacer” y que el poder siempre precede al sujeto. Asimismo las derivas posmodernas han llegado a considerar “anacrónica”, y por lo tanto reaccionaria, la rebeldía de los pueblos, dado que estos, cuando luchan, ponen en juego subjetividades donde los elementos míticos, las tradiciones, las utopías y el sentido “nacional” están presentes. Este tópico ha hecho posible la concomitancia entre algunos modos posmodernos

y los de la izquierda hierática y el marxismo unidimensional, una poco feliz correspondencia con la condición del neoliberalismo. Por cierto, Mariátegui también se aleja del populismo cuando da cuenta de estas subjetividades y de estos elementos, repudiando todo expresionismo telúrico o nostálgico.

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

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

Sin provincialismos, consideramos que en materia emancipatoria la cultura europea contemporánea no está en condiciones de sugerirnos itinerarios y derroteros. Ya en 1994, el español Eugenio Trías sostenía: “Quizá, lo que hasta ahora era excepción, empieza a ser la regla: que los fenómenos culturales de envergadura provengan de lo que solemos llamar, con cierta prepotencia, periferia de las metrópolis culturales antes que de las propias metrópolis”¹⁵.

Creemos que un régimen de fidelidad estratégica a Mariátegui y a su pensamiento transita por el compromiso en el campo de lo político-práctico (lejos de la teoría abstracta y programática), y exige estar siempre atentos a la articulación de vida y razón, emoción y concepto, sentimiento e idea. Por cierto, existen configuraciones de

15 Ribas, José: “Conversación con Eugenio Trías”, en: revista *Ajoblanco*, N° 67, octubre de 1994, p. 36.

la fidelidad que se asemejan a la necrofilia. La fidelidad cuando es incompatible con lo cálido, lo móvil, en fin, con lo vivo, puede ser decepcionante. Asimismo, un régimen de fidelidad estratégica a Mariátegui y a su pensamiento, nos obliga a rechazar de plano toda ideología de conciliación o mediatizadora, pero también a repudiar a aquella que sin serlo contrarresta los procesos de formación de la conciencia en las clases subalternas y se precipita en el purismo ideológico y el sectarismo.

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

En un conjunto de aspectos “tácticos”, de seguro, nosotros seremos “infieles”. Porque nuestro abordaje, al igual que el del Amauta, salvando las distancias, está políticamente determinado por necesidades polémicas, políticas y vitales; porque el deseo emancipador ejerce una especie de “despotismo” sobre nuestro trabajo. Además, toda tradición actualizada y convertida en instrumento de lucha, en movimiento y marea, adquiere indefectiblemente una perspectiva multidimensional y creadora y, por lo tanto, se reviste de nuevos contenidos que se sustraen a la lógica de “lo mismo”.

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

No queremos que nuestro abordaje esté condicionado por las “políticas de la memoria”, sino por las necesidades inherentes al relanzamiento del proyecto emancipador en Nuestra América. Aspiramos a que el régimen de la memoria no se viva como áspera

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

Crear (recrear) exige sacrificar algún contenido de la tradición, para que esta pueda adquirir nuevo sentido y manifestarse en una forma superior y radiante, una forma colectiva e inteligible para las generaciones nuevas. Para Mariátegui la nostalgia del pasado y el apego enfermizo a la tradición no contribuían a la tarea revolucionaria. La tradición para permanecer viva y actuante no debe ser “continuada” ni “recompuesta” sino redescubierta, es decir, refundada constantemente.

II. Estratos de interpretaciones

Mariátegui ha sido reivindicado por una gran variedad de tradiciones político-ideológicas: estalinistas, trotskistas, maoístas, reformistas, nacionalistas, populistas, etc. Se han hecho y aún se hacen esfuerzos intelectuales, vanidosos e infecundos, para asimilarlo a cada una de estas categorías. Por supuesto, no han faltado los escrupulosos descubridores de inconsecuencias. De modo más patético, se instruyen filiaciones “inconscientes” o liminares a uno u otro bando. Pero es tan absurdo disputar la filiación de Mariátegui a identidades y tradiciones revolucionarias malogradas o desfasadas, con sus cánones

convertidos en superstición, como sostener que Mariátegui ha sido “tergiversado” y que en algún lugar subyace un Mariátegui puro. Nada más ajeno a la cultura política del propio Mariátegui, fundada en una “filosofía de la praxis”.

Como ejemplo de recorte y construcción de un Mariátegui a imagen y semejanza nos remitimos a la compilación de José Aricó, donde se presenta el debate entre Carlos Manuel Cox y Juan Vargas, el juicio de V. M. Miroshovski, Jorge del Prado y Moisés Arroyo Posadas, entre otros¹⁶.

A modo de relación sintética sobre esta polémica cabe mencionar que Carlos Manuel Cox, en 1934 y 1935, presentó a Mariátegui como un intelectual valioso, un precursor, pero con severas limitaciones políticas (que, en parte, deriva solapadamente de las físicas), sobre todo por su inveterada tendencia a superestimar al proletariado. Su pretendida recuperación de Mariátegui terminó siendo una apología de Haya de la Torre. Años más tarde, Eugenio Chang Rodríguez también intentará vincular a Mariátegui a la tradición aprista y llegará a plantear que manos rapaces, con el fin de fundamentar otras vinculaciones, ajenas o accesorias, destruyeron y ocultaron textos que corroboraban la filiación más auténtica. En general, la crítica aprista, aun en el esfuerzo reivindicatorio, considerará a Mariátegui como “dogmático abstracto” e “intelectual estetizante”.

Por su parte Juan Vargas, también en 1934 y 1935, le respondió a Cox y “demostró” por qué Mariátegui no era aprista, acotándolo a solo dos de sus trabajos: “Defensa del marxismo” y “Punto de vista antiimperialista”, adelantándose en algunos años a la operación mutiladora de Louis Althusser y discípulos respecto de Marx.

16 Ver: Cox, Carlos Manuel: “Reflexiones sobre José Carlos Mariátegui” y “Aprismo y marxismo en la obra de Mariátegui”; Vargas, Juan: “En defensa de José Carlos Mariátegui” y “Aprismo o marxismo”; Miroshovski, V. M.: “El ‘populismo’ en el Perú. El papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano”; Del Prado, Jorge: “Mariátegui, marxista-lenista, fundador del Partido Comunista Peruano”, Arroyo Posadas, Moisés: “A propósito del artículo ‘El populismo en el Perú’”, de V. Mishovski”, todos en: Aricó, José, op. cit.

Para Miroshovski, asesor del Buró Latinoamericano y funcionario de la IC, que publicó su artículo sobre Mariátegui en 1942, el Amauta “creía en los instintos comunistas de la ‘comunidad campesina’ y por eso vio en el campesinado el combatiente directo por el socialismo”. Para él, Mariátegui era un exponente del socialismo pequeño burgués y del populismo (ruso) en “versión adaptada al Perú” y “sus ideas fueron los sueños utópicos de un intelectual pequeño burgués en un país campesino, atrasado”. Pero, a pesar de tamañas limitaciones, Mariátegui merecía ser perdonado, porque “reconoció al final de su vida la debilidad de su posición pequeño burguesa y venciendo la ideología ‘populista’ entró en el camino de la lucha por la hegemonía del proletariado en la revolución democrático-burguesa, antifeudal y antiimperialista”¹⁷.

Hacia 1943, Jorge del Prado hará el esfuerzo mayor (hasta ese momento) de recuperación de Mariátegui para la tradición comunista, un rescate que lo presentará como “ideólogo revolucionario” y “organizador del proletariado”, cerrando así la etapa de la desmaria-teguización del PCP. Así, Del Prado presentará a Mariátegui como un estalinista *avant la lettre*, un precursor de los frentes populares y el frentismo browderiano,¹⁸ posicionándolo también como un adelantado a la “coexistencia pacífica”. En esta línea sostiene: “Mariátegui, explicando el carácter de la revolución en el Perú, nos señaló la obligación de mantener alianza con los sectores burgueses”¹⁹. Jorge del

17 Miroshovski, V. M.: “El populismo en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano”. Publicado por primera vez en español en: *Dialéctica*, La Habana, Vol. I, N° 1, mayo-junio de 1942, en: Aricó, José, op. cit., pp. 55, 69 y 70. Aricó señalaba atinadamente que Miroshovski no expresaba un punto de vista particular sino a “toda una corriente interpretativa” (p. XXXV). La revista *Dialéctica* respondía al Partido Socialista Popular (PSP), sección cubana de la IC.

18 Earl Browder (1891-1973), fue la máxima autoridad del Partido Comunista de EEUU (CPUSA) desde 1932 hasta 1945. Fiel a las directivas de la IC, en un primer momento impulsó la táctica de los frentes populares. Después de la Segunda Guerra Mundial propuso la “convivencia pacífica” entre el capitalismo y el comunismo.

19 Del Prado, Jorge: “Mariátegui, marxista-leninista. Fundador del Partido Comunista Peruano”, en: Aricó, José, op. cit., p. 90.

Prado consideraba que Mariátegui “vivía” en el PCP, y agregaba, seguramente sin reparar en el sentido más recóndito de sus palabras: “no es por casualidad que con motivo de su entierro, nuestro partido saliera por primera vez a la calle”. En efecto, Del Prado se delataba: el PCP para salir a la calle tuvo que enterrar a Mariátegui.

Tanto Miroshkevski como Del Prado insisten, con deleite de sacerdote necio y enfermizo, en la conversión de Mariátegui en el lecho de muerte. Si vivió equivocado “murió como marxista-leninista”.

En 1946, Moisés Arroyo Posadas le responde a Miroshkevski desde la misma tradición comunista. Destaca lo errado del juicio del funcionario soviético respecto del populismo del Amauta, partiendo de algunos textos marxistas, como el Prólogo de Federico Engels a la edición alemana del *Manifiesto comunista*, la carta de Marx a Vera Zasulich (sobre los que hablaremos más adelante) y señala asimismo las diferencias entre los planteos de Mariátegui y el populismo ruso, principalmente el hecho de que Mariátegui partiera de un reconocimiento histórico del rol progresista del capitalismo y los populistas rusos no. También dejará en claro que muchos de los planteos de Mariátegui (criticados por Miroshkevski) se correspondían con los momentos iniciales del comunismo latinoamericano, y que, además, estaban inspirados en la línea del II Congreso de la IC. No está ausente en la respuesta de Arroyo Posadas la apelación a la realidad peruana y el necesario trabajo de adaptación de la teoría. Así, Mariátegui era reposicionado en el marco de la tradición del marxismo-leninismo.

En la década de 1960, Adalbert Dessau será más específico y verá en Mariátegui a un “fundador de la ciencia literaria marxista-leninista”, casi un precursor del realismo socialista²⁰. Ángel Rama, desde una tradición bien distinta a la de Dessau, planteará lo mismo, sin profundizar demasiado en una obra que se caracteriza precisamente por la ausencia de toda estética prescriptiva y acrítica. El empeño de Dessau buscaba contrarrestar los puntos de vista de

20 Dessau, Adalbert: “Literatura y sociedad en la obras de José Carlos Mariátegui”, en: Melis, Antonio; Dessau, Adalbert y Kossok, Manfred, *Mariátegui, tres estudios*, Lima, Amauta, 1971.

aquellos autores que, tempranamente, comenzaban a considerar a Mariátegui como el representante de un marxismo abierto o crítico en un contexto donde se hacía sentir la influencia de la Revolución cubana y el guevarismo.

En 1980, como parte de las actividades conmemorativas de los 50 años de la muerte de Mariátegui, tuvo lugar el Coloquio Internacional en la Universidad de Sinaloa, en México. Según Fernanda Beigel, los intelectuales que “participaron de las polémicas ocurridas en México señalaron nuevos caminos de indagación que pueden sintetizarse en tres cuestiones centrales”. Primero —puntualiza— “la promoción de una *mirada laica*, menos condicionada por separar lo ‘bueno’ de lo ‘malo’, lo verdadero de lo falso. Luego la *recuperación de la historicidad* de la obra de Mariátegui: estos intelectuales analizaron sus escritos en relación con las condiciones sociales de su producción. En tercer término, en este congreso ocurrió una suerte de *legitimación del pensamiento de Mariátegui como propiamente marxista* pues en él discutieron quienes lo interpretaban como un ‘marxismo abierto’ a la multiplicidad de lo real y a la cultura de su época, y aquellos que lo consideraban marxista-leninista, no tanto en consonancia con el comunismo soviético sino más bien en una perspectiva distante frente al estalinismo”²¹ (itálicas en el original).

No deja de resultar interesante ver cómo cada tradición se construye un Mariátegui a imagen y semejanza, cómo lo usa, lo recorta²². O cómo se lo critica o “mide” desde los fundamentos dogmáticos de la propia tradición y desde esquemas cargados de pensamiento binario y recetismo. O cómo se lo aborda desde aquellas tradiciones que pretenden hacer música con una sola nota, que quieren encerrar las nuevas situaciones en viejos y escasos escaques y que explican todas las derrotas de los oprimidos, por ejemplo, a través del déficit de partido (y nunca consideran, sin ir más lejos, el tipo de vínculo con las clases subalternas instituido por los partidos revo-

21 Beigel, Fernanda, op. cit., p. 17.

22 Consideramos que los recortes son inevitables, pero nos parece fundamental atender las motivaciones que los determinan.

lucionarios realmente existentes). Los intentos por presentar un imposible Mariátegui esquemático y piramidal ponen en evidencia las limitaciones de los núcleos sectarios y elitistas, aspirantes a integrar futuros estados mayores revolucionarios, que van a Mariátegui, o a Ernesto Che Guevara (1928-1967), en busca de elementos que justifiquen su condición de estrategias y teóricos. La manía iconizadora que convierte el pensamiento de Marx, Lenin, Trotsky o Mao, en signo de algo trascendente engendra defensores de la obediencia literal a la ley. Nosotros, siguiendo a Mariátegui, preferimos una actitud libre y crítica frente a la doctrina.

También están los que insisten en las insignificancias o el hedonismo historiográfico, propensos al coleccionismo estéril de temas inactuales y sepultados. Figuras que por inconformistas no dejan de ser rutinarias, descoloridas y vegetativas. Por ejemplo: ¿qué puede aportarnos la discusión en relación a la posición de Mariátegui sobre la lucha que se libró al interior del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) a fines de la década del veinte?, ¿cuán central es este debate, y otros del mismo tenor, de cara al futuro de los movimientos emancipatorios de Nuestra América?

Nosotros pretendemos alejarnos de todos los “ismos” que tienden (contradictoriamente) a la imposición de las tesis emancipatorias. Pero esto no significa negar la especificidad de nuestra apropiación. La diferencia, tal vez, radique en que nosotros, comprometidos con la tarea de producir un pensamiento propio y construir aquí y ahora poder popular e instancias de contrahegemonía, necesitamos de un Mariátegui que alumbre nuestras prácticas, nuestros proyectos, y no uno que confirme nuestras categorías y concepciones prefabricadas (aunque esta operación se disfrace de “recuperación crítica”). Nosotros nos asumimos lisa y llanamente como continuadores (críticos) de Mariátegui.

Se trata de “mariateguizar” a Mariátegui, de repetir el espíritu y no la letra, como el mismo Mariátegui recomendaba respecto de la obra de González Prada, y no de petrificarlo como conocimiento exterior y abstracto. Necesitamos un Mariátegui que sea a la vez preludio y manantial, camino y promesa. Por cierto, Mariátegui

jamás concibió la revolución como la realización de una verdad científica. No usó el marxismo para edificar un corral donde encerrar el todo social. Y su obra, al poner el énfasis en la realidad, también se contrapone a las propuestas teóricas invasivas que la niegan e imponen inviables sujetos, inverosímiles situaciones e infructuosos programas. Lo cierto es que muchas veces esas propuestas teóricas se jactaron de haber abandonado o cambiado a Stalin. Nosotros podemos reprocharles, siguiendo el consejo del original pensador marxista venezolano Ludovico Silva, que no hayan abandonado y cambiado las formas de abandonar y cambiar a Stalin²³. En efecto, no existe una configuración exclusiva para soñar el sueño dogmático.

III. Mariátegui en Argentina

La historia de la recepción de Mariátegui en Argentina²⁴, paradójicamente, comienza con Leopoldo Lugones (1874-1938). El escritor reaccionario fue uno de los primeros en registrar y dar cuenta de la labor de Mariátegui. Lugones reconocía al Amauta como escritor y artista pero se le oponía como “sociólogo extranjero”. Claro exponente de la ideología de la derecha más reaccionaria, Lugones descalificaba cualquier orientación contrahegemónica asignándole una índole de extranjería (con signos visibles u ocultos). Pero a pesar de las diferencias insalvables, intuía que la obra de Mariátegui era innovadora. Así se lo hizo saber, en 1926, a Samuel Glusberg, un editor y publicista argentino de origen ruso-judío con posiciones de izquierda, con quien tenía muy buenas relaciones (otra paradoja). A instancias del escritor norteamericano Waldo Frank (1889-1967), Glusberg comprometerá a Mariátegui con un proyecto de revista continental que tendría como animadora principal —y siguen las paradojas— a Victoria Ocampo (1891-1979). La revista, que se llamaría *Nuestra América*, no llegó a

23 Silva, Ludovico, *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*, Caracas, Fondo Editorial Ipasme, 2006, p. 13.

24 Para una historia rigurosa y detallada de la recepción de Mariátegui en la Argentina, ver: Tarcus, Horacio, op. cit.

ver la luz principalmente por la naturaleza inviable del proyecto. Poco después Ocampo pergeñará *Sur*, claro está, sin Glusberg (Mariátegui muere antes pero evidentemente tampoco encajaba en tal empresa). Waldo Frank, en una carta a Glusberg de agosto de 1931, concluye: “Está perfectamente claro para mí que aquel sueño de tú y Mariátegui trabajando con Victoria —educándola e incluso no estéticamente auxiliados por ella— fue imposible...”²⁵.

Para completar el panorama, cabe la referencia a otros argentinos que establecieron algún contacto esporádico con Mariátegui y su obra, entre otros: a) intelectuales vinculados al movimiento de la Reforma Universitaria, como Gabriel del Mazo, Carlos Américo Amaya, Fernando Márquez Miranda o, en una versión más radicalizada del movimiento, figuras vinculadas al Grupo Insurrexit como, por ejemplo, Héctor Raurich, uno de los precursores del trotskismo en Argentina; b) dirigentes e intelectuales del Partido Socialista Argentino (PSA), como Ramón Doll, Alfredo Palacios, Carlos Sánchez Viamonte, entre otros, y también socialistas “disidentes” por su orientación nacionalista, antiimperialista y latinoamericanista como en el caso de Manuel Ugarte, con quien, sin dudas, Mariátegui tenía mayores “afinidades electivas”; c) periodistas y escritores como Armando Cascella, Arturo Capdevila, Leonidas Barletta, Oliverio Girondo, Alberto Gerchunoff, Alejandro Korn, Enrique Méndez Calzada, Ernesto Quesada, Horacio Quiroga, Baldomero Sanín Cano, César Tiempo, Guillermo de la Torre, Pedro Verde Tello, Cándido Villalobos Domínguez, Álvaro Yunque, etc., y d) “cuadros” o funcionarios del Secretariado de la Sección Sudamericana de la IC, por ejemplo, Victorio Codovilla.

Glusberg, y algunas de las figuras de los cuatro grupos, y otras no mencionadas, se encargaron de reseñar los trabajos que Mariátegui publicó en vida (*La escena contemporánea* y los *Siete ensayos*) y que aparecieron en diferentes publicaciones argentinas: *Sagitario*, *Valoraciones* (ambas de la ciudad de La Plata), la *Revista de*

25 Carta de Waldo Frank a Samuel Glusberg. Original en Archivo Glusberg, en: Tarcus, Horacio, op. cit., p. 225.

Oriente, Nosotros, La Correspondencia Sudamericana, La vida literaria, Crítica y Claridad, entre otras.

La historia del recibimiento de Mariátegui en Argentina continúa después de su muerte con una etapa caracterizada por un silencio prolongado. En parte porque su figura resultará refractaria para el nacionalismo populista y para la izquierda dogmática y europeizante. En los años 30 y 40, además de Glusberg (quien ya utilizaba el pseudónimo de Enrique Espinoza), hombres como Antonio Gallo (c.1913-c.1990), otro de los precursores del trotskismo en Argentina, y Tristán Maroff (seudónimo de Gustavo Navarro, 1898-1979), un exiliado boliviano, también cercano al trotskismo, se encargarán de difundir la obra de Mariátegui, siempre en publicaciones de modesta tirada y circulación restringida. También por esos años, Glusberg concibió el proyecto de crear un “Centro de Amigos de José Carlos Mariátegui”, siguiendo el modelo del John Reed Club de Nueva York, pero la idea no prosperó. En la década del 50, el escritor Dardo Cúneo dará a luz algunos textos sobre Mariátegui.

Para la nueva izquierda de los años 60 y 70, Mariátegui no será precisamente una figura emblemática y no se fomentará la difusión de su obra, por lo menos no en forma sistemática. Por otra parte, la herencia de Mariátegui no era completamente utilizable a la hora de fundamentar la ruptura con la vieja izquierda. Si bien la nueva izquierda rompió con el reformismo de la izquierda tradicional, y al asumir el guevarismo planteó la “actualidad de la revolución” y su carácter socialista y antiimperialista (retomando una de las principales tesis políticas mariateguianas), en muchos otros aspectos reprodujo motivos nodales de la vieja izquierda y algunas de las taras del nacionalismo populista. En los años 70, la revista *Crisis*, en el marco de una colección dirigida por Rogelio García Lupo, publicó la compilación *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, con textos de Armando Bazán, Carlos Manuel Cox, Luis Heysen, Manfred Kossok, Antonio Melis, Robert Paris, S. Semionov y A. Shugovski, Manuel Seoane, Jorge Núñez Valdivia, entre otros (muchos de estos textos reaparecen en la compilación de José Aricó, de 1980). También se incluye un texto de Jorge Abelardo Ramos, representante de la

“izquierda nacional”, que si bien había influido ideológicamente en la nueva izquierda, se distanciaba de ella en lo político, fundamentalmente en torno a la cuestión de la lucha armada. En manos de esta corriente, y sobre todo en las de Ramos, Mariátegui será invocado como impulsor de la unidad de Nuestra América sin profundizar demasiado en otros aspectos de su obra, y su pensamiento será presentado a través del filtro de la “Revolución peruana” encabezada por el general Juan Velazco Alvarado (1910-1977).

Años más tarde, en un contexto de reflujo para las clases subalternas y sus organizaciones y en el marco de la etapa de los estudios mariateguianos inaugurada por el congreso de Sinaloa, la recepción de Mariátegui en Argentina se expresará en la producción de los trabajos más sistemáticos, pero también limitados a públicos especializados y círculos académicos.

En el centenario de su nacimiento, en 1994, se renueva el interés por Mariátegui y a partir de allí se publican algunas producciones, libros y artículos, en la mayoría de los casos con perfiles similares a los anteriores, pero ya es perceptible un interés que es más político que académico, más práctico que especulativo. El cuestionamiento parejo al antiguo régimen emancipatorio (izquierda tradicional, nacionalismo populista) y a las estrategias posmodernas, el resurgir de las organizaciones y movimientos populares en distintas regiones de Nuestra América, en particular los movimientos campesinos-indígenas, nos reinstalaron a Mariátegui. La poesía de la utopía comenzó a recuperar terreno frente al posibilismo antirromántico que solo sabía atenerse a la prosa de los hechos.

Por eso queremos destacar el carácter de la recepción que nos involucra en forma directa y de la que intentamos dar cuenta: la recepción de Mariátegui en los movimientos sociales y en espacios de militancia popular; una recepción “desde abajo” que pone a Mariátegui a dialogar con trabajadores, campesinos, estudiantes; una recepción que además pretende alguna sistematicidad y exige una tarea de difusión.

Una operación de lo más vanidosa e improductiva consiste en abordar la obra de Mariátegui con el afán de detectar la utilización “correcta” del marxismo-leninismo. La operación, inspirada en el

fetichismo de la ciencia —ese fetichismo que actúa solo cuando la conciencia revolucionaria flaquea, al decir de Maurice Merleau Ponty— se contradice de plano con la propia concepción mariateguiana: el marxismo es praxis de emancipación, no de dominación y control.

En el fondo confiamos en que solo una praxis popular contra-hegemónica y un trabajo de reelaboración permanente de la teoría revolucionaria, nos permitirán recuperar al Mariátegui más certero, o si se quiere, al Mariátegui más contemporáneo y compañero. Se trata de actualizar una fuente primordial de la cultura y la tradición revolucionarias de Nuestra América y dejar en claro que “de allí venimos”.

También queremos liberar a Mariátegui de los prolijos armonizadores de citas y del pensamiento muerto de una clase sin utopía y sin épica. La fidelidad (estratégica) a Mariátegui nos impone un rechazo a los moldes académicos, a la racionalidad objetivista, a la inteligencia fatalista que se somete mansa a la brutalidad de los acontecimientos, a los codificadores del pensamiento y a los intelectuales recitadores de soliloquios.

Como ha sucedido en otras circunstancias durante el siglo XX, después del olvido y el silencio en torno a su figura, Mariátegui es reintroducido en el debate teórico y político por obra y gracia de las luchas populares, en razón de un resurgir de los pueblos. Ocurre que, en Nuestra América, toda experiencia, movimiento u organización que asuma horizontes de emancipación debe recalar ineludiblemente en la estación mariateguiana. Por cierto, en algunos aspectos debe partir de ella. Roberto Fernández Retamar decía: “Mariátegui no está al final de una etapa: está —y de aquí su vigencia— en la instancia fundadora de un proceso que no ha terminado”²⁶.

26 Fernández Retamar, Roberto, “Mariátegui en el pensamiento actual de Nuestra América” en *Anuario Mariateguiano*, op. cit., p. 241.

IV. Un centro de gravedad: los “elementos de socialismo práctico”

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

La Revolución Bolivariana de Venezuela, en general, y el presidente Hugo Chávez Frías, en particular, se han encargado de instalar la consigna del Socialismo del Siglo XXI. Chávez habló por primera vez del socialismo del siglo XXI en el Foro de Porto Alegre, en el año 2005. Modesto Emilio Guerrero ha planteado, con mucha razón, que le debemos a Chávez el favor de haber puesto “de moda” a muchos autores marxistas (Rosa Luxemburgo y Gramsci, entre otros) y sobre todo de reposicionar conceptos que venían relegados tales como revolución, socialismo, latinoamericanismo, anti-imperialismo²⁷. Consideramos que la Revolución bolivariana, un proceso aún abierto, está lejos de proporcionarnos un método o un patrón de revolución socialista. Pero sin lugar a dudas, al experimento venezolano y a su referente más visible les cabe el innegable mérito de plantear, pase lo que pase, la posibilidad de rediscutir el proyecto socialista en Nuestra América. Y no nos parece casual que esta iniciativa haya partido del nacionalismo radical.

En mismo sentido cabe preguntarse: ¿en qué aspectos se puede relacionar el pensamiento de Mariátegui con las experiencias de las organizaciones populares y los movimientos sociales de Argentina

27 Guerrero, Modesto Emilio: “Gramsci, América Latina y Chávez”, en: www.gramsciangentina.blogspot.com.

y Nuestra América? ¿Cuál es el aporte de Mariátegui a las actuales reflexiones sobre el poder popular y las construcciones populares que se reconocen en esa noción?

Tratando de dar un paso mínimo e inicial en pos de la dilucidación de estos interrogantes, nos detendremos en un concepto desplegado por Mariátegui en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) y en otros trabajos. Se trata de un concepto que consideramos una encrucijada privilegiada, un punto nuclear atravesado por múltiples coordenadas, un “ensamblador orgánico” de los tópicos más característicos de su pensamiento, más precisamente aquellos relacionados con su concepción del socialismo, el marxismo, el indigenismo, la tradición, la cultura, el partido, el mito, etc. Nos referimos al concepto de “elementos de socialismo práctico” que designa la realidad actuante de la comunidad campesina-indígena y de sus históricos lazos sociales, sus hábitos de cooperación y sus modos de relacionarse los seres humanos entre sí y con la naturaleza (componentes societarios y relaciones radicalmente nuevas de intercambio metabólico en la sociedad y de la sociedad con la naturaleza). Una realidad que permitía una proyección ideal hacia el futuro pero que no dejaba de asumir la forma del mitológico retorno al pasado del Imperio incaico. Una repetición, un nuevo turno (o mita) para una existencia gozosa y plena. Un retorno que no es literal sino simbólico, porque Mariátegui se ubicará invariablemente en las antípodas de todo afán restaurativo. En su horizonte sobresale una nación integrada, moderna y socialista.

El mito incaico puede considerarse una versión de la leyenda de la edad de oro, compartida por varias culturas y varios pueblos. Arnold Hauser sostenía que esta leyenda se basaba en la idea de que alguna vez existió una sociedad sin injusticias y de buen vivir, pero destacaba que esa sociedad ideal encontraba sus raíces en la solidaridad tribal y familiar (o en los “elementos de socialismo práctico”) de las comunidades concretas²⁸.

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

Tal vez, todo Mariátegui se pueda resumir en la noción de elementos de socialismo práctico. Laten en ella el socialismo como camino, razón y fe, un camino dinámico, intelectual, sentimental, místico y práctico; el optimismo de la acción, la fuerza creadora, en fin, el trabajo preparatorio de la herejía. Lo más importante es que esa noción está hoy más viva que nunca.

La noción de elementos de socialismo práctico también agrupa las denominadas “desmesuras” de Mariátegui. Por cierto, estas desmesuras que muchos ven como efecto de las limitaciones de su marxismo, serán consideradas por nosotros de modo antitético, es decir, creemos que esas desmesuras son precisamente el soporte del marxismo de Nuestra América. Porque indefectiblemente, todo aquello que termina siendo asumido como propio y auténtico, más allá de la procedencia de sus insumos básicos, es siempre resultado de un exceso, de algo que se desbordó. Lo propio-auténtico, es reacio a los formatos minimalistas, se revela contra todo aquello que alguna vez fue instituido como lógico, correcto, normal. No encaja en ninguna escala ni diagrama. No se puede comprender a Mariátegui y justipreciar los alcances de su “giro”, si en sus desmesuras se ven meras limitaciones. Es más, creemos que sin esas desmesuras no podrían existir actos creativos.

CAPÍTULO 2

NO VIOLENTAR LA REALIDAD, ARTIFICIOS NO

Habrían sido una raza gozosa; los puso Dios como a la primera pareja humana en el jardín. Pero cuatrocientos años como esclavos les han desteñido la misma gloria de su sol y de sus frutas; les han hecho dura la arcilla de sus caminos, que es suave, sin embargo, como pulpas derramadas.

GABRIELA MISTRAL

El concepto de elementos de socialismo práctico aparece en la obra más emblemática de Mariátegui, los *Siete ensayos*. Se presenta en el marco de las críticas que este realiza a la reforma agraria burguesa, basada en la expropiación y fraccionamiento de los latifundios y la consiguiente creación de una capa de medianos y pequeños propietarios.

Mariátegui, que insistió en la peculiaridad del problema agrario peruano, decía: “Congruentemente con mi posición ideológica, yo pienso que la hora de ensayar en el Perú el método liberal, la fórmula individualista, ha pasado ya. Dejando aparte las razones doctrinales, considero fundamentalmente este factor incontestable y concreto que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas” (SE, p. 48).

Además de los *Siete ensayos*, esta idea asoma más o menos explícita en los siguientes trabajos:

En “Principios de política agraria nacional”, un artículo publicado en la revista *Mundial*, en julio de 1927, donde Mariátegui afirma: “En contraste con la política formalmente liberal y prácticamente gamonalista de nuestra primera centuria, una nueva política agraria tiene que tender, ante todo, al fomento y protección de la ‘comunidad’ indígena. El ‘ayllu’, célula del estado incaico, sobreviviente hasta ahora, a pesar de los ataques de la feudalidad y el gamonalismo, acusa aún vitalidad bastante para convertirse, gradualmente, en la célula de un Estado socialista moderno” (PP, pp. 109-110).

En “El problema agrario”, un artículo publicado en la revista *La Sierra*, en febrero de 1927. Aquí Mariátegui destaca lo distintivo del programa agrario peruano, una especificidad que lo llevaba a rechazar las visiones y las soluciones más reputadas de su tiempo. Dice: “Hay que contar con un factor concreto que le da al problema agrario peruano un carácter peculiar: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas. Para el socialismo peruano este factor tiene que ser fundamental” (IyP, p. 277).

En “El porvenir de las cooperativas”, un artículo publicado en *Mundial* y en *Amauta* en marzo de 1928. En este caso Mariátegui señala que: “las comunidades indígenas reúnen la mayor cantidad posible de aptitudes morales y materiales para transformarse en cooperativas de producción y consumo. Castro Pozo, ha estudiado con acierto, esta capacidad de la ‘comunidades’, en las cuales reside indudablemente, contra el interesado escepticismo de algunos, un elemento activo y vital de realizaciones socialistas” (IyP, p. 196).

En los “Principios programáticos del Partido Socialista” que, en realidad, más que un artículo, es un “esquema para un programa” que el Comité Organizador del partido le encarga a Mariátegui en octubre de 1928²⁹. En su punto 6º plantea: “El socialismo encuentra lo mismo en la subsistencia de las comunidades que en las grandes

29 El texto se reproduce en: Martínez de la Torre, Ricardo, *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú*, Tomo II, Lima, Empresa Editora Peruana, 1948, pp. 398-402.

empresas agrícolas, los elementos de una solución socialista de la cuestión agraria” (IyP, p. 161).

En “El problema de las razas en América Latina”, uno de los documentos presentados en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana de Buenos Aires, en junio de 1929, y que constituyó un aguijón para la polémica con la IC. En este documento se afirma: “Las ‘comunidades’ que han demostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan en el Perú un *factor natural de socialización de la tierra*. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación...” [itálicas nuestras] (IyP, pp. 42-43 y 81). En el mismo documento se recupera el punto de vista de Luis Guilaíne, prescindible escritor que destacaba la “propensión atávica” a la propaganda bolchevique y al comunismo de las masas indígenas de Perú (IyP, pp. 48 y 49). Como tal, esa “propensión atávica” proviene *illegitimo tempore*, mucho antes de la organización del Imperio incaico de los quechuas y delineó un régimen de “comunismo agrario” (IyP, p. 62). En esta línea el documento finaliza con una propuesta para solucionar el problema de la tierra, por lo menos en la región serrana: “La adjudicación a las ‘comunidades’ de la tierra de los latifundios” (IyP, p. 82).

Para Mariátegui estos elementos, nacidos naturalmente de la tierra y la gente peruanas (y andinas en general) en tiempos preincaicos, se desarrollaron, junto a una economía que se desenvolvía “espontánea y libremente”, hasta la conquista española (“El hecho económico en la historia peruana”, en PP, p. 59 y en SE, p. 15). Lo que significa que estos elementos no fueron eliminados o afectados por los incas, que estos no alteraron ese estado natural; por el contrario, según Mariátegui, lo potenciaron: “El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente en fines sociales” (SE, p. 15). Desde su punto de vista, estos elementos garantizaron la subsistencia y el crecimiento de la población. En el marco del Imperio incaico, las comunidades fueron las células de un Estado “dinámico”, que generaba bienestar para sus miembros.

Esta postura, que ubica a Mariátegui en la línea de los sostenedores de la tesis del “comunismo incaico”, tuvo en González

Prada una de sus figuras intelectuales precursoras y señeras, sin contar, claro está, al Inca Garcilaso de la Vega (1539- 1616), el autor de *La florinda del Inca*, los *Comentarios reales* y la *Historia general del Perú*. Pero antes y después de González Prada, otros escritores incursionaron en la temática. Por ejemplo: la novela *Aves sin nido*, de Clorinda Mato de Turner (1854-1909), especie de Mrs. Harriet Beecher Stowe sudamericana que denuncia la función embrutecedora de curas y terratenientes, es del año 1888; *Azucenas Quechuas*, de Adolfo Vienrich (1867-1908) es de 1905; los *Cuentos andinos*, de Enrique Lopez Albújar (1872-1966) son de 1920 y su novela *Matalache* es de 1928; *Los hijos del sol*, unos “cuentos incaicos” de Abraham Valdelomar son de 1921. En una línea que asume la tesis del comunismo incaico pero desde un punto de vista crítico que parte de una matriz liberal clásica, se destaca la novela de Augusto Aguirre Morales (1888-1957), *El pueblo del sol*, que se publicó en 1924 y 1927. Entre fines del siglo XIX y hasta 1930, el interés por la temática incaica también se reflejará en el teatro y en la música.

Se ha identificado en el Perú una generación intelectual marcada a fuego por el indigenismo. Mas allá de sus diferencias, participaron de la misma, desde el ámbito limeño: Raúl Porras Barrenechea, Jorge Basadre (1903-1980), Víctor Raúl Haya de la Torre, Jorge Guillermo Leguía, y José Carlos Mariátegui. Desde Cusco, hicieron su aporte José Uriel García y Luis Valcárcel; desde Puno, Emilio Romero y desde Piura, Hildebrando Castro Pozo.

A la producción historiográfica, antropológica, literaria y musical debemos sumarle la prédica en defensa de los indios del anarco sindicalismo. La impronta indigenista contribuirá a que la tradición ácrata peruana derive hacia formas superadoras del anarquismo que dejará de ser concebido como la ultraizquierda del liberalismo, para asumir una compatibilidad con formatos afines al socialismo libertario.

Por supuesto, debemos tener presente la labor de la Asociación Pro-Indígena, creada en 1909 y dirigida por Pedro Zulen, la del Comité Central Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo creada en 1919 y, sobre todo, el desarrollo de un ciclo de luchas campesinas-indígenas entre las que se destacan el movimiento del Amauta

Atusparia y Uschu Pedro de 1885, el levantamiento de Rumi Maqui (Teodomiro Gutiérrez Cuevas), en Puno, en el año 1915 y las sublevaciones de La Mar y Huanacán, en 1923. Cabe consignar que todos estos movimientos retomaban la línea de la restauración del Tahuantinsuyo de la revolución de Tupac Amaru II.

Este panorama fue avistado tempranamente por Mariátegui. En el artículo “Minuto solemne”, publicado en el diario *El Tiempo*, en abril de 1917, identificaba un “renacimiento peruano” (Antología, p. 77). En el artículo “Hacia el estudio de los problemas peruanos”, publicado en *Mundial*, en julio de 1925 sostenía: “El peruano de hoy se muestra más atento a la propia gente y a la propia historia que el peruano de ayer” (PP, p. 50). Reafirmará estas opiniones años más tarde, en el Prefacio a *El Amauta Atusparia* de Ernesto Reyna (Ediciones Amauta, Lima, 1930). Mariátegui fue consciente de que le tocó vivir una época caracterizada por el “interés por acontecimientos antes ignorados o desdeñados” (IyP, p. 184). Sin dudas, era una época más que propicia para los redescubrimientos y los desencubrimientos.

Por supuesto, la hipótesis del comunismo incaico también fue asumida por Haya de la Torre. Al igual que Mariátegui, sostenía que la conquista española no destruyó los sistemas de asociación y producción autónomos: “la conquista trae un nuevo sistema pero no puede acabar con el sistema anterior”³⁰. Haya la Torre decía: “Desde el sur de Colombia hasta el norte argentino queda la huella étnico-social del Imperio incaico. Aquella vasta zona occidental de Sudamérica característicamente agraria, ha conservado los restos del primitivo socialismo del antiguo imperio peruano [...] Lo característico del Imperio de los incas radica en que el comunismo primitivo deviene sistema económico y político. El sistema incásico no se afirma en la propiedad privada. El comunismo primitivo es elevado a una categoría superior, sistematizado, engrandecido, puesto a tono con la época y teocratizado, pero conserva su esencia

30 Haya de la Torre, Víctor Raúl, *El antiimperialismo y el APRA*, Santiago de Chile, Ercilla, 1936, pp. 170, 172 y 173.

comunista....”³¹. Así, Haya de la Torre identificaba dos aspectos del comunismo incaico: en primer lugar, todo aquello que hace al comunismo primitivo propiamente dicho, y en segundo término la organización, por parte de los incas, de ese comunismo ancestral en un sistema económico y político más amplio. Asimismo, Haya de la Torre vio en la Revolución mexicana la oposición de las formas comunales al “feudalismo” impuesto por los españoles, expresada en la contradicción entre el callpulli (similar al ayllu) y el latifundio.

Pero la tesis del “comunismo incaico” no condujo a Mariátegui, al igual que a algunos de sus predecesores y a muchos de sus contemporáneos, a una idealización ingenua del incanato, a la formulación de restauraciones utópicas, a la reivindicación de sistemas despótico-tributarios, al misticismo social o al idilio aldeano típico de algunas expresiones del romanticismo³². A diferencia del escritor francés Marcel Proust (1871-1922), Mariátegui no pretendió resucitar un paraíso perdido conquistando el tiempo pasado. No es correcto atribuirle proyecciones apriorísticas y una tendencia a la hipóstasis de una forma de organización social antigua.

La tesis del comunismo incaico tampoco lo transportó al folklore apolítico o ambiguo que erigía en programa la lana de vicuña y el huayno o la papa amarilla y el maíz amiláceo del Urubamba. Mariátegui mantuvo prudente distancia de la “incapolítica” que, al igual que la “gauchipolítica” argentina, configuró una retórica y unos rituales huecos que dieron sustento a los anhelos desarrollistas de las burguesías domésticas y a sus intelectuales. Lejos de toda

31 Haya de la Torre, op. cit., pp. 177 y 178.

32 Ver el caso del mencionado escritor y militante político trotskista boliviano Gustavo Navarro, conocido con el seudónimo de Tristan Maroff, que reivindicaba las formas sociales y políticas de los incas como paradigma revolucionario, y proponía una revolución socialista inspirada en los incas. Actualmente podemos encontrar este tipo de planteos las versiones más xenófobas y sectarias del indianismo, emparentadas con el exclusivismo indígena y el fundamentalismo étnico. Claudio Katz ha señalado que este tipo de proyectos “tiende a recrear formas obsoletas de economía de subsistencia y segrega a los explotados no indígenas”. Ver: Katz, Claudio, *Las disyuntivas de la izquierda en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Luxemburg, 2008, pp. 24-25.

maniobra superficial, Mariátegui rehabilitó la tradición mientras que, en forma paralela, mostró su adhesión y hasta cierto encandilamiento con ribetes futuristas frente a las manifestaciones de la modernidad más peculiares de su tiempo: el automóvil, el avión, el cine, la urbe. En distintos pasajes de su obra, el Amauta se dedicó a echar luz sobre este asunto y no corresponde encarecer deliberadamente la trama antimoderna del indigenismo de Mariátegui tal como lo han propuesto varios autores.

Mariátegui admira la vida moderna y creadora, se fascina por la vivencia de la simultaneidad y las interconexiones visibles e invisibles de las cosas y los procesos. Tiene infinita confianza en el futuro. Lo seducen las máquinas, la jactancia operativa y la eficacia, igual que a los bolcheviques. Pero ocurre que Mariátegui, a diferencia de otros modernos, no se siente desligado del pasado. Vive la modernidad sin el lastre de la discontinuidad. Lo que no soporta de la modernidad es la hipertrofia de la apetencia de lucro, la fuerza centrífuga y disociadora de la sociedad capitalista que produce formas atomizadas de sociabilidad y la consiguiente falta de solidaridad; sobre todo no tolera su “irreligiosidad”. En carta a Samuel Glusberg del 10 de enero de 1928, Mariátegui afirma: “Hago a mi modo la defensa de Occidente: denunciando el empeño conservador de identificar la civilización occidental con el capitalismo y el de reducir la Revolución rusa, engendrada por el marxismo, a un fenómeno de barbarie oriental...” (Correspondencia, T. II, pp. 330-332).

Antonio Melis establece una diferencia nítida del punto de vista de Mariátegui, tanto en relación al humanitarismo de la Asociación Pro-indígena como respecto del milenarismo nietzscheano y spengleriano de Valcárcel. Tengamos en cuenta que este último repudiaba de plano la civilización occidental y Mariátegui no. En “El rostro y el alma del Tahuantinsuyu”, publicado en *Mundial* en septiembre de 1925, planteará que la civilización occidental no estaba tan agotada ni tan pútrida como Valcárcel suponía (PP, p. 66). En torno a este asunto Melis ha señalado que lo central es que la adhesión de Mariátegui a las manifestaciones de la modernidad

“no implicaban una actitud acrítica hacia la misma”³³. Mariátegui propone una aceptación crítica de la modernidad y una reivindicación de lo tradicional que desecha toda clave antimoderna y restaurativa. Ese es su punto de partida, el que le permitirá pensar en caminos específicos, en incorporaciones permanentes, en fusiones variadas o en mestizajes.

En el artículo “Nacionalismo y vanguardismo”, publicado en *Mundial* en dos partes, en noviembre y diciembre de 1925, Mariátegui plantea que la “reivindicación capital de nuestro vanguardismo es la reivindicación del indio” y que el indigenismo de la vanguardia “no es una especulación literaria ni un pasatiempo romántico. No es un indigenismo que, como muchos otros, se resuelve y se agota en una inocua apología del Imperio de los Incas y de sus faustos. Los indigenistas revolucionarios, en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy” (PP, p. 72 y 74).

En el artículo “La nueva cruzada Pro-Indígena”, publicado en el *Boletín de Defensa Indígena* de la revista *Amauta*, en enero de 1927, planteaba: “La levadura de las nuevas reivindicaciones indigenistas es la idea socialista, no como la hemos heredado instintivamente del extinto inkario, sino como la hemos aprendido de la civilización occidental, en cuya ciencia y en cuya técnica, solo romanticismos utopistas pueden dejar de ver adquisiciones irrenunciables y magníficas del hombre moderno” (IyP, p. 167).

Asimismo, en el citado punto 6° de los “Principios programáticos del Partido Socialista”, profundiza en este tópico: “...el estímulo que se preste al libre resurgimiento del pueblo indígena, a la manifestación creadora de su fuerza y espíritu nativos, no significa en lo absoluto una romántica y antihistórica tendencia de reconstrucción o resurrección del socialismo incaico, que correspondió a condiciones históricas completamente superadas, y del cual solo quedan, como factor aprovechable dentro de una técnica de

33 Melis, Antonio: “Tradición y modernidad en el pensamiento de Mariátegui”, en *Anuario Mariáteguiano*, op. cit., p. 75.

producción perfectamente científica, los hábitos de cooperación y socialismo de los campesinos indígenas...” (IyP, 161).

Del mismo modo insiste en despejar cualquier malentendido sobre el tema cuando, en el “Prefacio” a *El Amauta Atusparia*, señala las limitaciones de la insurrección campesina de 1885 (encabezada por Atusparia y Ushcu Pedro). Para Mariátegui, la causa principal de la derrota estaba relacionada con un programa basado en el retorno romántico al Imperio incaico. Un programa que Mariátegui juzgaba tan viejo y anacrónico como el parque bélico de los insurrectos (IyP, p. 184-185).

En los *Siete ensayos* dice: “Está, pues, esclarecido que de la civilización incaica, más que lo que ha muerto, nos preocupa lo que ha quedado. El problema de nuestro tiempo no está en saber cómo *ha sido* el Perú. Está, más bien, en saber cómo *es* el Perú. El pasado nos interesa en la medida en que puede servirnos para explicarnos el presente. Las generaciones constructivas sienten el pasado como una raíz, como una causa. Jamás lo sienten como un programa...” [itálicas en original] (SE, p. 307).

Finalmente, en las notas de los *Siete ensayos*, correspondientes al “Problema de la Tierra”, Mariátegui sostiene: “No creo en la obra taumatúrgica de los incas. Juzgo evidente su capacidad política; pero no menos evidente que su obra consistió en construir el imperio con los materiales humanos y los elementos morales allegados por los siglos. El ayllu —la comunidad— fue la célula del Imperio. Los incas hicieron la unidad, inventaron el Imperio; pero no crearon la célula. El Estado jurídico organizado por los incas reprodujo, sin duda, el Estado natural preexistente. Los incas no violentaron nada” (SE, p. 328).

Sin dudas, para comprender acabadamente a Mariátegui es inexcusable reconocer que muchas de sus afirmaciones respecto de esta cuestión poseen un rigor que es del orden de lo simbólico más que de lo histórico y parten de un reconocimiento del pasado incaico “como raíz y no como programa”. Es decir, hay que atender a las alegorizaciones en sus diferentes sentidos, en particular el de las “anagogías” que superan las interpretaciones literales (van más allá de las simples relaciones de semejanza entre cosas distintas, o

sea, de las “analogías”). En efecto, si bien se puede afirmar que los incas sistematizaron y generalizaron las técnicas y las instituciones solidarias preexistentes y garantizaron cierto “bienestar material” que llevó a ignorar el “problema de Malthus”, también explotaron política, religiosa y patriarcalmente el plustrabajo de las comunidades, o sea, capturaron los frutos de la cooperación.

Se nos excusará una digresión historiográfica. No ensayamos aquí una caracterización histórica del régimen incaico o sobre las formaciones económicas precapitalistas, no damos cuenta de los extensos e interesantísimos debates al respecto, porque creemos que no corresponde a los fines más acotados de este trabajo. Pero un artículo de Sebastián J. Rodríguez da cuenta de estos debates y los compendia con tanta claridad y sentido crítico que nos resulta imposible sustraernos a tan útil aporte. Rodríguez sostiene lo siguiente: “Hacia fines de la década del setenta, desde las más diversas disciplinas, muchos historiadores, antropólogos, economistas, y otros científicos sociales se abocaron a la tarea de desentrañar cómo se había organizado la producción material en la zona de los Andes, a partir de la expansión incaica. Desde la academia peruana, autores como el arqueólogo Luis Lumbreras, los economistas Carlos Núñez Anavitarte y Virgilio Roel, el también arqueólogo y etnohistoriador Luis Eduardo Valcárcel; renombrados autores europeos como Maurice Godelier, John Murra y Jürgen Golte, o el argentino, luego nacionalizado chileno, Luis Vitale, se trenzaron en una polémica de similares características que la que hemos relatado y comentado en estas páginas. Los tópicos sobre los que giró aquel debate, fueron básicamente análogos a los que vertebraron la cuestión años antes sobre el período colonial. En un intento por percibir el desenvolvimiento de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, como base para entender el desarrollo de las últimas fases de la sociedad antigua del Perú, las hipótesis discurrieron entre la aplicación de conceptos propios del marxismo europeo y nuevas definiciones surgidas del análisis de las particularidades del Imperio incaico. Así, las categorías que marcaron la controversia fueron las de ‘modo de producción

aldeano o comunismo primitivo' — tesis ya defendida por Mariátegui en 1928, en su memorable revista *Amauta*—, 'esclavismo', 'socialismo', 'social imperialismo', 'modo de producción asiático', 'feudalismo temprano', y claro, como no podía estar ausente, también se pensó en un 'modo de producción andino o incaico' ..."³⁴.

Aunque Mariátegui aclara que en los marcos del imperio incaico se desarrolló un alto sentido del deber social y que el trabajo colectivo y el esfuerzo común se emplearon fructuosamente en fines sociales (SE, p. 15), sin dudas existe una contradicción entre las comunidades y un sistema que se aprovechó de ellas. La comunidad no dejó de ser violentada por el Imperio y cuesta pensar en una transformación recíproca que haya beneficiado a las primeras.

Pero Mariátegui busca construir un arquetipo y una herramienta eficaz para desmitificar al capitalismo. En un plano menos evidente, en una dimensión menos atendida y comprendida, contrapone una civilización basada en una cultura propia, un espíritu colectivista, una cosmovisión intersubjetiva y un mito vital, a otra basada en una cultura ajena, opresiva y sostenida por fetiches lóbregos. Incluso podemos afirmar que deduce de los incas un modelo de eficacia

34 Rodríguez, Sebastián J.: "Modos de Producción en América Latina: anatomía de un debate en el espejo de la academia contemporánea" en: *Periferias*, revista de Ciencias Sociales, año 11, N° 15, segundo semestre 2007, pp. 82 y 83. El autor remite a la siguiente bibliografía: Núñez Anavitarte, C., "Teoría del desarrollo incásico"; Lumbreras, L. G., "Organización y economía inca"; Choy, E., "Desarrollo del pensamiento especulativo en la sociedad esclavista de los incas"; Arze, J. A., ¿Fue socialista o comunista el Imperio inkaico?"; Valcárcel, L. E., "El Estado inca"; Baudin, L., "Una cáfila de hombres felices"; Nachtigall, H., "El Estado estamental de los incas peruanos"; Roel, V., "El modo de producción inca"; Murra, J., "En torno a la estructura política de los inka"; Vitale, L., "El Imperio incaico: una sociedad de transición"; Olivera, M. y Nahmad, S., "el modo de producción asiático en las culturas mexicana e inca"; Godelier, M., "El concepto de formación económica y social: el ejemplo de los incas"; Golte, J., "La economía del Estado inca y la noción de modo de producción asiático"; Espinoza Soriano, W., "El trabajo de los yanayacos en las tierras del Inca"; Espinoza Soriano, W., "Dos casos de señorialismo feudal en el Imperio Inca"; Espinoza Soriano, W., "Los productores indirectos del Imperio Inca", todos en: Espinoza Soriano, Waldemar (comp.), *Los modos de producción en el imperio de los incas*, Lima, Amaru, 1989.

organizativa y tecnológica a actualizar, dado que, a diferencia del capitalismo, los incas desarrollaron la técnica combinada con un proceso social de producción que no lastimó lo que Marx consideraba los “manantiales” de la riqueza: la tierra y el trabajador.

De todos modos, Mariátegui pone el acento en el ayllu más que en el Estado inca y en el supuesto régimen de “socialismo de Estado”. En torno a este tópico recurre el relativismo histórico. Cuestiona las visiones que parten de apriorismos liberales cuando se trata de analizar el imperio de los incas. Los críticos de la tesis del “comunismo incaico” (Víctor Andrés Belaúnde³⁵ y Louis Baudin³⁶, además de Aguirre Morales) solo ven opresión y esclavitud generalizada; según Paris, Mariátegui “destaca plenamente, [...] hasta qué punto, *en ausencia de otras instituciones*, esta especie de esclavitud generalizada pudo constituir, para los indios, la única forma de libertad posible. Si el indio —destaca Mariátegui respondiendo por anticipado una objeción de Baudin— no se convirtió al individualismo después de cien años de régimen republicano, no es, como lo pretenden sus adversarios, por sea ‘refractario al progreso’...” [Itálicas en el original]. Paris recuerda, además, que en los *Siete ensayos* Mariátegui sostenía que “el indio no se ha sentido nunca menos libre que cuando se ha sentido solo”³⁷. A diferencia de la Colonia y la República, el Imperio incaico supo dar cuenta de ese espíritu colectivo.

Cabe destacar que para Mariátegui hubiera sido una solución fácil, y en sintonía con el sentido común de la izquierda y del nacionalismo radical de su tiempo, invocar el modo de producción asiático para justificar un Estado fuerte y liminar de la vía al socialismo. Pero ocurre que esta solicitud resultaba ajena a su estrategia

35 Belaúnde, Víctor Raúl: “En torno al último libro de Mariátegui”, en: Arico, José, op. cit., pp. 273-292.

36 Baudin, Louis, “Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana”, por José Carlos Mariátegui, Biblioteca Amauta, Lima, 1928, en: Arico, José, op. cit., pp. 256-257. Baudin también es autor de *L’Empire socialiste des inca* (*El Imperio socialista de los incas*), publicado en París, en 1928, del que existen varias ediciones en castellano.

37 Paris, Robert, *La formación ideológica de Mariátegui*, op. cit., 1981, p. 180.

simbólica y a su reservorio de metáforas y alegorías, básicamente, porque la posición de Mariátegui no era estatista. Los elementos de socialismo práctico, y no el Estado, aparecen como fundamento y matriz de la nueva sociedad, la sociedad autoemancipada.

La apelación al ayllu no es a-histórica, porque remite a los elementos que, aunque transformados, subsistieron y conservaron rasgos “socialistas” o “comunistas” que permiten el arraigo presente y futuro del socialismo. El énfasis está puesto en la “subsistencia”, ya que por sí misma habilita la adaptación, el avance y la modernización de la comunidad, es decir, permite identificar sus facultades para desempeñarse como soporte del socialismo. Mariátegui erige a la comunidad en un horizonte de identificación que se articula con lo nacional-popular. Entre el comunismo incaico y el proyecto socialista que defiende no solo se pueden encontrar naturalezas afines, consanguinidad, o semejanzas sustanciales, sino también elementos de mediación concretos: los rasgos económicos, sociales, políticos y culturales, los hábitos de cooperación y solidaridad, los factores naturales socializantes que subsisten en las comunidades.

Mariátegui como socialista, como revolucionario, se ve obligado a clarificar permanentemente los alcances y la exacta dimensión de su reivindicación de lo incaico (de su “manufactura simbólica”). Se ocupa de diferenciarse de aquellos que promovían restauraciones inviables, entre otras cosas porque consideraba que la predisposición folklórica e idealista alimentaba los prejuicios de los contendientes de más entidad como, por ejemplo, su viejo amigo César Falcón. Este, en una carta fechada en Londres el 28 de julio de 1926 le decía: “Tú estás incurriendo en el disparate de hablar del incaísmo e indianismo. Pero seguramente no has meditado diez minutos sobre ello. Si lo hubieras hecho te habrías dado cuenta del disparate. El incaísmo o indianismo no es otra cultura ni otra cosa, sino la barbarie clara y definida. Entre el instinto de Atahualpa, adorador del Sol, y los Evangelios del fraile Valverde no hubo dos filosofías, dos concepciones distintas de la vida, sino, sencillamente, treinta siglos de civilización [...] Somos, en suma, hispánicos y nada más. Si no lo fuéramos seríamos, entonces sí, incásicos. Pero

también zulús, centroafricanos, salvajes. Los indios actuales del Perú lo son poco menos...”³⁸.

Justamente junto a Falcón, Mariátegui había iniciado en 1918 el itinerario que lo condujo al socialismo. Es más, en un comienzo, Falcón asumió esa orientación con mayor determinación. Lo que demuestra, entre otras cosas, las limitaciones de ese socialismo inicial: una carga eurocéntrica y un volumen exclusivamente ético, o “espiritual”. Juntos, además, se embarcaron en la experiencia europea, pero el influjo de la misma fue dispar. ¿Cuánto pesa Italia en Mariátegui y España en Falcón a la hora de explicar el proceso de diferenciación? Sin duda mucho.

Lo concreto es que frente a la primera encrucijada, Mariátegui y Falcón tomaron rumbos diferentes que los alejaron cada vez más. El Amauta irá desprendiéndose del lastre eurocéntrico, reformulará la dimensión ética del socialismo asignándole un carácter práctico, pero sobre todo comenzará a pensar el socialismo como un proyecto inmanente al movimiento real.

Con el primer número de *Amauta* en sus manos —revista que le parece excesivamente “literaria”—, Falcón endurecerá sus posiciones. En carta fechada en Londres el 27 de octubre de 1927, le dice a Mariátegui: “yo no estoy de acuerdo ni quiero estarlo con la tendencia indigenista, o, mejor dicho, incaísta del periódico y muchísimo menos, con el artículo de Valcárcel. Este hombre, aparte de escribir con lamentable gusto, está mal del cráneo [...] Nosotros, tú, yo, los Pérez, Fernández, Trampolini o Smith o Mayer de nuestro grupo no somos quechuas ni nos parecemos a ellos, entre otras razones, porque entre nosotros y los quechuas hay, desgraciadamente, diez siglos de progreso humano....”³⁹.

38 Carta de César Falcón a José Carlos Mariátegui, Londres, 28 de julio de 1926, en: Melis, Antonio: “José Carlos Mariátegui y César Falcón: Episodios de una amistad conflictiva”, en: *Anuario Mariateguiano*, op. cit., pp. 15 y 16.

39 Carta de César Falcón a José Carlos Mariátegui, Londres, 27 de octubre de 1926, en: Melis, Antonio: “José Carlos Mariátegui y César Falcón: Episodios de una amistad conflictiva”, en: *Anuario Mariateguiano*, op. cit., p. 19.

Sin dudas, Mariátegui libró su combate principal contra aquellos que, como Falcón (o la izquierda en líneas generales), asumían posiciones científicas, iluministas, a-históricas y eurocéntricas; contra los que no lograban apartarse de las coordenadas impuestas por la racionalidad capitalista semicolonial y sus fetiches (el “progreso”, principalmente); contra los que se negaban a los mitos surgidos por simpatía con la realidad; contra los que rechazaban las fusiones y la realización simultánea (la síntesis o la simple experimentación paralela) de naturaleza y cultura, vida e intelecto, tradición y revolución. En esta lucha Mariátegui se cuidó de caer del otro lado.

Los pueblos originarios de Perú, en el marco de procesos milenarios, aprendieron a conocer y a domesticar (y no a dominar) la geografía andina, encontraron las respuestas (incluyendo las tecnologías) adecuadas a los desafíos que esta les imponía con su territorialidad discontinua, sus pisos ecológicos verticales, su diversidad productiva. Las relaciones sociales se fueron adaptando a los retos y necesidades. De esta realidad brota la metáfora, seductora para quien asume el socialismo como proyecto y utopía, de un sistema caracterizado por una relación original y superadora, en fin, dialéctica, entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas. Una relación histórica y real, y basada en las necesidades de los seres humanos concretos y no una relación a priori y abstracta basada en la primacía de las fuerzas productivas⁴⁰.

Cabe el contraste con el denominado “socialismo real” que no llegó a construir un sistema tecnológico cualitativamente distinto al del capitalismo y que aceptó, por ejemplo, los postulados de la “gestión científica” que venía en el paquete de la “neutralidad tecnológica”. Otra metáfora derivada de la anterior, la metáfora específicamente tecnológica del experimento incaico (acompañada de un balance de los efectos de su devastación sistemática a partir

40 Nótese que no estamos muy de acuerdo con los y las que, después de ingerir (o fumar, o aspirar) algún manual de marxismo, hablan de la correspondencia entre las instancias del modo de producción o de la futura armonía socialista entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

de la conquista), nos plantea que un nuevo paradigma emancipatorio indudablemente tendrá que plantearse la construcción de un sistema tecnológico cualitativamente diferente al del capitalismo y una economía humana arraigada en la sociedad.

La reivindicación del pasado incaico indirectamente propone un cuestionamiento a las formas absurdas, antisociales y antieconómicas, impuestas por el régimen colonial primero y luego por la modalidad específica del desarrollo capitalista (dependiente y neocolonial) en Perú. La carga simbólica y alegórica de la vindicación mariateguiana es evidente. Reclama la lucha contra el sistema de mercado autorregulado, contra los mecanismos impuestos por la motivación de la ganancia, contra las formas que hicieron de la naturaleza una mercancía y de la sociedad un apéndice del mercado. Expone una idea diferente del progreso, alternativa a la del capitalismo. Denuncia el desaprovechamiento de las potencialidades de Nuestra América. Mariátegui no está proponiendo la restauración de una organización social arcaica, en todo caso está sugiriendo la reformulación y la actualización de un modelo “societal”.

Los españoles primero, y los criollos después, arruinaron la organización unitaria, relativamente simétrica y centralizada de los incas y deterioraron severamente el ancestral tejido social basado en el principio de ausencia de inanición. Destruyeron andenerías, represas, acequias de infiltración, acueductos y canales de riego. Acabaron con los bosques y las especies retentivas de humedad. “Desestructuraron” las actividades agrícolas y la ganadería de camélidos dejando de lado la asociación de especies para optimizar las pasturas (alpacas-llamas, vicuñas-guanacos), para terminar reemplazándolos por ovinos y bovinos. Tergiversaron el sentido de instituciones solidarias como la mita. En fin, rompieron las alianzas pro-ecológicas y afectaron las enormes capacidades productivas de la región andina. El sistema económico dejó de ser función de la organización social. En un proceso histórico ininterrumpido, los seres humanos y la naturaleza comenzaron a ser tratados como mercancías y bienes producidos para la venta, medios para la producción de plusvalor. Es decir, comenzaron a ser destruidos.

Como venimos sosteniendo, Mariátegui no preconiza la restauración del Tahuantinsuyo, pero, al sostener que los incas “no violentaron nada”, propone una de las conjeturas más categóricas de los *Siete ensayos* y, posiblemente, una de las ideas más representativas y condensadoras de su pensamiento. El simbolismo es sutil. Su moción es indirecta, pero muy accesible la deducción. Su idea del socialismo es del mismo signo: un socialismo que “no violenta nada”⁴¹, que dé cuenta de las singularidades, que no sea el fruto de una imposición externa y compulsiva de una totalidad totalizante, de la normativización de la productividad política de las bases, del forzamiento de una totalización trascendente. Un socialismo —a diferencia del “socialismo real”— sin implantes forzosos y sin tergiversaciones de todo aquello que representa, en acto o en potencia, una praxis de poder popular. Un socialismo que ponga fin a la ruptura histórica generada por la conquista y profundizada por la República. Un socialismo que invierta el discurso de los opresores y sus representaciones del campesinado-indígena, que erradique definitivamente el prejuicio de su inferioridad intrínseca. Por lo tanto también podemos colegir que el socialismo para Mariátegui es praxis liberadora y no se condice con la gestión de un pueblo, una comunidad, etc., por parte de instituciones estatales.

Lo mismo cabe para el plano de las “superestructuras” —específicamente para la religión— concebidas por Mariátegui como “expresión” dinámica y no como reflejo estático. Mariátegui se encarga de destacar que la religión del Tahuantinsuyo no violentaba los sentimientos, ni los hábitos de los indios. Está lejos de sostener que en un modo de producción precapitalista la “superestructura” está contenida en el mismo, mientras que en el capitalismo

41 Esta idea no debe hacerse extensiva a otros aspectos. El socialismo (el legítimo, el radical) necesariamente deberá “violentar” muchas situaciones dado que afectará los intereses de las clases dominantes. En carta a Samuel Glusberg del 30 de abril de 1927, Mariátegui decía: “si la revolución exige violencia, autoridad, disciplina, estoy por la violencia, por la autoridad, por la disciplina. La acepto en bloque, con todos sus horrores, sin reservas cobardes”. En: Tarcus, Horacio, op. cit., p. 127.

está separada. Su visión totalizadora lo exime de ese tipo de conclusiones. Sí nos parece atinado plantear, a modo de hipótesis, que Mariátegui está diferenciando un sistema (una totalidad) caracterizado por sus formas orgánicas de existencia que no necesita de representaciones encubridoras, de ideologías y consignas “relativamente autónomas”, de otro sistema que sí las necesita y que se basa en formas atomizadas de existencia y en una formas de objetividad basadas en la “reificación”. De esta manera, mientras que en un sistema las instituciones humanas están ligadas a la naturaleza, a la tierra, al trabajo y a la vida, en el otro sistema, el proceso histórico las separa de sus soportes necesarios.

La inferencia se impone nuevamente: Mariátegui le adjudica una dimensión religiosa al socialismo, de hecho asumirá la política como filosofía y religión. Por supuesto, no concibe a la religión solo como dogmas, ritos y parafernalias, en fin con todo lo que González Prada identificaba como la “hipocresía de la religión”⁴², sino como lo que “relaciona” y une a los sujetos; es decir, lo que “religa”. En efecto, Mariátegui reconoce el carácter práctico de las ideologías. De este modo, también la herencia del cristianismo aparece inmanentizada⁴³. Así, el socialismo asume la condición de una fe profética y poética que le otorga sentido a la vida cotidiana, por lo tanto, puede prescindir de los credos preestablecidos y sobre todo de las “iglesias”.

En efecto, las preocupaciones de Mariátegui no son exclusivamente de orden metafísico, o en todo caso, podemos decir que

42 González Prada, Manuel: “La cuestión indígena”, *Los parias*, N° 20, Lima, diciembre de 1905, en Obras, tomo III, vol. 4, 1986, pp. 289-290. En: Arroyo Reyes, Carlos: “Manuel González Prada y la cuestión indígena”, en: *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, N° 91, Volumen 1, México, UNAM, enero-febrero 2002, p. 178.

43 En relación a la cuestión religiosa en Mariátegui, algunos autores han destacado la influencia de John Alexander Mackay (1889-1983), presbítero de la Iglesia libre de Escocia y fundador del Colegio Anglo-Peruano de Lima. Mackay habría influido sobre Mariátegui en diferentes aspectos: una visión ecuménica, la admiración por Miguel de Unamuno y la crítica pedagógica. Ver: Chanamé Orbe, Raúl: “La relación de Mariátegui con John Mackay”, en: *Anuario Mariateguiano*, op. cit., pp. 293-300.

Mariátegui “atiende” a ciertos requerimientos subjetivos (e incluso metafísicos) de la acción revolucionaria que para él, evidentemente, estaba distante de todo determinismo. El mito revolucionario no violenta al mito religioso, no lastima al ancestral colectivismo teocrático y a la utopía andina con su carga de mesianismo y milenarismo. Para Mariátegui el mito es constitutivo de la realidad “ontológica” de los seres humanos. Su apelación al mito no debe confundirse con la manipulación simbólica o la mera táctica, embrollo en el que se precipita la vieja izquierda cuando, con afanes de aggiornarse aunque sin librarse de sus peores manías dirigistas y manipuladoras, se toma el trabajo de considerarlo. En la vieja izquierda, aunque no exclusivamente, está presente la idea de que se puede y se deben usar las que consideran “formas” de algo ficticio, efímero y “bajo”, para contener y masificar los conceptos que son “verdaderos” y los valores que son “auténticos” pero elevados e inaccesibles a los simples.

El planteo de Mariátegui se opone a cualquier tipo de lectura a-histórica de la utopía andina y del mito. Por cierto, una lectura histórica de los mismos le permite pensar en sus afinidades con el socialismo. La lectura histórica de Mariátegui elude el plano de lo universal abstracto. De este modo puede entender que el socialismo, la utopía andina y el mito, entre otros aspectos, se encuentran en la fuerza profética que portan, en el poder de develar el sentido más recóndito del pasado, en la propuesta de un plano salvífico de la realidad (que además se entronca con prácticas bien definidas de la vida cotidiana), en una esperanza mesiánica dadora de sentido (pero que tiene arraigo concreto en el proceso histórico de los pueblos) y una perspectiva apocalíptica que no puede ser vivida como experiencia individual sino colectiva. Más concretamente: como experiencia colectiva de resistencia y lucha popular que, por otra parte, remite al sentido más recóndito de lo apocalíptico.

Socialismo, utopía andina y mito intervienen como denuncia del orden existente y anuncio del orden nuevo, emergen como sueño y deseo del seno mismo de una conflictividad histórica y se convierten ya no simplemente en fuerzas complementarias o

paralelas, sino en las dos caras de una misma moneda, en la encrucijada de la historia y la meta-historia.

Para Mariátegui, la conquista española acabó con el Imperio de los incas y, además, de haber frustrado el desenvolvimiento de la auténtica peruanidad, sentó las bases en la sierra de una economía que denominaba “feudal”. Más allá de la pertinencia del uso de la categoría “feudal” para caracterizar la realidad de Nuestra América, en particular la de Perú, en tiempos coloniales, más allá de las precisiones semánticas, es evidente que Mariátegui remite a un régimen económico-social que no logró mayores rendimientos que la economía precolonial y que además “desnaturalizó” a las comunidades a la vez que les permitió subsistir. Mariátegui confiaba no solo en el carácter “resistente” de las comunidades, también en sus potencialidades, que podían desarrollarse una vez liberadas del régimen de servidumbre que las sofocaba, en el marco de un sistema que no las violente, que las ampare, que las asista con tecnología, escuelas, hospitales, etc., verbigracia, el socialismo.

Pero para Mariátegui el “colonialismo”, mal que mal, instituyó algunas prácticas que amparaban la propiedad indígena y su organización comunal, en algunos casos, en forma deliberada, se buscó aprovechar el “comunismo indígena” (por cierto, algo que, con otros fines, también hicieron los incas). Como ejemplos esclarecedores, Mariátegui remite a las Leyes de Indias que junto con las encomiendas, las mitas y el pongaje, amparaban a la propiedad y la organización comunal. También destaca el caso de los jesuitas con sus misiones.

A partir del proceso de consolidación del mercado mundial capitalista, en la segunda mitad del siglo XIX, en muchas de las jóvenes naciones de Nuestra América los gobiernos sancionaron leyes tendientes a crear una clase de pequeños propietarios. Estas, en general, no afectaban a los terratenientes latifundistas (salvo el caso de la Iglesia católica, en México). La pequeña propiedad intentó establecerse a expensas de las comunidades campesinas. Directa o indirectamente y más temprano que tarde, las reformas terminaron auspiciando procesos de concentración de la propiedad. Tanto la colonia como la República desarrollaron mecanismos de

transferencia de excedente producido por las comunidades a la encomienda, a la hacienda, a la mina, al obraje, al ingenio. Además de núcleos donde extraer el excedente, las comunidades funcionaron como espacio de reproducción de la fuerza de trabajo⁴⁴.

La República en Perú, a su tiempo y en lo sustancial, no modificó esta situación. Invocando el liberalismo y reivindicando retóricamente una sociedad de pequeños propietarios, mucho más que al latifundio y al gamonalismo, lastimó a las comunidades. Dice 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. *No se transforma artificialmente a una sociedad...*” [itálicas nuestras]. Y más adelante agrega: “...el liberalismo formal de la legislación republicana no se ha mostrado activo sino frente a la ‘comunidad’ indígena. Puede decirse que el concepto de propiedad individual casi ha tenido una función antisocial en la República a causa de su conflicto con la subsistencia de la ‘comunidad’...”. (SE, p. 70 y 72).

De esta manera, la República no asistió a la parición de una verdadera burguesía nacional y ofreció el marco adecuado para la consolidación del capital monopólico extranjero (tanto o más voraz y saqueador que los conquistadores ibéricos) y del imperialismo que profundizó las deformidades y el atraso de Perú. A partir de la República, la formación social peruana se caracterizará por la articulación entre capital imperialista y “pre-capital”. Articulación que remite a un todo orgánico característico de las formaciones sociales periféricas y que es compatible con la noción de desarrollo desigual y combinado. Es decir, el desarrollo capitalista de Perú —nación

44 En muchos sitios de Nuestra América se pueden observar situaciones que no difieren demasiado. Por ejemplo, los terratenientes de la región de la denominada Media Luna boliviana (Santa Cruz, Beni, Pando, Tarija, etc.), tienen infinidad de motivos para oponerse a la reforma agraria y al desarrollo de una agricultura campesina diversificada. Uno de esos motivos, y no precisamente el menos importante, es que perderían el acceso a una fuente de mano de obra barata.

atrasada— asiste a la superposición de distintas fases del proceso histórico. Mariátegui piensa la realidad en términos de una totalidad donde las partes, los elementos y las fases se dan al mismo tiempo y se condicionan y determinan respecto al todo y respecto al ser. Piensa dialécticamente. De este modo plantea la “solidaridad” entre el sector capitalista dominado por los monopolios extranjeros que subordinaban al capital nacional a sus lógicas e intereses (un sector orientado al mercado internacional y nada interesado en el desarrollo del mercado interno) y el sector precapitalista cuya función en el marco de la totalidad sistémica era la de garantizar la reproducción de la fuerza de trabajo.

Mariátegui prefigura las críticas al “dualismo”. Las tesis dualistas planteaban que en Nuestra América el imperialismo escinde a nuestras sociedades y a nuestros sistemas económicos en dos modos de producción, en los términos de Haya de la Torre, en dos “ritmos” y dos “intensidades”: un sector nacional atrasado y un sector imperialista acelerado. Las concepciones de este tipo (que fueron compartidas por el estalinismo) justificaban proyectos políticos que tenían como eje central la progresiva nacionalización de la riqueza bajo un nuevo tipo de Estado⁴⁵.

Para Mariátegui lo arcaico y lo moderno en Nuestra América son el resultado del mismo proceso histórico, de la “mismidad dialéctica”. La “escisión” entre estos sectores de la economía, la sociedad, la política y la cultura, es solo aparente y superficial. Mariátegui identifica el modo específico de la combinación de los elementos disímiles que caracterizan el desarrollo del capitalismo en Perú y al modelo de acumulación semicolonial y periférico. Se anticipa, asimismo, a las visiones unitarias de la realidad desarrollo-subdesarrollo y a las explicaciones “conflictuales” y “neomarxistas” que percibirán, en las décadas del sesenta y el setenta, la totalidad multisocietaria.

El punto de vista de Mariátegui, más realista que ideológico, en contra de lo que se ha sugerido desde el nacionalismo populista, se contrapone a la ilusión evolucionista del desarrollo gradual

45 Haya de la Torre, Víctor Raúl, op. cit., pp. 28 y 29.

conducido por una burguesía nacionalista y progresista. Haya de la Torre, acabada personificación de estas posiciones, sostenía que: “la forma capitalista es paso necesario, período inevitable en el proceso de la civilización contemporánea”. De este modo, la abolición del capitalismo “no puede cumplirse sino donde el capitalismo ha llegado al punto cenital de su curva”, por lo tanto “no ha de ser, pues, en los países coloniales, semicoloniales, que recién viven su primera o sus primeras etapas capitalistas, donde el capitalismo pueda ser destruido”⁴⁶. La tarea que asume Haya de la Torre es la de impulsar el desarrollo de una burguesía nacional, autónoma y poderosa, con capacidad de “desplazar a las clases latifundistas”⁴⁷. Mariátegui entiende que la penetración del capital monopólico impulsaba un proceso ininterrumpido de desnacionalización de las economías (de las burguesías o protoburguesías) de Nuestra América. Así, para Mariátegui el fundamento de la lucha antiimperialista es socio-económico y no puramente sentimental, como planteaban Haya de la Torre y otras figuras intelectuales y políticas del nacionalismo “popular”, en Perú y en otros países de Nuestra América.

En el proceso histórico que se inicia con la conquista (cuando se perpetra el “pecado original”) y que sigue después de la independencia, radicaba lo que Mariátegui identificaba como el drama de Perú contemporáneo: el “querer constituir una sociedad y una economía peruana ‘sin el indio y en contra del indio’...” (“El rostro y el alma del Tahuantinsuyu”, publicado en *Mundial*, septiembre de 1925, en PP, p. 65).

En síntesis: la colonia y la República le impusieron a las comunidades la lógica de unos modos de producción que contribuían a desquiciarlas, modos destructores de los equilibrios de la sociedad indígena tradicional. Pero, a pesar de todo, con sus bases materiales de existencia ya muy deterioradas hacia la década del veinte, despojada de la tierra y menoscabadas sus formas colectivas de trabajo, la comunidad sobrevivió, y junto con ella los “residuos vivos

46 Haya de la Torre, Víctor Raúl, op. cit., pp. 22 y 24.

47 Haya de la Torre, Víctor Raúl, op. cit., p. 51.

de una economía comunista indígena”, los “elementos de socialismo práctico”⁴⁸.

El socialismo, inquebrantablemente concebido como propiedad colectiva de los medios de producción, autoorganización de las clases subalternas y poder popular, era para Mariátegui el sistema social llamado a restituir esos equilibrios y a impulsar el desenvolvimiento de la comunidad, liberándola de todo lo que la aferraba al atraso y a la inmovilidad.

Héctor Alimonda sostiene: “La reivindicación de las formas comunitarias de organización campesina no es para Mariátegui una defensa conservadora de lo ‘autóctono’. No las defiende por tratarse de sobrevivencias del pasado, sino por valorarlas como forma presente de organización de sectores populares, que constituye un predicado punto de partida decisivo para el proceso de construcción de un camino social alternativo”⁴⁹.

“No violentar”, “no transformar artificialmente la realidad”, que la realidad que se transforma sea el sujeto de su propia transformación, son las condiciones para recuperar lo propio perdido y para asimilar positivamente lo “ajeno”.

48 En los *Siete ensayos*, Mariátegui sostiene que: “en el Perú (...) coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos *residuos vivos todavía de la economía comunista indígena*. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada...” [itálicas nuestras] (SE, p. 29). Más adelante afirma: “En las sierras abruptas, en las quebradas lontanas, a donde no ha llegado la ley del blanco, el indio guarda aún su ley ancestral” (SE p. 307). Vale aclarar que Mariátegui usa, en general, la categoría feudal con más rigor político que teórico.

49 Alimonda, Héctor: “Mariátegui y las vanguardias, la tradición y la modernidad”, en: *Anuario Mariáteguiano*, op. cit., p. 88.

CAPÍTULO 3

LA ÚNICA VERDAD ES LA INTERSUBJETIVIDAD. SOBRE EL CARÁCTER “RELACIONAL” DE LOS ELEMENTOS DE SOCIALISMO PRÁCTICO

Llamamos praxis este actuar en el que el uno se dirige al otro o a los otros seres autónomos y los considera como los agentes esenciales de su propia autonomía.

CORNELIUS CASTORIADIS

¿Qué entiende Mariátegui por elementos de socialismo práctico? En líneas generales podemos responder lo siguiente: un conjunto de prácticas sociales que se ratifican en torno a lo comunal, lo público y los valores de uso, también una “mentalidad”, un “espíritu”, en fin: una praxis. Mariátegui identifica y puede justipreciar las posibilidades emancipatorias de los elementos de socialismo práctico simplemente porque, reacio al economicismo, parte de los seres humanos concretos y sus experiencias. Seres humanos que no son pensados como personificaciones de categorías económicas sino que son concebidos en el torbellino de un “movimiento práctico” que, además de modificarlos, está en condiciones de producir conciencia. La identificación de estos elementos también muestra el interés de Mariátegui por lo cotidiano (el espacio de reproducción) como *locus* de la dominación y la explotación y también de la resistencia y la lucha por un orden alternativo.

Los elementos de socialismo práctico remiten a las tradiciones colectivistas de la economía y la sociedad aborígenes, a prácticas, concepciones, subjetividades, etc., hostiles a los modos de ser del gamonalismo y el capitalismo, porque rechazan sus disvalores, sus normativas y rituales; es decir, rechazan las mediaciones políticas que reproducen la dominación y la mediación del capital en la producción social. Pero no son para Mariátegui elementos puramente reactivos, sino que también son proactivos, idóneos para otras conexiones, generadores de tensiones y contraposiciones dialécticas que instalan el futuro en el presente. Un presente que se asume como una instancia de mediación o punto de partida concreto hacia un orden superador y universal. La comunidad, órgano específico del comunismo campesino-indígena, era para Mariátegui la institución nacional autóctona que se erigía en alternativa al latifundio, a la “feudalidad” y también al capitalismo.

Para Mariátegui el espíritu colectivista de los pueblos originarios va más allá de la existencia de las comunidades en la sierra peruana. Su “espíritu de cooperación”, sus “mecanismos morales”, para el Amauta, se ponían de manifiesto en infinidad de prácticas “extracomunitarias” y en distintas regiones de Nuestra América. Desde su punto de vista, estos elementos no solo permitieron la recuperación demográfica de los pueblos originarios después del impacto inicial de la conquista, sino que fueron (y son) fundamentales para subsistir, resistir, ser y anhelar.

La “economía comunista indígena”, “el comunismo agrario del ayllu”, y los “elementos de socialismo práctico” remiten a principios de reciprocidad y redistribución de las riquezas y consisten en hábitos y formas de cooperación, asociación y solidaridad y en un conjunto de “expresiones empíricas” de un “espíritu comunista”⁵⁰.

50 Mariátegui cita a César Ugarte para explicar el funcionamiento de la economía comunista indígena: “la propiedad colectiva de la tierra cultivada por el ayllu o conjunto de familias emparentadas, aunque dividida en lotes individuales intransferibles; propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosques por la *marca* o tribu, o sea la federación de ayllus establecidos alrededor de una misma aldea;

Lo importante es que la cooperación, la solidaridad, etc., se encuentran en el núcleo mismo de una relación social.

Dejando en claro que se pueden hallar hábitos e instituciones análogas en otros pueblos originarios, a guisa de ejemplo podemos mencionar los siguientes hábitos de cooperación entre quechuas y aymaras: la minga, el ayni o ayne, el rama, el techa o pararaico, que significan: trabajo comunitario, colaboración en el trabajo, colaboración mutua para distintas tareas. Remiten, por lo tanto, a las tradiciones socio-culturales y las experiencias de los pueblos originarios. Creemos lícito pensarlos como relaciones transparentes y lazos de seguridad primaria pero también —no olvidemos que Mariátegui dice “socialismo”—, como germen de autogobierno que disputa el control productivo y reproductivo del capital, como espacio de producción de agentes experimentados en el cambio social, afirmados en lo cotidiano.

Los elementos de socialismo práctico rescatan un paradigma ecológico, al proponer un vínculo con la naturaleza que se contrapone a la propensión faústica del capital. Plantean una unidad con la naturaleza a partir de sentimientos enraizados en ella. No se trata de una nostalgia de retorno colectivo a la Tierra Madre, ni de simple solidaridad mística con la misma, sino de un saber convivir con ella, de ser agradecido con ella y no dejar de reconocerla como *Genitrix* universal. Se trata de aprender a convivir con el río y la montaña, de conocer su tonada y su sufrimiento, en un mundo plurilingüe y multiétnico, o dicho de un modo más prosaico, de pensar un sistema de producción que no dañe sus propias condiciones.

El ideal comunitario presenta afinidades con la libertad concebida como relación, no como objeto. El contexto comunitario nos impulsa a ser libres para otras y otros. Las otras y los otros no son un límite para mi libertad (tal como lo plantea el liberalismo clásico cuando establece que “mi libertad empieza donde termina la de los demás”), sino que la potencia solo en la relación con los demás,

cooperación común en el trabajo; apropiación individual de las cosechas y frutos...” (SE, p. 50).

en el mutuo reconocimiento, soy libre. Así la libertad es salida de uno mismo, apertura a las otras y los otros y radical ruptura con las estructuras del egoísmo.

Con el término “socialismo” o “espíritu comunista”, Mariátegui está, sin dudas, resaltando todo lo que en el ayllu y la comunidad es “comunidad de emancipación” y prefiguración de la nueva sociedad⁵¹, sin sentir nostalgia alguna por una supuesta plenitud primitiva. El Amauta identifica un núcleo societario que le sirve de emplazamiento para justificar un nuevo proyecto de sociedad. Lo que sobrevive es asumido como punto de partida.

En este sentido, “el comunismo agrario del ayllu” le sirve a Mariátegui como patrón de un socialismo no estatista. En efecto, Mariátegui no admite las representaciones que reducen al socialismo a la propiedad estatal de los medios de producción, que lo conciben como un epifenómeno de la misma.

Las comunidades le suministraban un ejemplo de socialización concebida como propiedad social (colectiva) y usufructo de los medios de producción por parte de los productores directos y que además comprendía la socialización del poder. También ofrecían el ejemplo de un desarrollo de relaciones sociales “propias”, sometidas al control colectivo, relaciones a las que, por supuesto, jamás concibió como producto de la naturaleza, sino de la historia, de ahí la posibilidad de reformularlas en un nuevo contexto. En las comunidades, los medios de producción no aparecen como capital en sí y para sí, los medios de producción no se enfrentan a las manifestaciones vitales de los seres humanos y los productores y productoras no son “utilizados” por los medios de producción. El trabajo vivo se realiza en el trabajo material. El modelo comunitario prioriza

51 Vale destacar que los principios de reciprocidad y redistribución de las riquezas y los hábitos de cooperación de los pueblos originarios, más allá de las transformaciones acaecidas desde la publicación de los *Siete ensayos*, siguen vigentes hoy en Nuestra América. El caso de Bolivia es un buen ejemplo. El debate sobre las alternativas para la construcción del socialismo en Bolivia no puede soslayar la noción de elementos de socialismo práctico presentes en las comunidades, cosa que ha señalado el propio presidente Evo Morales.

la valorización del mundo de los hombres y las mujeres por sobre la valorización del mundo de las cosas, ofrece un espacio donde el sujeto no se convierte en objeto y viceversa, donde las mercancías o los medios de subsistencia no compran personas porque las condiciones objetivas del trabajo no están fetichizadas y convertidas en poder ajeno y egoísta que extrae plus trabajo.

Marx señalaba que los trabajadores podían despojarse de sus trabas individuales y desarrollarse plenamente en el marco de la cooperación planificada con otros en los lugares de trabajo, pero también en las “comunidades” y espacios de autogestión en general.

Asimismo en las comunidades se verifican algunas de las referencias de Karl Polanyi: “los incentivos habituales para el trabajo no son la ganancia sino la reciprocidad, la competencia [no en los términos capitalistas], el disfrute de la obra y la aprobación social”, y en los modelos societarios basados en ellas, “los sistemas económicos están incorporados en las relaciones sociales; la distribución de bienes materiales se logra por motivaciones no económicas”⁵². Una imagen contrapuesta a los “socialismos reales” y muy cercana al ideal (marxista) de la libre asociación en una sociedad sin clases y sin Estado.

Para Mariátegui, la comunidad campesina e indígena poseía capacidad de desarrollo, transformación y de asimilación de los avances de la modernidad. La comunidad, principalmente, tenía la aptitud de impulsar procesos de producción no determinados por el capital y su ley inmanente de producir toda la plusvalía que sea posible. Es decir, procesos donde la producción no es un fin en sí misma. Asimismo, la comunidad se le presentaba a Mariátegui como todo un sistema de producción que mantenía vivos en el indio “los estímulos morales necesarios para su máximo rendimiento como trabajador” (SE, p. 78).

Tomando como referencia los planteos de Hildebrando Castro Pozo (*Nuestra Comunidad Indígena*) Mariátegui considera los principios económico-sociales que rigen a las comunidades: “el contrato múltiple de trabajo”, “y la realización de este con menor desgaste

52 Polanyi, Karl, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 334 a 339.

fisiológico y en un ambiente de agradabilidad, emulación y compañerismo" (SE, p. 79). Está de acuerdo con Castro Pozo en la identificación de "elementos espirituales" de la economía comunitaria, a saber: desarrollo de las tareas, con "energía, perseverancia, interés", sin desidia y con alegría, en un marco de fraternidad y solidaridad.

Los elementos pueden parangonarse con los "estímulos morales", en los términos planteados por el Che. Al mismo tiempo pueden contrastarse con la "emulación socialista" estimulada por los "socialismo reales", particularmente en la Unión Soviética. A través de la emulación estos regímenes dizque socialistas pretendieron transformar el trabajo en una cuestión de "honor" y "gloria". De esta manera, bajo la advocación del socialismo, se reprodujeron relaciones que incentivaron el individualismo competitivo y acrecentaron el aislamiento de los trabajadores.

La otra cara de los elementos de socialismo práctico son los "elementos de anticapitalismo práctico", aquellos que apuntan a desnutrir al capital, que le quitan colaboración al proceso de acumulación de capital. En efecto, el tipo ideal de la organización comunal rechaza los principios básicos del sistema capitalista: la propiedad privada de los medios de producción (incluyendo su posible "redistribución"), la estrategia del esfuerzo individual frente al esfuerzo colectivo de la que hablaba el Che, la dominación clasista (y toda forma de dominación y explotación), la lógica de la competencia, el lucro y la acumulación que atomiza a las clases subalternas, el fundamento de la mercantilización, etc. Los rechaza o, en todo caso, busca subordinarlos a una lógica solidaria.

No se trata solamente de aquellas relaciones no capitalistas (o precapitalistas) "adecuadas" al todo social estructurado y consolidado como dominante donde rigen las lógicas del sistema capitalista. La organización comunal contiene el embrión de lo alternativo. Al individualismo le opone el colectivismo, a la propiedad privada la propiedad colectiva, a las relaciones sociales mediadas por lazos mercantiles le contrapone las relaciones solidarias, a la organización vertical la organización autónoma y de base. La organización comunal rechaza los principios despóticos de la ideología del

“contrato libre de trabajo”, empuja a la eliminación de la esclavitud del trabajador en el terreno de la producción. Los principios comunitarios básicos, entre otros: la emancipación del trabajo, la cogestión, la autogestión, el trabajo fraternal en asociaciones voluntarias, etc., van más allá de la comunidad campesina-indígena y son extensibles al conjunto social. El ideal comunitario es compatible con (y puede llegar a ejercer presión sobre) la “democracia industrial”, e incluso con el “constitucionalismo industrial”. La enconada defensa que Mariátegui hace de la comunidad es, en buena medida, una crítica al sistema capitalista en general y pero también en algunos aspectos puntuales (por ejemplo, la crítica a la idea de linealidad y homogeneidad del proceso histórico).

Los elementos de socialismo práctico también proponen una serie de valores y una moral antagónica a la moral burguesa: una “moral de productores”, como dice Mariátegui inspirado en Georges Sorel. Unos valores y una moral que son orientadores del comportamiento social y que surgen de la actividad práctica de los trabajadores, “en el propio proceso de la lucha anticapitalista”, en las comunidades campesinas indígenas, en las fábricas; valores y moral que son el sostén de las nuevas relaciones sociales y que no se pueden derivar mecánicamente del interés material. Se trata de la “función ética del socialismo”, (DM, p. 57) y del desarrollo de una conciencia de clase, organizativa, ecológica, estética, etc. Este aspecto ético del modo de producción también está presente en su resignificación del Imperio de los incas y está inscripto en su idea de que “los incas no violentaron nada”.

Mucho se ha discutido sobre el “sorelismo” de Mariátegui. Para muchos, la admiración que Mariátegui profesaba por Sorel era un síntoma inequívoco de las falencias de su marxismo. Esto era así principalmente para aquellos que, en aras de la pureza, le negaron a Mariátegui y a todo marxista perspicaz la posibilidad de dialogar con otras corrientes no marxistas; es decir, interactuar con la cultura de su tiempo. Para el marxismo dogmático, todo lo que rompe con el monolitismo suele ser concebido como una “confusión”.

Fue importante la influencia de Sorel a principios del siglo XX, particularmente en Italia, en el movimiento obrero y entre algunos intelectuales (por ejemplo en Piero Gobetti). Sorel adhirió a la Revolución de Octubre y mostró su admiración incondicional por la figura de Lenin, quien no había sido precisamente benévolo con Sorel. En 1919, Antonio Gramsci desde las páginas de *L'Ordine Nuovo*, realizaba un reconocimiento del aporte de Sorel.

En general, desde el campo revolucionario, se puede rescatar de Sorel su oposición a una concepción pragmática de la cultura y a una visión tecnológica del mundo, concepción típicamente burguesa pero que no era (ni sería) ajena a algunas versiones del socialismo y del marxismo. Siguiendo a Juan José Hernández Arregui, podemos ver en Sorel a uno de esos “pensadores periféricos” capaces de intuir un tránsito histórico y de anunciar las tendencias por venir⁵³.

Es un lugar común limitar la influencia de Sorel en Mariátegui al tema del mito, al peso de lo imaginario y al reconocimiento de las subjetividades. Un Sorel, a su vez marcado por la obra del francés Henri Bergson⁵⁴ (1859-1941). Por cierto, pocas veces se repara en el hecho de que Sorel había reconocido en el soviets un órgano de emancipación de la clase trabajadora y un modelo de asociación humana universalizable. Esta idea, que valora la autonomía de los trabajadores y su capacidad de reorganizar la sociedad a través de organismos prefigurativos como los consejos obreros y los soviets, es claramente afín con la noción mariateguiana que habla de elementos de socialismo práctico. Así, las fábricas y las comunidades pueden concebirse como los ámbitos privilegiados a la hora de la realización de los programas.

53 Hernández Arregui, Juan José, *Imperialismo y cultura*, Buenos Aires, Peña Lillo-Ediciones Continente, 2005, pp. 42-43. Además de Sorel, Hernández Arregui encuentra otro “interprete profético” en Federico Nietzsche.

54 Henri Bergson sostenía que la intuición era un medio para llegar al conocimiento de la duración, los hechos de la conciencia y de la vida. Sus principales obras fueron: *Materia y memoria* (1896), *La risa* (1900), *La evolución creadora* (1907). En 1927 obtuvo el Premio Nobel de Literatura.

Finalmente cabe destacar una dimensión del mito soreliano directamente asociable con los ideales comunitarios y los organismos prefigurativos. Luis Villaverde Alcalá-Galiano señaló que Sorel en sus *Reflexiones sobre la violencia*, se refería a los mitos como “construcciones” y no como acontecimientos, ideas o principios. Según el autor, para Sorel el mito podía ser todo eso junto o por separado⁵⁵. Es decir, en el propio Sorel la cuestión del mito presenta una dimensión práctica y concreta, que excede (sin dejar de contener y combinar) el campo de lo imaginario, de las idealizaciones, lo sentimental, lo utópico y la fantasía.

En este aspecto, la concepción mariateguista puede armonizarse con la de muchos movimientos sociales de Nuestra América. Por ejemplo, el Movimiento Sin Tierra de Brasil (MST) que concibe a la conciencia social no como la compilación de ideas “avanzadas” o “progresistas” sino como el fruto de la convivencia social (en determinadas condiciones) y como la asunción colectiva de un conjunto de valores. Mariátegui insiste en la potencialidad de la combinación entre las formas económicas y sociales comunitarias (ancestrales), con sus capacidades democráticas y anticapitalistas, y las tendencias mundiales y los programas socializantes.

Para Adolfo Gilly “las tradiciones comunales, en una época de revoluciones sociales, pueden cumplir una triple función: servir como parte de la estructura y del sostén de los organismos de la lucha revolucionaria; enlazar la comprensión individual con la perspectiva colectiva; y servir de apoyo para la transición a una organización productiva y social superior...”⁵⁶. Gilly además plantea que esta es la principal argumentación de Mariátegui en los *Siete ensayos*.

Aquí corresponde la analogía con los planteos de Carlos Marx (1818-1884) en los *Manuscritos de 1844*. El joven Marx concebía a la “comunidad” como una determinación donde el trabajo tiene un sentido social. Marx destacaba que la propiedad comunal no

55 Villaverde Alcalá-Galiano, Luis, “El sorelismo de Mariátegui” en *Aricó*, op. cit., p. 146.

56 Gilly, Adolfo, *La revolución interrumpida*, México, Era, 1994, p. 70.

es consecuencia del trabajo alienado. La comunidad se erige en el ámbito de trabajo no alienado, un trabajo que no martiriza el cuerpo y no arruina el espíritu. El trabajador no es desapoderado de su propia actividad; la naturaleza no se convierte en extraña, y tampoco los seres humanos. El trabajador se siente cómodo, su actividad le pertenece, se afirma *en* su trabajo, *en* el trabajo satisface sus necesidades (el trabajo no se transforma en un mero medio para satisfacer algunas necesidades al margen del trabajo). Por esto, una comunidad puede constituirse en espacio de resistencia a los agentes alienantes y las relaciones objetivas.

Planteos similares se pueden encontrar en pasajes de Marx donde rastrea los metabolismos materiales y espirituales anteriores o diferentes al capital y donde ratifica el carácter histórico y no natural de los mismos (incluyendo sobre todo el propio metabolismo del capital). Por ejemplo, en los *Grundrisse* de 1857-1858, particularmente en el Tomo I, Marx analiza el carácter autosuficiente de las comunidades que concentran en sí mismas todas las condiciones de la producción y las plusproducción, plantea también que el supuesto de la perduración de una comunidad es “el mantenimiento de la igualdad entre los campesinos autosuficientes libres” y que los miembros de una comunidad no se reproducen “a través de la cooperación en el trabajo *wealth producing* [como productor de riqueza] sino a través de la cooperación en el trabajo para los intereses colectivos (reales o imaginarios) ligados al mantenimiento del nexo hacia fuera y hacia adentro”⁵⁷.

El comunismo para Marx es reintegración o retorno del hombre en sí, abolición de la alienación humana de sí, abolición positiva de

57 Marx, Carlos, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo I, México, 1997, pp. 89, 435 y 439. En el mismo tomo, en la página 23, Marx hará referencia al Perú (de los incas) como ejemplo de forma de sociedad desarrollada pero históricamente inmadura, donde se encuentran formas elevadas de la economía tales como la cooperación y una avanzada división del trabajo pero sin ninguna forma de dinero. Se puede ver también: Marx, Carlos y Engels, Federico, “Materiales para la historia de América Latina”, México, *Cuadernos de Pasado y Presente*, 1987.

la propiedad privada, apropiación real de la esencia humana por el hombre y para el hombre; por lo tanto retorno total del hombre para sí como ser social; es decir, humano. Por eso Marx dice que el comunismo es naturalismo consumado (reencuentro de la propia naturaleza humana) lo que es igual a comunismo como humanismo consumado⁵⁸. Conviene no olvidar que comunismo deriva de comuna y comunidad...

En los *Manuscritos de 1844*, Marx también desarrolla la cuestión de la asociación aplicada al suelo. Dice: “La asociación aplicada al suelo comparte, desde el punto de vista económico, las ventajas de la gran propiedad de la tierra, y es la primera en realizar la tendencia primitiva de la división, es decir, la igualdad, así como *restaura de una manera racional* y no ya gracias a la mediación de la servidumbre, de la dominación y de una absurda mística de la propiedad, la relación sentimental del hombre con la tierra: en efecto, la tierra deja de ser un objeto de tráfico y, merced al trabajo y al libre goce, vuelve a ser una propiedad verdadera y personal del hombre”⁵⁹ [itálicas nuestras].

Igualmente encontramos referencias a la comunidad o al “régimen comunal” en distintos pasajes de *El Capital*, sobre todo en el Tomo I, Libro Primero⁶⁰, y también en Libro I Capítulo VI (inédito)⁶¹ Marx señala, en reiteradas ocasiones, que en dicho régimen el productor no se halla plenamente divorciado de sus medios de producción.

En 1881, en una carta a Vera Zasulich⁶², retoma el tema de la comunidad campesina. Marx plantea que en Rusia, por obra y

58 Marx, Carlos, *Manuscritos de 1844. Economía, filosofía y política*, Buenos Aires, Cartago, 1984, p. 131.

59 Marx, Carlos, *Manuscritos...* op. cit, p. 96.

60 Marx, Carlos, *El Capital*, Tomo I. Volumen I, Libro primero. *El proceso de producción del capital*, México, Siglo XXI, 1988 y *El Capital*, Tomo I. Volumen II, Libro primero. *El proceso de producción del capital*, México, Siglo XXI, 1990.

61 Marx, Carlos, *El Capital*, Libro I, Capítulo VI (inédito), México, Siglo XXI, 2001.

62 Ver: Engels Federico, *Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich* (Carta de Carlos Marx a Vera Zasulich), Archivo Marx / Engels, www.marxists.org, julio de 2001. La carta, escrita en febrero-marzo de

gracia de una combinación de circunstancias, la tradicional comunidad rural podía “deshacerse gradualmente de sus caracteres primitivos”, entre otros, el peso de las relaciones de parentesco, su aislamiento, su carácter de microcosmos localizado, para pasar a “desarrollarse directamente como elemento de la producción colectiva a escala nacional”. Por ser contemporánea del desarrollo capitalista y de un ambiente histórico favorable que ofrecía condiciones para el trabajo colectivo, podía apropiarse de las realizaciones del capitalismo sin “pasar por sus horcas caudinas”; es decir, ahorrándose las secciones más abruptas del trayecto. De este modo, la comunidad para Marx, podía ser un elemento de la “regeneración” de la sociedad rusa, porque era una instancia cualitativamente superior al capitalismo. ¿En qué se basaba Marx para afirmar esta superioridad? Marx veía en las comunidades rurales —limpias de sus caracteres más primitivos, auxiliadas por todas las realizaciones positivas del desarrollo capitalista y a la vez liberadas de sus *modus operandi*— la posibilidad del renacimiento en una forma superior de un tipo arcaico de la propiedad y de la producción colectivas; es decir, una base natural y concreta (práctica) para un sistema de producción y apropiación colectivas. La identificación de una plenitud primitiva, como señalamos, sin nostalgias y lejos de las peores versiones del romanticismo, puede ser considerada como apoyatura para que las personas elaboren la plenitud de sus relaciones pero sin que estas se pongan frente a ellas como potencias ajenas. La comunidad propia se opone así a la entidad comunitaria ajena que tiende a fagocitarla.

En la misma línea está el “Prefacio” de Marx y Federico Engels (1820-1895) a la traducción rusa del *Manifiesto comunista* del año 1882. Allí sostienen: “Si la Revolución rusa da la señal de una revolución obrera en Occidente y si las dos se complementan,

1881, fue publicada por primera vez en 1924 pero Mariátegui no llegó a conocerla. No estamos historiando aquí una influencia directa, sino señalando una coincidencia y planteando asociaciones que pueden servir para profundizar.

la propiedad comunal actual de Rusia podrá servir de punto de partida a una revolución comunista”⁶³.

Marx y Engels, a diferencia de los populistas rusos o “narodniki”, no idealizaban la antigua comunidad agraria, pero consideraban que, una vez derribado el capitalismo en algunos países, aquella podía “saltar”, “avanzar”, en un itinerario socialista. Un planteo que, siguiendo a Löwy, podría ser calificado de “romántico”⁶⁴.

Por cierto, se puede hablar del romanticismo de Mariátegui en muchos sentidos, por ejemplo, en el peso asignado a las premisas históricas, a la historicidad de la vida social que implica el reconocimiento de las continuidades. El romanticismo promovió la conciencia histórica, conminó a sentirse heredero y descendiente, lo que no implica necesariamente la imposición de una función restaurativa. El peso del pasado está en función de lo simbólico. Así es en Mariátegui, claramente. En una de sus versiones tardías el romanticismo (con más propiedad cabría decir “neorromanticismo”) se expresó como reacción contra el racionalismo, el utilitarismo, el positivismo y la atomización social provocada por la consolidación del capitalismo. En Nuestra América, esa oposición se expresó en movimientos como el arielismo. Mariátegui compartió este rechazo con Unamuno y Frank, entre otros. Por cierto, estas resistencias asumieron formas contradictorias. En algunos casos se corporizaron en figuras y propósitos restaurativos cuyos fundamentos eran el paternalismo y el autoritarismo. Figuras y propósitos que, sin mayores dificultades, se combinaron con un vago y nostálgico humanitarismo que anhelaba la seguridad emanada de la organización social arcaica. La idealización “romántica” de las formas de vida de antaño tiene en los británicos Thomas Carlyle (1795-1881), John Ruskin (1819-1900) y William Morris (1834-1896), a algunos de sus más reconocidos exponentes, el

63 Citado por Quijano, Aníbal, *Introducción a Mariátegui*, México, Era, 1981, p. 86.

64 Según Löwy, el planteo de que el socialismo debe arraigar en las tradiciones vernáculas es de “inspiración romántica”, ver: Löwy, Michel, op. cit., p. 5.

primero con su deseo de Edad Media, los segundos con su deseo de artesanía y gremio. En Francia, a Paul Verlaine (1844-1896), uno de los “poetas malditos”, el satanismo no llegó desdibujarle el cariño por las corporaciones medievales.

También el escritor ruso León Tolstoi (1828-1910) se interesará por la comunidad campesina, a la que considerará como residencia privilegiada del alma rusa, y pondrá de manifiesto su idilio aldeano, pero con una predisposición más rousseauniana. Influenciado por Tolstoi, el poeta checo Rainer Maria Rilke (1875-1926) erigirá al campesino en símbolo de lo puro y lo lúcido.

Como hemos visto, en el caso de Mariátegui el “deseo de comunidad” tiene dimensiones e implicancias muy diferentes. Su concepción de la tradición es otra. Su incaísmo posee un sesgo metafórico que choca con las idealizaciones burdas y los proyectos basados en reposiciones nostálgicas y a-históricas. Para Mariátegui, que recurre a las formas románticas en sus versiones revolucionarias y socialistas, la comunidad es una forma viva, actuante y preñada de futuro. Su recuperación del anticapitalismo “práctico” de la comunidad campesina-indígena, es base y punto de partida de un orden social superior, un componente esencial de una economía política de las clases subalternas.

Asimismo puede considerarse como un aspecto del romanticismo de Mariátegui, la concepción dinámica de la realidad que reconoce que lo que es puede ser de otro modo, una concepción que niega cualquier valor o verdad absoluta, una concepción en algún sentido “agónica” y “antinaturalista”, contrapuesta a la filosofía de lo estático que impulsan en la actualidad las distintas versiones del “pensamiento único” (sí, consideramos que el pensamiento único es “plural”). En otros aspectos, Mariátegui se aleja de algunos tópicos del romanticismo, su mito es más realista que el mito romántico, su utopía es más realista que la utopía romántica tradicional. Mariátegui es dialéctico a la hora de juzgar el presente.

En la segunda mitad del siglo XIX, Aleksandr Gertsen (1812-1870), ideólogo de la revolución campesina, veía en las antiguas comunidades rurales la posibilidad de un pasaje directo del feudalismo

al socialismo. En la misma línea, los “narodniki” sostuvieron que el socialismo solo era posible en Rusia sobre el basamento de la primitiva comunal rural (obschina), dado el incipiente desarrollo capitalista y el escaso peso de la clase obrera. Es importante tener presente que Marx sostuvo que *El Capital* no debía ser citado en contra de los narodniki. De este modo dejaba en claro que sus análisis se correspondían con una realidad diferente a la de Rusia y que este país debía encontrar su propio camino hacia el socialismo (y que no había un modelo universal y obligado). Engels llegó a aceptar esta posibilidad a condición de un triunfo previo del socialismo en occidente.

Estas ideas, se articulan y se complementan con la noción de restauración racional de los *Manuscritos de 1844*. A su vez se vinculan con el concepto de economía comunista indígena y los elementos de socialismo práctico, y, en general, con la idea mariáteguiana de la tradición y el socialismo. Podríamos decir que Mariátegui parte de la diferencia (lo que desde una mirada eurocéntrica puede aparecer como algo “exótico”, “mágico”, etc.) a la hora de pensar el ser de la humanidad, luego da testimonio de una diferencia concreta y enseguida la articula con la igualdad.

Al igual que en Perú, las comunidades rusas fueron hostigadas por el Estado. Así como en Perú el desarrollo capitalista perjudicó a las comunidades más que a los terratenientes “feudales”, en Rusia la emancipación de los campesinos del régimen de servidumbre incrementó la opresión a las comunidades y benefició a los antiguos señores. En ambos casos estamos frente a un capitalismo que no potencia el desarrollo de la agricultura y favorece a nuevos parásitos capitalistas. Por eso Marx y Mariátegui ligaban las posibilidades de desarrollo de las comunidades a una revolución.

En relación a otro cariz estrechamente unido al carácter relacional de los elementos de socialismo práctico, cabe destacar que Mariátegui era perfectamente consciente de que los instrumentos de dominación del Estado burgués no podían transformarse en órganos de emancipación de las clases subalternas. Por eso consideraba que debían oponérsele nuevos órganos propios de las clases subalternas, como los consejos de obreros y campesinos. En este

sentido es oportuno tener presente su experiencia europea, particularmente italiana, que lo puso en contacto directo con este tipo de órganos y con un “socialismo de base”, que en algunos aspectos esenciales pueden parangonarse a las comunidades campesinas indígenas del Perú.

CAPÍTULO 4

EL SOCIALISMO “DE AQUÍ”: UNA BASE EMPÍRICA, OBJETIVA E IDEAL PARA
EL SOCIALISMO EN NUESTRA AMÉRICA.

REFUTACIÓN DEL VIAJE ROMÁNTICO AL PAÍS EXÓTICO

*La revolución, como la nación, como el socialismo, son utopías movilizadoras,
son algo para ser construido, para ser inventado.*

HÉCTOR ALIMONDA

Lo “práctico”, en general, tiende a concebirse como opuesto a lo teórico o abstracto. Así, lo práctico aparece en consorcio con lo “real” y contrastado a la idea pura. Consideramos que el sentido de lo “práctico” en Mariátegui no parte de esta contraposición, sino que se vincula con lo potente, fecundo y actuante, “al culto de las fuerzas que crean los resultados”⁶⁵. Mariátegui no deja de justipreciar la realidad empírica, solo que no considera que lo real sea lo único verdadero. Materialismo e idealismo no son para él dos ámbitos partidos. En este sentido los elementos de socialismo práctico incluyen componentes relacionales y también desiderativos, específicamente los vinculados con la utopía andina; es decir, comprenden horizontes abiertos e ilimitados.

65 Se trata de una frase de Piero Gobetti, citada por Mariátegui (SE, p. 206).

Los elementos de socialismo práctico se relacionan con el mito (lo incondicionado condicionante) que es un componente de la experiencia, la memoria y el imaginario de las clases subalternas, un elemento práctico de cohesión en una sociedad fragmentada y heterogénea y un elemento que moviliza, despabila y contribuye a organizar una “voluntad colectiva”, al decir de Antonio Gramsci. Pero, en contra de lo propuesto por Robert Paris, el mito no es precisamente lo que le sirve a Mariátegui para sostener un proyecto socialista en un país donde las “fuerzas de las cosas”, la “prosa de lo real” o “la prosa de la razón” le juegan abiertamente en contra⁶⁶. Por el contrario, para el Amauta el mito forma parte de una realidad plena de posibilidades. El mito no es atajo. Como hemos visto en el capítulo anterior cuando hacíamos referencia a la impronta soreliana, para Mariátegui el mito es función práctica y está enraizado en la historia. Es parte de una totalidad.

La sola noción de elementos de socialismo práctico demuestra que Mariátegui no se vio obligado a adjudicarles al proyecto y a los valores socialistas un “estatuto ahistórico o metahistórico”, tal como ha planteado Paris⁶⁷. Por lo menos no, a partir de su “descubrimiento de América”. El mito, los elementos “irracionales” o “místicos”, no son los componentes, disponibles y toscos, de una dialéctica llamada a suturar, por un lado una realidad reacia al socialismo, y por el otro los fines que lo proclamaban. Mariátegui no vive la paradoja del apóstol San Pablo: el proyecto y los valores que proclama *son* del mundo y *están* en el mundo (para San Pablo “eran” del mundo pero no “estaban” en el mundo). La unidad que proclama es concreta, no es ficticia.

Los elementos de socialismo práctico se relacionan con el comunismo como sinónimo de orden igualitario, campesino, indígena y a la vez remiten a un aliento mesiánico y mítico, a la esperanza de que

66 Paris, Robert: “El marxismo de Mariátegui”, en: Aricó, José, op. cit., p. 137. También en: Paris, Robert, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, op. cit., p. 144.

67 Paris, Robert, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, op. cit., p. 144.

los runas, los hombres andinos, puedan unir el cuerpo y la cabeza del inca para acabar con el desorden impuesto por los conquistadores y los dominadores.

Para Mariátegui, revolucionario convencido de que la realidad se transforma desde dentro de ella misma⁶⁸, un proyecto socialista y revolucionario debía desarrollar, ampliar y sistematizar elementos que “ya” se encuentran en la sociedad y que son parte de la identidad, las prácticas, las tradiciones y la cultura (la cotidianidad, finalmente) de las clases subalternas. Los elementos de socialismo práctico remiten entonces a una síntesis dialéctica y no precisamente a una restauración, tampoco a una “compatibilización”, entre un socialismo “primario” y otro “elevado”, no, porque la concepción del socialismo que sostiene Mariátegui es “relacional”, y está atenta a toda instancia que produce lazo social alternativo al capital, aunque se aparte de los modelos y los dogmas clásicos. Tampoco corresponden las consideraciones instrumentalistas o tácticas que reclaman para las vanguardias la utilización libre y gratuita de todo medio o herramienta de poder popular.

La noción de elementos de socialismo práctico no se puede reducir a la identificación de tradiciones o sujetos “permeables” al socialismo o a las líneas correctas. Es mucho más compleja, más rica y densa. Porque es esa forma práctica (y la identidad cultural adjunta) la que les sirve a los sujetos para cambiar la realidad y para crear un universo. De hecho, cuando Mariátegui habla de la relación entre indigenismo y socialismo, o entre cultura andina y marxismo, recurre a términos muy sugestivos como “confluencia” (unión de dos corrientes de agua en un lugar, concurrir diversos factores en un hecho), “aleación” (resultado de la incorporación de uno o varios elementos a un metal; el objetivo de una aleación es mejorar las propiedades de los metales que la forman) y “consanguinidad” (carácter de los que pertenecen a un mismo tronco o familia). Como en el “quimismo” —el segundo momento de la

68 Quijano, Aníbal, op. cit., p. 115.

dialéctica de la objetividad—, las relaciones obedecen a una ley inmanente y pertenecen a la naturaleza del objeto químico.

En un comentario sobre los *Siete ensayos*, publicado en la *Revue de L’Amerique Latine*, en junio de 1930, Luis Baudin sostenía: “Mariátegui analiza muy felizmente el carácter antiindividualista del indio y concluye en la necesidad de mantener y extender las comunidades agrarias, pero concibe esta política bajo la forma de un movimiento socialista que vincula a la pretendida tendencia universal y fatal: al socialismo del que Marx ha hablado. Sin embargo, es imposible colocar sobre un mismo plano a blancos y a indios, mirar como iguales de una parte el retorno a un estado antiguo de cosas para indios que han quedado sin asimilarse y querer por otra parte la transformación completa de una sociedad individualista que ha hecho desde hace mucho tiempo el aprendizaje de la propiedad y la libertad”...El autor nutrido de tesis socialista ha querido ligar el nuevo mundo al antiguo para hacer entrar la cuestión indígena en el cuadro del socialismo europeo...”⁶⁹.

Para rebatir este tipo de planteos, lo más significativo es que Mariátegui no recurre a la noción de elementos de socialismo práctico, con el fin exclusivo de demostrar la “compatibilidad” entre el ayllu-comunidad y el socialismo “moderno”, compatibilidad determinante de la transición al socialismo en Perú, sino que su planteo es mucho más radical, redobra la apuesta y presenta al socialismo como algo propio de la realidad intrahistórica y geopolítica de Nuestra América, no ajeno a sus tradiciones. En todo caso se puede decir que para Mariátegui, el socialismo podía ser reconocido como algo ajeno a la “herencia cultural” de Nuestra América (aunque esto también es muy discutible) pero no a su experiencia histórica concreta. El socialismo no emerge como doctrina forastera y experiencia yuxtapuesta, su universalidad tiene un sitio en el corazón de Nuestra América, tiene raigambre, vive en la historia

69 Baudin, Luis: “‘Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana’, por José Carlos Mariátegui, Biblioteca Amauta, Lima, 1928. Publicado en *Revue de L’Amerique Latine*, N° 102, 1° de junio de 1930, en: Aricó, José, op. cit., p. 257.

de sus explotados y sus luchadores, late en sus conflictos sociales (en la misma lucha de clases), sucede en los movimientos, comunidades y organizaciones de base que prometen y prefiguran la nueva sociedad. El particular como momento del universal, está en el universal abstracto. Pero está en potencia. Solo la peruanización (latinoamericanización, o mejor: “nuestramericanización”) del socialismo y del marxismo puede hacer de la verdad teórica una universalidad concreta.

Mariátegui impugna la base argumental en la que se basan los nacionalismos que se resisten a ser contenidos por el ideal y el proyecto socialista (tanto el nacionalismo de derecha como el nacionalismo populista y folklórico), al demostrar, en contra de Lugones por ejemplo, que ese horizonte no es una quimera excesiva o una invención alemana condenada al desarraigo en Nuestra América. (Por cierto, en la misma línea se podría sostener que la propiedad privada es un hallazgo de un publicista inglés del siglo XVIII). Por el contrario, desde la óptica del Amauta, es precisamente el tipo de nacionalismo que reniega del socialismo (el que se opone o el que limita los alcances del antiimperialismo y del proyecto de unidad de Nuestra América) el que se perfila como el artificio más ajeno a nuestras tradiciones. Para Mariátegui el nacionalismo más auténtico y válido era el que aparecía natural y espontáneamente en la praxis de las clases subalternas y que, por lo tanto, encontraba su continente más idóneo en el programa socialista. En este plano tampoco había forzamientos. No los había, entre otras cosas, porque para Mariátegui, al igual que para el intelectual boliviano René Zavaleta Mercado, el socialismo en Nuestra América más que una elección es un destino obligado si se pretende construir una nación popular y democrática. Al decir del boliviano, el socialismo “no es un ideal de iniciados y ni siquiera una postulación, sino un requisito existencial”⁷⁰. Porque el desenvolvimiento de las premisas nacionales y democráticas solo puede ser posible asumiendo metodologías y formatos políticos y

70 Zavaleta Mercado, René, *La formación de la conciencia nacional*, La Paz, Amigos del Libro, 1990, pp. 153-157.

sociales no burgueses; es decir, socialistas o de orientación socialista. Cuando Mella decía: “Ya no hay patria; solo hay clases enemigas”⁷¹, estaba disputando un significado. No rechazaba *a priori* la idea de una patria ni asumía algún diseño abstracto del internacionalismo. Sí planteaba la necesidad de construir una patria de y para las clases subalternas como la única condición de posibilidad de “una patria”, dado que las clases dominantes eran por naturaleza enemigas de la misma.

Mariategui sigue siendo una figura paradigmática a la hora de ubicar la cuestión nacional en su justa dimensión. Sin convertirla en una cuestión subsidiaria, tampoco cae en la sobrevaloración del problema nacional. En fin: Mariátegui nunca pierde el sentido clasista de la cuestión nacional.

Mariátegui halló una evidencia de esta “consanguinidad” del movimiento indigenista y el movimiento socialista (nacional-internacional) en la figura de un “indio socialista”, el maestro quechua Ezequiel Urviola. En realidad Urviola tenía orígenes “mistis”, era un mestizo puneño aindiado con un grado de intensidad inusual. Era un “indio por compromiso”, un hombre que se salió de la estructura social dominante para hacerse indio. Siendo un joven maestro rural, Urviola decidió cambiar el traje, la corbata y el sombrero por las ojotas, el poncho y el chullo (gorro). Pero la conversión de Urviola fue mucho más allá del aspecto externo; no hay en él premeditación, sobreactuación e impostación de una autoctonía, simplemente un proceso de subjetualización e historización del sujeto. Originalmente inspirado por el anarquismo, quiere acabar con el gamonalismo a sangre y fuego. Luego, al influjo de Mariátegui, asumirá el credo socialista. Garantizará la presencia indígena

71 Mella, Julio A., op. cit., en: Löwy, Michael, *El marxismo en América Latina...* op. cit., p. 88. Más adelante Mella decía que: “En su lucha contra el imperialismo —el ladrón extranjero— las burguesías —los ladrones nacionales—, se unen al proletariado, buena carne de cañón. Pero acaban por comprender que es mejor hacer alianza con el imperialismo, que al fin y al cabo persigue un interés semejante. De progresistas se convierten en reaccionarios...” (p. 96).

en las Universidades Populares, donde dictará, no casualmente, una conferencia sobre Tupac Amaru II.

En el cuerpo tullido y endeble de Urviola (muere de tuberculosis antes de los 30 años), Mariátegui identificó la fusión de los Andes y el mundo, la divisa de la tradición que asimilaba lo más avanzado de la cultura occidental pero también el movimiento inverso. Asimismo, Mariátegui ve en Urviola una “praxis” que desactiva la de los conquistadores y sus herederos, un agente de un grupo social y el soporte de un conflicto. Urviola no quiere parecerse en nada a los invasores. Reafirma su ser, el ser de los oprimidos y los exterioriza en todo lo que puede: en la vestimenta, en el lenguaje, en la acción. Mariátegui también reconoce en Urviola la operación que mencionamos al final de capítulo 2: la recuperación de lo propio perdido y la asimilación positiva de lo “ajeno”. Urviola era la nación, era la corporización de la peruanidad que resurgía y era el paradigma de una maniobra que, al mismo tiempo, eliminaba, conservaba y superaba. Una superación que no debe confundirse con una simple mixtura, dado que acontece en el espacio de una totalidad, en la ancha superficie de un sujeto colectivo. Urviola además, aparecía como la contracara del antihéroe egocéntrico que repudia la ideología. Maestro y agitador, labriego y pastor, Urviola es emblema del nuevo indio, que asume un objetivo emancipador y va tras él sin que nada lo detenga.

Componentes y signos similares fueron hallados por Mariátegui en la obra del pintor y grabador José Sabogal (1888-1956) y del poeta César Vallejo (1892-1938), el autor de *Los heraldos negros* y *Trilce*.

Aquí radica una diferencia fundamental con Haya de la Torre. Como hemos visto, el fundador de la Alianza Popular Revolucionaria Antiimperialista (APRA), compartía con Mariátegui el argumento favorable a la comunidad campesina y la “tesis” del “comunismo incaico”; de hecho, se mostró partidario de esta tesis antes que el propio Mariátegui; pero para el primero, el colectivismo agrario era función de una revolución democrático-burguesa y no de una revolución socialista.

Haya de la Torre sostenía que en Perú existían tres clases oprimidas por el imperialismo: el proletariado industrial, caracterizado por su debilidad congénita, un amplio e “ígnaro” campesinado y las capas medias empobrecidas. Para él, dadas las condiciones semicoloniales de Perú, se imponía una revolución democrático-burguesa y no socialista. Las dos primeras clases, una débil, “minoritaria y naciente”, la otra “ígnara” (ignorante) no estaban en condiciones de impulsar y sostener un proceso de transformaciones socialistas y, por otro lado, primero había que atravesar una etapa de desarrollo capitalista, realizar la revolución democrático-burguesa. Lejos de Mariátegui, Haya de la Torre y la IC consideraban que una posición favorable al socialismo en un país de escaso desarrollo capitalista podía producir un defasaje ideológico, caldo de cultivo del mesianismo campesino o de desviaciones ultraizquierdistas.

Para Haya de la Torre, ese tránsito por la estación capitalista era función de las capas medias y del Estado, es decir, consideraba que un “Estado antiimperialista” dirigido por la pequeña burguesía podía construir estas premisas. Por cierto, esta visión del Estado (concentrada en tesis del “Estado antiimperialista”) es burdamente instrumentalista, tanto como la de la izquierda dogmática.

Haya de la Torre reconoce la subsistencia de las comunidades y las tradiciones colectivistas pero, desde una concepción etapista y estadocéntrica, que supervaloriza el papel histórico de la pequeña burguesía, no está en condiciones de considerarlas como la base de la nueva sociedad, tal como planteaba Mariátegui. Este punto de vista, no solo distanció a Mariátegui del nacionalismo populista sino que generó contradicciones con la IC que también se pusieron de manifiesto en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana realizada en Buenos Aires, en junio de 1929.

El debate librado en dos frentes no solo muestra la originalidad de Mariátegui sino también las limitaciones, en acto y en perspectiva, del nacionalismo populista y el estalinismo latinoamericanos que, más allá de sus diferencias, coincidían en un tópico estratégico fundamental: la inexistencia de condiciones para una revolución socialista en Nuestra América. Tanto el nacionalismo populista como

el estalinismo latinoamericanos, rechazaban el reformismo pero solamente desde la retórica. Para el primero, el concepto pertenecía a un arsenal teórico y a un léxico europeizante y la realidad de Nuestra América no habilitaba su utilización. Para el segundo, el reformismo se asociaba a las estrategias social-burguesas de las organizaciones socialistas no subordinadas a la IC y a las orientaciones impuestas por la Unión Soviética. Pero la realidad histórica señala que ambas corrientes fueron reformistas, e incluso mucho menos que eso.

Doce años después de la muerte de Mariátegui, y como coletazo de la polémica con la IC, el ya mencionado funcionario soviético V. M. Miroshevski publicó el célebre artículo donde acusaba al Amauta de asumir una posición romántica y nacionalista, de precipitarse en una idealización del régimen inca, de fetichización populista de la comunidad campesina y lo tildaba de “representante de la democracia burguesa y propagandista de una revolución democrático-burguesa”, todo esto por sostener que la comunidad indígena podía ser el punto de partida para una reorganización socialista de la estructura agraria. Para Miroshevski la actualidad del socialismo (el planteo de una revolución socialista y antiimperialista) era una idea que se correspondía con un “estado primario” (quería decir, pobre, atrasado) de los partidos comunistas de Nuestra América. Una etapa que él consideraba superada en la década del 40. Para el funcionario, la tesis que mejor expresaba esa superación era la que planteaba la revolución democrático- burguesa, agraria y antiimperialista⁷².

Si bien Mariátegui reconoce que “el socialismo no es una doctrina indoamericana” y que “ningún sistema contemporáneo” podía pretender esa condición, considera que el hecho de haber nacido el socialismo como doctrina en Europa (igual que el capitalismo o las ideas vinculadas a la Revolución francesa, por ejemplo) no lo convertía en específicamente europeo. Se trata para Mariátegui de “un movimiento mundial”, una tendencia irrefrenable a la universalidad (“Aniversario y Balance”, presentación de *Amauta*, setiembre de 1928, en IyP, pp. 246-250). Mariátegui confiaba en que

72 Miroshevsky, V. M., op. cit., en Aricó, José, op. cit.

el mundo marchaba indefectiblemente al socialismo. A fines de la década del diez y principios de la del veinte, detectó signos que creía inequívocos de esa tendencia histórica, en los últimos años de su vida, “estabilización capitalista” mediante, solo pensó que el socialismo demoraría un poco más de lo previsto y lo deseado.

En “Lo nacional y lo exótico”, un artículo publicado en *Mundial*, en noviembre de 1924, Mariátegui había afirmado: “ninguna idea que fructifica, ninguna idea que se aclimata, es una idea exótica. La propagación de una idea no es culpa ni es mérito de sus asertores; es culpa o es mérito de la historia. No es romántico pretender adaptar el Perú a una realidad nueva” (PP, p. 28). El eje está puesto en las condiciones que Nuestra América ofrece para la aclimatación y fructificación de determinadas ideas. Condiciones convenientes para la idea socialista, al igual que para la caña de azúcar y el algodón de mitafifi, algo que Mariátegui planteaba al mismo tiempo que por primera vez era calificado de “bolchevique” en el artículo “Bolcheviques aquí”, publicado en el diario *El Tiempo*, en abril de 1918 (Antología, p. 91). La modernidad blanca y occidental consideraba que la realidad peruana y de Nuestra América era exótica. Mariátegui se propuso demostrar que no lo era. Y el socialismo tampoco.

Un razonamiento similar aplicará a la cuestión del feminismo. En el artículo “Las reivindicaciones feministas”, publicado en *Mundial*, en diciembre de 1924, sostendrá: “No hay que ver en el feminismo una idea exótica, una idea extranjera. Hay que ver simplemente una idea humana (...) El feminismo no ha aparecido en el Perú artificial ni arbitrariamente (...) Más si la democracia burguesa no ha realizado el feminismo, ha creado involuntariamente las condiciones y las premisas morales de su realización” (TdE, p. 129-133).

Al final de los *Siete ensayos*, Mariátegui definirá al socialismo como un camino universal, ecuménico, que nos permite ser nosotros mismos (SE, p. 320). De este modo, concebía al socialismo como una nueva solidaridad universal, pilar de una comunidad universal que podía hacer posible la colaboración, la integración y un orden racional y humano.

Para Mariátegui el socialismo poseía la dignidad de la universalidad, una universalidad ubicada en las antípodas de los modelos

universalizantes que incorporan compulsivamente bajo el dominio de su ley de hierro, una universalidad que es humanidad, relación, contacto, diversidad y multiplicidad. Para Mariátegui el socialismo poseía —sobre todo— la dignidad de la realidad concreta. Concebido el proceso de universalización desde esta posición, la diversidad no puede constituir jamás un obstáculo. Solo desde lo concreto (que es diverso) se puede comprender el significado histórico de lo universal.

Entonces, para el Amauta el socialismo es utopía, proyecto, programa consciente, instrumento de lucha, grito de guerra, fenómeno y práctica objetiva. El socialismo “práctico” es la fuerza histórica concreta con capacidad de ejecutar la idea socialista, en su sentido más radicalizado. Es realidad de solidaridad y entrega al otro-a y a la vez compromiso con un espíritu universal. No es un socialismo evolucionista y reformista y minimalista, y tampoco un socialismo cuyo horizonte no logra trascender el Estado.

Pero si el socialismo no es una doctrina “autóctona” para Mariátegui no es ajeno a Nuestra América. Como afirma en “Aniversario y balance” (la presentación del número *Amauta* de septiembre de 1928 cuando se cumplían dos años de su aparición): “El socialismo, en fin, *está* en la tradición americana. La más avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la incaica...” [itálicas nuestras] (IyP, p. 249). Como vimos, para el Amauta el socialismo es del orden de Nuestra América, no es un valor absoluto sino parte de su realidad intrahistórica y, además, es algo vivo, concreto, pero es incompleto, no está realizado. Al ser el socialismo “de acá”, al revestir un carácter “práctico”, su extensión y cumplimiento integral a futuro aparece como posible. Se impone, por lo tanto, una tarea de creación (heroica) del socialismo, enlazado lo nacional y lo internacional, lo indígena y lo europeo, a partir de sus elementos emancipatorios. Por eso también decía Mariátegui en “Aniversario y balance”: “No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje al socialismo indo-americano” (IyP, p. 249). El socialismo proveía las coordenadas para plantear el problema indígena: “El socialismo

nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político” (SE, p. 323).

Mariátegui critica al socialismo eurocéntrico, y lo hace tempranamente, incluso antes de su “descubrimiento” de América y del mundo andino. En una conferencia pronunciada en septiembre de 1923 afirmaba: “El socialismo era una doctrina internacional; pero su internacionalismo concluía en los confines de Occidente” (HCM, p. 142 y 144). En el mismo trabajo cuestionará el “occidentalismo” de la II Internacional y rescatará la política de apoyo a los movimientos de liberación nacional de los pueblos de “oriente” practicada por la IC. Sostenemos que para Mariátegui el socialismo eurocéntrico aparecía como el campo de la antipraxis porque no “santificaba los valores de la práctica”.

Además, Mariátegui no deja de considerar la cuestión colonial a la hora de analizar la función del socialismo en las regiones periféricas. El socialismo requiere de la insurrección en los pueblos coloniales. En efecto, la condición periférica y semicolonial le otorgaba a la idea de nación un sentido libertario y compatible con el socialismo. En los pueblos de Nuestra América, el socialismo debía asumir una actitud nacionalista⁷³.

Pero el nacionalismo popular revolucionario para Mariátegui no podía sustentar, por sí solo, un proyecto de transformación radical de la sociedad. “Su” socialismo, suponía, antecedía y abarcaba toda praxis relacionada con la defensa de la soberanía nacional. Para Mariátegui lo más nacional era lo más revolucionario. Por eso proclamaba: “este es un instante de nuestra historia en que no es posible ser efectivamente nacionalista y revolucionario sin ser socialista, de otro lado no existe en el Perú, como no ha existido nunca una burguesía progresista, con sentido nacional, que se profese liberal y democrática y que inspire su política en

73 Ver por ejemplo: “La transformación del mundo oriental”, *Variedades*, diciembre de 1923 en: LEC, pp. 205-208 y “Nacionalismo y vanguardismo”, *Mundial*, noviembre-diciembre de 1925, en: PP, p. 75.

los postulados de su doctrina" (SE, p. 324) y también, en la conclusión de "Punto de vista antiimperialista": "Somos antiimperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque oponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico, llamado a sucederlo..." (IyP, p. 95).

Para Mariátegui, el socialismo contenía y superaba al nacionalismo y era la condición de la unidad de Nuestra América. En la respuesta a la encuesta de la revista *Variedades*, en octubre de 1928 sostenía que Nuestra América "...no encontrará su unidad en el orden burgués. Este orden nos divide, forzosamente, en pequeños nacionalismos. Los únicos que trabajamos por la comunidad de estos pueblos, somos en verdad, los socialistas, los revolucionarios" (LNyV, p. 164).

Para Marx todo movimiento de la historia era un acto de procreación real del comunismo, un acto de nacimiento de su existencia empírica y, también el movimiento comprendido y conocido de su devenir. Al mismo tiempo Marx identificaba y contraponía "otro comunismo", al que vinculaba con Etienne Cabet y Villegardelle ("utópicos"), un comunismo no consumado, que "busca para sí una prueba *histórica* [itálicas en original] en formaciones históricas aisladas que se oponen a la propiedad privada; busca una prueba en lo que existe, desprendiendo algunos momentos tomados aparte del movimiento..."⁷⁴. La noción mariateguiana de elementos de socialismo práctico, articula esta doble dimensión del comunismo que Marx plantea en los *Manuscritos de 1844*.

En otro plano, los elementos de socialismo práctico pueden concebirse como punto de partida para el desarrollo de una conciencia política de clase que avanza en la dilucidación popular del rol del Estado en las sociedades burguesas y que vivisecciona los mecanismos de dominación. Una conciencia revolucionaria de clase (que asume la cuestión del poder) y una conciencia socialista revolucionaria (que se propone construir una nueva sociedad). Dice

74 Marx, Carlos, op. cit., p. 132.

Mariátegui en “El Problema de las razas en América Latina”⁷⁵: “Una vez que el indio haga suya la idea socialista, le servirá con una disciplina, tenacidad y fuerza en la que pocos proletarios podrán aventajarlo...” (IyP, p. 46). Es evidente que esta conciencia espontánea, que podemos vincular al socialismo práctico, es para Mariátegui algo cualitativamente distinto a la conciencia “empírica” que puede ser compatible con la ideología burguesa. La conciencia espontánea que emana de las experiencias de “socialismo práctico” y del ejercicio de una subjetividad afín con la autoactividad de las masas presenta incompatibilidades radicales con esta ideología. Sin dudas, una conciencia que tiene como plafón el ejercicio práctico del socialismo y sus valores, es una posición sólida, mucho más si asume su capacidad singular en la creación de una nueva sociedad.

Esa conciencia espontánea es más “condición objetiva” que subjetiva (o un ejercicio de subjetividad afín a la autoactividad). Mariátegui percibe que en las comunidades anida un poder de rechazo y predisposiciones refractarias a la reproducción del orden dominante. La conciencia espontánea puede ser el punto de partida para la gestación de agentes experimentados en el cambio social. El déficit de esa conciencia pasa por su orfandad en materia de perspectivas más amplias, por no desarrollar anhelos de extensión y deseos de exceder el ámbito que la generó; es decir, por no asumir la conciencia de su propia potencialidad transformadora del conjunto social; esto es: la conciencia de la potencialidad (que incluye la proyección) de los elementos de socialismo práctico y de las posibilidades de la comunidad como soporte de otra sociedad. Claro está, para Mariátegui el desarrollo de esta conciencia es impensable sin el protagonismo de las clases subalternas.

75 “El problema de las razas en América Latina” es uno de los documentos presentados y discutidos en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana (Buenos Aires, junio de 1929), por lo tanto figura en el libro *El Movimiento Revolucionario Latino Americano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana*, editado por la revista *La correspondencia sudamericana*, Buenos Aires, s/f. La primera parte del trabajo fue redactada integralmente por Mariátegui, la segunda parte fue elaborada por el Dr. Hugo Pesce sobre un boceto del primero.

Partiendo del concepto de elementos de socialismo práctico, el proceso de formación de una conciencia política revolucionaria de clase tiene como ingredientes imprescindibles los aspectos contra-hegemónicos de la cotidianidad. Por su parte, la utopía andina viene a agregar una motivación identitaria más a la rebelión campesina-indígena pero, para Mariátegui, jamás la produce por sí sola. Pero hay algo más. Podemos identificar un rescate de aspectos relevantes de la cosmovisión de los pueblos originarios: la tierra como madre común, la Pacha Mama, base de la propiedad comunitaria de los campos, del respeto de los seres humanos hacia la naturaleza y del respeto interhumano, y la heliolatría: la adoración del sol, porque es igualmente dador de vida y es de todos, como el planeta. Y también podemos agregar el rescate de algunos aspectos de las formas de justicia popular ancestrales, por ejemplo el Ushanam Jampi, que se asocia a una idea de la administración de justicia como función de la sociedad en su conjunto.

Mariátegui aborda el problema histórico y cultural de Perú a partir de sus vinculaciones con las bases materiales y clasistas. La noción “elementos de socialismo práctico” no puede desvincularse de la clave historicista asumida por Mariátegui. Por lo tanto remite también a la identidad sujeto-objeto (que es relación y mediación) y a la ligazón entre economía y cultura. En fin, a la praxis. En “Aniversario y balance” afirma: “Nunca nos sentimos más rabiosa y eficaz y religiosamente idealistas que al asentar bien la idea y los pies en la materia” (IyP, p. 250).

A modo de síntesis podemos sostener que Mariátegui convoca a buscar el socialismo en la realidad de Nuestra América y de Perú, *con el auxilio* insustituible de Marx y no *en* Marx. Las claves del cambio social, sus lógicas inherentes, sus posibles derroteros, deben buscarse en la propia realidad a partir de un trabajo dialéctico de conocimiento-transformación. Mariátegui, a diferencia a la IC, está más predispuesto al “descubrimiento” que a la “aplicación” y la “mimesis”, predispuesto incluso al descubrimiento del método (también este debe ser “descubierto” en el fragor de la intersubjetividad). En Mariátegui, la praxis condiciona la teoría y la historia condiciona el método.

CAPÍTULO 5

EL “HALLAZGO” DE UN SUJETO: SOBRE LA REFORMULACIÓN DE LA ALIANZA OBRERO-CAMPESINA

Si uno se acerca a las explicaciones que dan la esencia de lo campesino (la servidumbre de la tierra), o lo proletario (las cadenas laborales, lo urbano o suburbano) estamos hablando de hombres extrañamente ‘libres’...

PACO IGNACIO TAIBO II

Para el marxismo, en sus versiones más esquemáticas y deterministas, el presupuesto material del socialismo era la gran industria y una extensa y poderosa clase obrera. El juicio relativo de Marx que sostenía que los países capitalistas avanzados señalaban el modelo de su desarrollo futuro a los países atrasados, muchas veces fue asumido como ley inexorable.

Estas interpretaciones partían de la base de que el proletariado era la clase de vanguardia y que el campesinado no lo era, básicamente (pero no únicamente) porque, atado a una pequeña parcela o ambicionando acceder a la misma, no cuestionaba la propiedad privada de los medios de producción. De este modo, la perspectiva campesina se agotaba en la posesión (individual) de la tierra. Estas limitaciones básicas del campesinado se concebían en directa correspondencia con un conjunto de taras casi patológicas: el localismo, la imposibilidad de generalizar y de percibir tendencias, la inestabilidad política, la falta de plan nacional. En el marco impuesto por

estas representaciones, los sujetos que componían las clases subalternas terminaban subsumidos en una teoría del destino manifiesto.

En Nuestra América, en un primer momento, desde una matriz marxista eurocéntrica y evolucionista, la cuestión campesina se pensó en función de los modos más aptos y eficaces para desarrollar el capitalismo: eliminación del régimen de servidumbre, distribución de la tierra, nacionalización, desarrollo del mercado interno, mejora en las condiciones de vida de los campesinos, disolución de las comunidades rurales (concebidas como simples rémoras de estadios anteriores, precapitalistas) y el consiguiente desarrollo de las contradicciones y la lucha de clases en las zonas rurales.

Ramón Doll, un intelectual vinculado al Partido Socialista Argentino (PSA), en sus comentarios a los *Siete ensayos*, trataba de responderle a Mariátegui con las tesis del Dr. Juan Bautista Justo (1865-1928), fundador del PSA y primer traductor de *El capital* de Carlos Marx al castellano, un traductor más literario que político del marxismo, puesto que no modificó el carácter ajeno de su sintaxis y no aportó nada a la producción de un dialecto propio. Como se sabe, los dialectos son manifestaciones de las lenguas que viven. Para Doll, Justo había luchado en Argentina para “establecer una clase de pequeños propietarios rurales, productores inteligentes, de visión modernista, que hicieran imposible la economía feudalista de nuestros grandes terratenientes”. Refractario a la propuesta mariateguiana que valorizaba la comunidad campesina-indígena y que identificaba la potencialidad socialmente transformadora de los elementos de socialismo práctico, Doll aseveraba: “Y si de analogías se trata, no olvidemos que también en el primer tercio del siglo XIX el gaucho vivió en la Pampa sin propiedad privada y quizás algunos trabajos como la yerra y la trilla con yeguas, en la que las estancias se ayudaban mutuamente, tenían hartos débiles contornos de una producción comunista; sin embargo, jamás se ha pensado acá en resucitar esos experimentos en la campaña argentina de hoy...”⁷⁶.

76 Doll, Ramón: “Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana”, por José Carlos Mariátegui, Biblioteca Amauta, Lima, 1928”, en: Aricó, José, op. cit., p. 264. En la misma compilación, Robert Paris recuerda

El horizonte de tal posicionamiento es bien inteligible, se trataba de favorecer una victoria de la democracia burguesa para iniciar el inexorable camino en pos del socialismo. Se justificaba la “necesidad histórica” del colonialismo, ya que este llevaría a implantar el capitalismo en el mundo periférico y permitiría el surgimiento del proletariado. De este modo, con suma paciencia, había que esperar que el desarrollo de la revolución democrático-burguesa planteara nuevas perspectivas y tareas. Por cierto, esta “evolución” no tuvo lugar en los países periféricos, de base campesina. Como ya hemos visto, esta concepción serial y etapista de la historia fue claramente retomada en el VI Congreso de la IC de 1928, el año de la publicación de los *Siete ensayos*, y un año después, los puntos de vista de Mariátegui y la IC, enfrentados en torno a esta cuestión de fondo y en todos los aspectos que de ella se derivaban, chocaron irremediabilmente en Buenos Aires, en el Congreso de la Sección Sudamericana de la IC.

En el marco de estas concepciones, el campesinado era la clase llamada a liquidar la propiedad terrateniente y a liberar el desarrollo de las fuerzas productivas sobre las bases del capitalismo.

En una segunda etapa, que tuvo como ejes los debates en torno a la Revolución rusa (inmediatamente antes y después de octubre 1917), la cuestión campesina se complejizó un tanto y comenzó a ser pensada en otros términos. Se trataba de desentrañar la función del campesinado en el marco de una revolución socialista y su vínculo con el proletariado. Un amplio abanico de perspectivas analíticas y posicionamientos no tardaron en desplegarse.

En el peor de los casos se identificó una inclinación congénita del campesinado a la reacción, se lo concibió como un “enemigo absoluto” de la revolución socialista particularmente en los países atrasados donde era mayoría y, en el mejor de los casos, como un posible aliado a “transformar”, dado que el campesinado no podía convertirse

que el Dr. Juan B. Justo, desde las páginas del diario *La Nación*, histórico vocero de la burguesía terrateniente argentina que siempre se reservó algunas páginas para los izquierdistas inocuos, realizaba el elogio del capital extranjero. Ver: Paris, Robert: “Para una lectura de los *Siete ensayos*”, en: Aricó, José, op. cit., p. 313.

—jamás— en fuerza política independiente. En efecto, si se lo “sabía manejar”, el campesinado podía no ser un enemigo absoluto. Así el campesinado debía ser “arrastrado” tras la clase obrera con procedimientos que, según las situaciones, podían ser abruptos o progresivos, su función pasó a ser representada en los siguientes términos: el campesino “respalda” o “apoya”, el campesino debe ser “conducido”, es una clase o sector del cual se puede esperar, a lo sumo, un “acompañamiento” y un “complemento” de la lucha del proletariado, pero nunca el campesinado podía ser el vehículo de una revolución socialista. Se decía (Lenin y Trotsky, por ejemplo): “Si el campesinado no sigue a los obreros, sigue a la burguesía” (criterio que se aplicaba al conjunto de las clases subalternas “no proletarias”).

Las fórmulas fueron de lo más variadas: revolución campesina bajo la dirección del proletariado, dictadura democrática del proletariado y los campesinos, revolución proletaria y campesina, revolución del proletariado y las masas campesinas, revolución del proletariado que arrastra tras suyo a las masas campesinas. Como señalaba Grigori Zinoviev (1883-1936), un importante dirigente de la IC, más allá de los matices, en todas estas fórmulas, “la hegemonía del proletariado está sobreentendida como el elemento principal”⁷⁷. Este es el punto de vista que coagularía como generalización leninista de la cuestión campesina.

Una célebre tesis bolchevique planteaba que el campesinado era el sector más importante de la pequeña burguesía y que debía ser “arrancado” de la influencia burguesa. El soviet del 25 de octubre (7 de noviembre) de 1917 se proponía “conquistar” la confianza de los campesinos con un solo decreto que pondría fin a la propiedad terrateniente. La revolución democrática se resolvía a partir de los decretos de un “gobierno socialista”. El socialismo inauguraba así sus vínculos promiscuos (y contranatura) con los decretos.

Lenin, en carta a I. I. Skvortsov-Stepánov, decía: “Nosotros tenemos que ocuparnos de fortalecerlos [...] para que los campesinos hagan lo

77 Zinoviev, Grigori: “Leninismo”, en: Trotsky, León; Bujarin, Nicolai; Zinoviev, Grigori, *El gran debate (1924-1926)*. I. *La revolución permanente*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 34, 1972, p. 155.

que nosotros le decimos y no lo que les dicen los liberales”⁷⁸. Y agregaba en los “objetivos del programa agrario” del Partido Social Demócrata de Rusia (PSDR): “apoyamos al movimiento campesino hasta el fin, pero debemos recordar que es un movimiento de otra clase, no de la clase que puede realizar y realizará la revolución socialista”⁷⁹.

Otro dirigente de la IC, Nicolai Bujarin (1888-1938), por su parte sugería: “No pongamos siempre por delante las propias virtudes comunistas que podían espantar a los campesinos, guardémoslas por el momento en el bolsillo si lo espantan, aprendamos a conducirlo tras nuestro con prudencia y sensatez...”⁸⁰.

Zinoviev destacaba el origen campesino de los obreros y sus vínculos orgánicos con lo rural: “El campesino, cuyos antepasados aspiraban a la posesión de la tierra y odiaban al gran propietario latifundista, se encontró incorporado a la industria moderna. Se convierte en un revolucionario que unía en sí la energía y la firmeza del proletariado con la espontaneidad y el espíritu de revuelta del campesino que aspira a la posesión de la tierra”⁸¹. De este modo la alianza obrero-campesina aparecía consumada en un solo sujeto. Si el obrero era en realidad un obrero-campesino, las tensiones y las contradicciones desaparecían automáticamente.

Por su parte Trotsky, en un primer momento tendió a marcar la incompatibilidad entre una revolución socialista y el campesinado y señaló la necesidad del apoyo del proletariado triunfante (en otros países) para sostener a las revoluciones socialistas que estallaran en medios pequeño-burgueses; es decir, en sociedades de base campesina. Trotsky, al igual que en otros planos, subsumía la resolución del

78 Lenin, V. I., *Alianza obrero-campesina. Táctica revolucionaria*, Buenos Aires, Anteo, 1984, p. 36. Tomado de Lenin, V. I., *Obras Completas*, Cartago, Buenos Aires, 1969-1973, T. XXXVIII, pp. 268 a 271.

79 Lenin, V. I., *Alianza obrero-campesina. Táctica revolucionaria*, Buenos Aires, Anteo, 1984, p. 60.

80 Bujarin, Nicolai: “Acerca de la teoría de la revolución permanente”, en: Trotsky, León; Bujarin, Nicolai; Zinoviev, Grigori, *El gran debate (1924-1926). I. La revolución permanente*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 34, 1972, p. 140.

81 Zinoviev, Grigori, op. cit., p. 164.

problema campesino a la revolución mundial, planteando una relación un tanto abstracta entre la revolución rusa y la revolución mundial.

Aquí debemos decir algunas cosas sobre la relación de Mariátegui con Trotsky. En el artículo “El exilio de Trotsky”, publicado en *Variedades*, en febrero de 1929, le reconocía al jefe del Ejército Rojo no solamente una “función útil en la política soviética” (al representar la “ortodoxia marxista” frente a la “indócil realidad rusa”), sino, fundamentalmente, el hecho de haberle dado a la Revolución rusa un “lenguaje universalista” y una “visión ecuménica” (FAVM, III, pp. 27-31). En un artículo anterior, “Trotsky y la oposición comunista”, publicado en la misma revista un año antes, veía que el sentido internacionalista de Trotsky le quitaba fuerza (Mariátegui decía “momentáneamente”) en la política rusa, en una coyuntura en que, desdibujado el horizonte inmediato de la revolución mundial, se preferían hombres “simples y puramente rusos” como Stalin (FAVM, II, pp. 213-217). Más allá del rescate de Trotsky, estos planteos presentan algunas limitaciones. Sustentar la “rusificación” del marxismo (con lo que implica “rusificar” en el contexto de esa frase) y abogar por el reconocimiento de las estructuras nacionales como punto de partida exclusivo de la construcción estratégica, pueden justificar una reivindicación de Stalin, cosa de la que Mariátegui estaba muy alejado. Al margen, es evidente que compartía un universo “ético” (muy genérico) más cercano al trotskismo.

Aunque Trotsky fue acusado de subestimar la cuestión campesina, de presentar al campesinado como enemigo irrecuperable, de rechazar la idea de la hegemonía del proletariado, creemos que en un segundo momento coincidió, en líneas generales, con la hipótesis leninista de la hegemonía del proletariado en el marco de una alianza o bloque obrero-campesino. Y reconocerá además la importancia de la guerra campesina, aunque desestimó sus posibilidades revolucionarias sin la asistencia de la democracia industrial de las ciudades.

Pero Trotsky, al igual que el conjunto del campo leninista, no dejaba de concebir al campesinado como masa en disponibilidad. Por ejemplo, en *Tres concepciones de la revolución rusa* sostendrá: “El marxismo nunca dio carácter absoluto e inmutable

a su estimación del campesinado como una clase no socialista. Marx dijo hace mucho que el campesino es tan capaz de juicio como de prejuicio. La naturaleza misma del campesinado cambia bajo condiciones cambiantes. El régimen de la dictadura del proletariado descubrió grandísimas posibilidades de influir al campesinado y de reeducarlo. La historia todavía no ha explorado hasta el fondo los límites de estas posibilidades... ”⁸².

En *El programa de transición* sostenía que “los campesinos estaban dispuestos a seguir la guía de los fascistas o los comunistas”⁸³. Afirmación cuyos fundamentos políticos, ideológicos, filosóficos y antropológicos, llevaron a muchos trotskistas a sobredimensionar el papel histórico de la dirección revolucionaria. Para sectores importantes del movimiento revolucionario mundial (y no solo los inspirados de alguna u otra manera por el trotskismo) el papel del partido terminó siendo el secreto para pasar de la posición democrática a la socialista. Es decir, un problema “estructural” terminaba muchas veces reducido a una cuestión de claridad y consecuencia en la dirección revolucionaria, o de capacidad de desplazamiento (el término más utilizado en la jerga correspondiente suele ser “descabezamiento”) de otras direcciones “inadecuadas” y “pusilánimes”, caracterizadas en forma alternativa como: reformistas, burocráticas, pequeño-burguesas, thermidorianas, contrarrevolucionarias, etcétera.

Sin dudas, este tipo de formulaciones abona la escisión dirigidos-dirigidos, limita las funciones de dirección a una élite y, en última instancia, termina favoreciendo la entronización de capas burocráticas al colocar a la misma “dirección” como garantía del proceso revolucionario.

Como vimos, en líneas generales, para la tradición del marxismo-leninismo (incluyendo su formato trotskista) el campesinado es presentado como clase pasiva, manipulable. Un campo de maniobra. Y, asimismo, como una clase sospechosa, siempre

82 Trotsky, León, *Tres concepciones de la revolución rusa*, México, 1940, citado por: Gilly, Adolfo, op. cit., p. 307.

83 Trotsky, León, *El programa de transición para la revolución socialista*, La Paz, Ediciones Crux, 1986, p. 177.

susceptible de ser ganada por la burguesía. La tarea que debía asumir el proletariado organizado de forma independiente consistía en apoyar la lucha del campesinado contra la servidumbre, apoyar sus luchas democráticas, pero manteniendo una actitud de desconfianza. También debía estar dispuesto a luchar contra ellos.

Más allá de todos los aspectos cuestionables, el problema no era (y no es) sencillo para los revolucionarios. Es indiscutible el sentido de la propiedad individual del campesinado, sobre todo del sector que posee una pequeña parcela, una pequeña explotación. Del mismo modo existen faenas históricas que el campesinado no está en condiciones de encarar. ¿Cómo construir el socialismo en este contexto? ¿Qué tipo de “reforma” o “revolución” agraria es funcional a un régimen no capitalista? ¿Cómo hacer para que el campesinado desarrolle una conciencia que lo lleve a asumir las ventajas de la propiedad y el trabajo colectivos?

Finalmente debemos considerar el papel histórico concreto jugado por el campesinado en Europa después de la Revolución rusa y la Primera Guerra Mundial. Karl Polanyi señalaba que después de estos acontecimientos, Europa se vio atravesada de un feroz agrarismo y que los campesinos se erigieron en baluartes políticos de la economía de mercado que había salido maltrecha de la revolución y de la guerra. Los campesinos en Europa se enfrentaron a los trabajadores de los grandes centros urbanos. De esta manera, el campesinado europeo obtuvo un peso político desproporcionado en relación a su relevancia económica. Dice Polanyi: “A lo largo de los años veinte, el campesinado determinó la política económica en varios estados en los que normalmente desempeñaba un papel apenas modesto. Ahora resultaba ser la única clase disponible para el mantenimiento de la ley y el orden en el elevado sentido moderno de este término...”⁸⁴. Esta situación no podía dejar de influir en las concepciones de los revolucionarios europeos. Los errores más graves se producían cuando se buscaba replicarlas en realidades muy diferentes, como la andino-peruana, cuando

84 Polanyi, Karl, op. cit., p. 248. Ver también pp. 249, 303 y 307.

la condición del campesinado, una condición histórica y concreta (en realidad, muchas condiciones), terminaba siendo naturalizada. Como veremos, Mariátegui construirá una visión original sobre la cuestión campesina en abierta ruptura con las concepciones eurocéntricas.

El caso es que en Rusia (como en Perú, como en México), existía un sector del campesinado pobre familiarizado con las formas colectivas de la propiedad (o de usufructo) y de trabajo. El campesinado ruso tenía tradiciones comunitarias. Pero Lenin no las visualizó como formas de oposición concreta a la propiedad privada, por el contrario, para Lenin representaban un “anacronismo medieval”, una vieja forma de explotación agraria que debía ser destruida para que el capitalismo avanzara. Para Lenin los campesinos rusos eran partidarios de la nacionalización, pero no creía que esta posición pudiera derivarse de los “gérmenes especiales” y los “principios de trabajo no burgueses” infundidos por las comunidades.

Por su parte Trotsky, en *La revolución permanente*, sí visualiza esas formas e identifica tradiciones “anticapitalistas” en el campesinado ruso y “temple revolucionario”. Es más, en este trabajo de fines de 1929⁸⁵, planteaba que “*si había en algún sitio la posibilidad de un partido campesino antiburgués y revolucionario, era Rusia*” [itálicas en el original]. Seguidamente enumeraba todas las tentativas que encarnaron grupos genéricamente denominados “populistas” como Tierra y libertad, La libertad del Pueblo, El reparto negro, y los denominados social-revolucionarios (llamados también eseristas). En efecto, para Trotsky, Rusia había servido como un “laboratorio gigantesco para la creación de un partido campesino ‘anticapitalista’ con una posición independiente respecto al partido del proletariado”. Pues bien, ¿qué mostraba la experiencia rusa? Que estas organizaciones terminaban entregando al campesinado a

85 Tesis formulada por Trotsky originariamente en 1905 y ratificada en 1929 (a partir de la experiencia de la Revolución rusa). Se trata de una tesis que también está presente en Lenin y en el mismo Marx.

una dirección burguesa, sirviendo de instrumento de la burguesía contra el proletariado⁸⁶.

Al margen de la opinión de Mariátegui sobre Trotsky (favorable en líneas generales, como hemos señalado anteriormente), más allá del universo ético compartido por ambos, hay que destacar las similitudes más notables entre los planteos de uno y otro. Por cierto, lo que Trotsky le cuestionaba a la IC en el año 29, Mariátegui llegó a padecerlo en forma directa: la lucha por el socialismo mundial confundida con el plan del Estado soviético y la combinación de nacionalismo e internacionalismo “abstractos”. Mariátegui, además, coincide con la teoría de la revolución permanente, aunque parcialmente. Una visión del conjunto de su obra lleva a plantear un desacuerdo con los aspectos mecanicistas y dogmáticos de la misma; por ejemplo, la conversión del ideal internacionalista en axioma y la negación de las “tradiciones nacionales”. Sin dudas Mariátegui está más cerca de ella que de la teoría estalinista del socialismo en un solo país y la revolución por etapas (por cierto, Trotsky es una figura emblemática de la oposición al etapismo). Pero es muy distinta la valoración de uno y otro respecto del papel de los campesinos.

Trotsky definía la revolución permanente en los siguientes términos: “Con respecto a los países de desarrollo burgués retrasado, y en particular de los coloniales y semicoloniales, la teoría de la revolución permanente significa que la resolución íntegra y efectiva de sus fines democráticos y de su *emancipación nacional* tan solo puede concebirse por medio de la dictadura del proletariado, empuñando este el poder como caudillo de la nación oprimida y, ante todo de sus masas campesinas”⁸⁷. Mariátegui acuerda en lo esencial, pero relativiza el rol de caudillo del proletariado y la condición de masa acaudillada del campesinado. En este aspecto que se relaciona con las proposiciones organizacionales existe una importante diferencia entre Mariátegui y Trotsky.

86 Trotsky, León, *La revolución permanente*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1988, pp. 92 y 93.

87 Trotsky, León, *La revolución permanente*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1988, p. 185.

El marxismo-leninismo (incluyendo su formato trotkista) de matriz eurocéntrica, que no logró jamás asimilarse a la realidad de Nuestra América, indudablemente, se aparta de la noción de elementos de socialismo práctico y obstaculiza la propensión a pensar a la comunidad campesina como proveedora de un sentido colectivo al Estado. Lenin pinta al campesinado huyendo de la servidumbre (y de la comunidad) no hacia el socialismo sino al capitalismo, a la pequeña explotación burguesa⁸⁸.

La matriz eurocéntrica, generalmente, no percibe que la clásica “dualidad” del campesinado —inclinado alternativamente, y siguiendo el vaivén de los ritmos históricos, a los trabajadores y a los subalternos como explotado y hacia la burguesía como propietario o aspirante a tal condición— no cuenta en absoluto cuando estamos hablando de un campesinado de un país periférico, con fuertes tradiciones comunitarias asentadas en el igualitarismo de base, en la democracia rural y en la producción espontánea de órganos de poder popular. En estos casos, existe una tendencia de resistencia objetiva y práctica hacia las clases dominantes. Algo que no pudieron distinguir los marxistas y los socialistas eurocéntricos, tanto de la II^a como de la III^a y la IV^a Internacional (con escasas excepciones).

Incluso la posición del Partido Comunista Chino (PCC) no se apartó de esta matriz “clásica”, marcada por la idea de una revolución democrática, hasta que Mao Tse-tung (1893-1976) elaboró una concepción estratégica original. El cambio de orientación se produjo poco después de la muerte de Mariátegui. Se inició en el Primer Congreso de los Soviets Chinos en 1931 y fue tomando forma definitiva en el transcurso de la Larga Marcha iniciada en 1934. La estrategia maoísta se basó en la conformación de un ejército de base campesina que impulsó la organización de gobiernos locales en zonas liberadas que redistribuyeron la tierra y organizaron la producción bajo principios igualitarios. El maoísmo redefinía la teoría de la revolución democrático-burguesa y la fórmula de la dictadura del proletariado. Mao hablaba de una revolución de

88 Lenin, V. I., op. cit., p. 75.

una “nueva democracia” que era parte de una revolución antiimperialista y anticapitalista mundial y de una “dictadura conjunta de varias clases revolucionarias”.

Mao, al igual que Mariátegui, supo abreviar en las propias tradiciones. Buscó el arraigo para su proyecto socialista. Por ejemplo, en algunos aspectos, su estrategia se inspiró en el movimiento de los taiping (Taiping Tienkuo o Reino Celestial de la Gran Paz). Un movimiento de base campesina que, a mediados del siglo XIX, planteó ideales igualitarios, incluyendo la igualdad de género; el comunismo agrario (reforma agraria, expropiación a los terratenientes, etc.) y se opuso a la ideología de la sumisión y la pasividad que se derivaba del confucianismo. Su líder, Jung Siu-chuan (1814-1864), también recibió la influencia del cristianismo primitivo.

Lo más relevante es que los taiping se propusieron enlazar la construcción de un orden social comunitario con la soberanía nacional y presentaron una propuesta política basada en la justicia de una organización socio-económica de base igualitaria y en la superioridad moral. La vocación universalista del movimiento, dato que no se le escapaba a Mao, combinada con el comunismo agrario (cuyos rasgos fundamentales no se habían extinguido en las aldeas) hizo factible su resignificación y recuperación posterior desde el socialismo.

El alzamiento se produjo en 1851. En 1853, los taiping tomaron la ciudad de Nankin. Finalmente fueron derrotados en 1864 por fuerzas conjuntas que respondían al gobierno de la dinastía Ching y a Gran Bretaña, Estados Unidos y Francia. Mao también tomará en cuenta los errores militares de los taiping. Principalmente el hecho de no crear bases de apoyo sólidas en los lugares que ocupaban. También considerará la experiencia del movimiento armado de los Boxers que estalló en 1900 y que se propuso construir un amplio frente social articulado por competentes místicos con el fin de luchar contra las potencias imperialistas que explotaban a China.

Hay que decir que, en líneas generales, Mariátegui coincidió inicialmente con los planteos eurocéntricos más clásicos referidos a estos asuntos. Sin dudas, compartió el prejuicio moderno respecto del atraso rural. En una conferencia sobre la revolución alemana

pronunciada en julio de 1923, sostenía: “Como es sabido, el proletariado agrícola no tiene la suficiente saturación socialista, la suficiente educación clasista para servir de base al régimen socialista. El instrumento de la revolución socialista será siempre el proletariado industrial, el proletariado de las ciudades” (HCM, p. 77).

Similar es el punto de vista reflejado en el artículo “La urbe y el campo” publicado en *Mundial* en octubre de 1924. Aquí Mariátegui afirmaba: “La revolución comunista, en tanto, no ha penetrado hondamente todavía los estratos agrarios de Rusia. Los campesinos la sostienen porque le deben la posesión de las tierras; pero la doctrina comunista es ininteligible aún para su mentalidad e inconciliable con su codicia. Los soviets tienen que dosificar su radicalismo a la atrasada conciencia campesina” (EAM, p. 46). Más adelante agrega: “La teoría y la práctica del socialismo son un producto urbano. La aspiración de la propiedad colectiva nace espontáneamente en la fábrica, en la usina; no en la alquería. El campesino y el artesano ambicionan la adquisición de una pequeña propiedad individual. Mientras la ciudad educa al hombre para el colectivismo, el campo excita su individualismo. En el campo se vive demasiado dispersa e individualmente...” (EAM, p. 47). Idea que se reitera, en “Política uruguaya”, un artículo publicado en *Variedades*, en enero de 1927, donde insiste en el carácter eminentemente urbano del socialismo (TNA, p. 136).

Su socialismo liminar, en algunos aspectos, asumía el carácter de “etapa superior” del liberalismo, aparecía como su consecuencia lógica y natural. Esta perspectiva, en un país de capitalismo atrasado, deformado y dependiente, estaba condenada a instituir roles subalternos, no solo para las masas campesinas-indígenas sino también para el proletariado. En unos pocos años, a partir del “descubrimiento de América”, del mundo andino, de sus comunidades y sus elementos de socialismo práctico, Mariátegui romperá con esas concepciones. El socialismo dejará de ser concebido como etapa superior del liberalismo y la emancipación pasará a ser concebida como obra peculiar de las clases subalternas, del proletariado, pero sobre todo del campesinado-indígena. En efecto, Mariátegui valorizará el potencial histórico revolucionario de las

masas campesinas-indígenas, hasta ese momento menospreciadas o deliberadamente ignoradas por la teoría revolucionaria eurocéntrica. Además, en Perú, como en la mayor parte de los países de Nuestra América, la “cuestión campesina”, total o parcialmente es siempre una “cuestión indígena”. Mariátegui ya no tendrá dudas: Austria no era igual que Perú⁸⁹.

De seguro resultaron fundamentales en el cambio de orientación sus reflexiones críticas sobre la Revolución mexicana. La primera, y tal vez la más importante de las revoluciones agrarias del siglo XX en Nuestra América, le mostraba al Amauta cómo los campesinos y los trabajadores pobres del campo, partiendo de la guerra campesina, llegaron a plantearse una alianza con el resto de las clases subalternas (incluyendo a los trabajadores urbanos) y horizontes cuasi socialistas. Por cierto, la experiencia de la Revolución mexicana complejizaba aún más el panorama: también mostraba cómo los trabajadores, incluso aquellos que estaban bajo el influjo de ideologías de izquierda o progresistas, podían jugar roles antipopulares y reaccionarios. Y, lamentablemente, no fue la única vez en la historia que los sindicatos y los partidos de izquierda repudiaron el radicalismo de las clases no estrictamente proletarias.

En México, concretamente en el estado de Morelos (un estado controlado por los zapatistas durante un largo período), el colectivismo agrario funcionó, de modo muy similar a Perú, como el fundamento de un pensamiento ejidal y de una ideología agraria. La ancestral visión campesina precapitalista y comunitaria, traducida en leyes durante la década del veinte, revistió formas anticapitalista. *Un anticapitalismo empírico*, en los términos de Adolfo Gilly⁹⁰ [itálicas nuestras].

Ricardo Flores Magón (1873-1922), una de las figuras más representativas de la Revolución mexicana, planteaba que el proceso revolucionario en México dependía de la profundización y el desarrollo

89 En el artículo “La reacción austríaca”, publicado en *Mundial*, en octubre de 1929, Mariátegui planteaba la contradicción entre una aldea conservadora y filo fascista y una urbe proletaria (FAVM, III, p. 87).

90 Gilly, Adolfo, op. cit., p. 262.

de ese colectivismo. Sin dudas, entre el pensamiento ejidal y la ideología agraria (principalmente del zapatismo) y la noción mariáteguiana de elementos de socialismo práctico en la agricultura y en la vida indígenas, existen rotundas analogías; entre otras, percibimos que en ambos casos se parte y se reivindica un dato de la realidad de los pueblos por encima de las razones doctrinarias.

Pero, sin dudas, contribuyeron mucho más a la ruptura de Mariátegui con las concepciones que consideraban a las masas rurales como poco aptas para la lucha y la construcción revolucionaria, sus vínculos con el movimiento indigenista de Perú, no solo a su regreso de Europa, en 1923, sino antes de su partida en 1919. Recapitulemos: en la década del 10 se hace perceptible la impronta de Manuel González Prada, surge el incaísmo modernista, se produce el levantamiento de Rumi Maqui, se funda la Asociación Pro-Indígena Tahuantinsuyu (con basamento en los migrantes indígenas instalados en Lima) y los anarco-sindicalistas asumen las principales reivindicaciones de los pueblos indígenas. No es casual que muchos dirigentes del movimiento indigenista hayan iniciado su militancia en el anarco-sindicalismo, como fue el caso de Ezequiel Urviola. Antes de partir a Europa, precisamente a instancias del anarco-sindicalismo, Mariátegui establece contacto con Carlos Condorena, líder indígena-campesino de Huancané. Después de 1923, su “descubrimiento” del mundo indígena adquiere un carácter estratégico. Mariátegui reconocerá finalmente que, en las condiciones históricas y sociales de Perú, el campesinado indígena podía jugar un papel revolucionario. Lo que no significa que Mariátegui haya negado el papel dirigente del proletariado, del mismo modo que no cayó en la teoría paralizante del proletariado ausente.

Entonces, con una imagen que ya no presentaba al campesino como un real o potencial pequeño propietario, Mariátegui no pensará la alianza obrero-campesina en función del impulso de una revolución democrático-burguesa que genere las “condiciones objetivas” y “subjetivas” para el socialismo. Se diferencia nítidamente del Lenin más temprano, para quien la cuestión se reducía a “barrer con la supervivencia del pasado”, a la eliminación de los

obstáculos económicos, sociales y políticos para el desarrollo capitalista, y a la opción por la vía norteamericana (*farmer*) en contra de la vía prusiana (*junker*), ambas inviables en Perú, según Mariátegui.

Mariátegui no se centra en el papel de la alianza obrero-campesina en la revolución democrático-burguesa. No la piensa como estadio preparatorio de la revolución. Para Mariátegui la alianza obrero-campesina no aparece subordinada a una arquitectura táctica, es más, es la materia misma de un bloque histórico. La alianza obrero-campesina no condena al campesinado a corear las tragedias o apoteosis del proletariado. En esta confirmación del papel estratégico del campesinado y de sus funciones en la lucha de clases Mariátegui también prefigura al Che.

Para Mariátegui esta alianza va más allá de la búsqueda de “armonía” entre el proletariado urbano con innatas propensiones revolucionarias y el campesinado. Al partir de la comunidad campesina-indígena cuasi comunista firmemente adaptada a la propiedad comunal y refractaria a la propiedad privada, no se plantea la contradicción entre una clase obrera con afinidades socialistas y un sector campesino filocapitalista, pequeño burgués y por naturaleza propietario individual de la tierra o aspirante a esa condición. En consonancia con esta proposición, la alianza obrero-campesina, según Mariátegui, excede la mera argucia política. El campesino no es un sujeto pasivo al que le llegan los “beneficios” de una revolución dirigida por el proletariado. Para Mariátegui la lucha de los trabajadores contra el capital en los grandes centros urbanos costeros no se podía escindir de la lucha del campesinado indígena contra la “feudalidad” y el gamonalismo en las serranías, fundamentalmente una lucha por la reconquista de la tierra, pilar de la lucha por la autorredención. La segunda no es complemento de la primera. Su papel no se limita a crearle condiciones. Ambas luchas, dialécticamente articuladas, eran para Mariátegui el fundamento de la revolución socialista en Perú y en Nuestra América. Como sostiene Héctor Alimonda: “Mariátegui propone una hermenéutica autoproductora de sentido, que busca la posibilidad de la modernidad justamente en el lugar donde se aferran los fantasmas

que poblaron las pesadillas del liberalismo y del marxismo clásico: el campesinado indígena”⁹¹.

Mariátegui se coloca frente a los procesos desiguales, arrítmicos e incoherentes, asumiendo una praxis general cuyo objetivo es la transformación revolucionaria de la sociedad. La existencia de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas, el peso de sus componentes societarios, permitían pensar en la posibilidad de un programa común anticapitalista y por lo tanto hacían posible repensar las formas de cooperación entre el campesinado y el proletariado previstas por el marxismo-leninismo. De esta manera, para Mariátegui, la comunidad justificaba el pasaje de un orden precapitalista al socialismo. César Germaná ha señalado que desde el punto de vista de Mariátegui, no se trataba de que el proletariado asumiera un papel dirigente de las reivindicaciones indígenas, el planteo iba más lejos aún; el Amauta “consideraba esas reivindicaciones de cooperación como los núcleos vivos de la nueva sociedad, capaces de desarrollarse si se daban las condiciones necesarias para ello. En este sentido, la solidaridad entre las reivindicaciones de los obreros y de los campesinos tenía profundas raíces comunes. Ambas clases se encontraban vinculadas por el mismo interés en la socialización de los recursos de producción”⁹².

Para Mariátegui, la alianza obrero-campesina era vínculo y no mando. Mariátegui se aleja del planteo dirigista tradicional que piensa al campesino como una clase con un invariable y universal destino de subordinación, una clase cuyas posibilidades épicas se reducen al apoyo del proletariado.

De todas maneras cabe destacar que la propia Revolución rusa y los procesos desencadenados después de su triunfo, no dejaron de producir modificaciones en relación a la cuestión campesina, que en algunos aspectos se emparentaron con la posición de Mariátegui. Sin ir más lejos, como ya hemos señalado, a partir del

91 Alimonda, Héctor, op. cit., p. 95.

92 Germaná, César, *El “socialismo indoamericano” de José Carlos Mariátegui. Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Amauta, 1995, p. 147.

II Congreso de la IC (1920), el problema de las naciones oprimidas comenzó a ser considerado como una cuestión campesina. Y en el Sexto Congreso (1928) —el mismo que negaba la actualidad de la revolución socialista y propiciaba el etapismo— se estableció la posibilidad de que los pueblos de economía “atrasada” y “rudimentaria” inicien directamente la organización colectiva.

Las *Cartas desde lejos* y las *Tesis de abril*, de febrero-marzo y de abril de 1917, respectivamente, sin dudas, son algunos de los textos leninistas más afines a la idea de los elementos de socialismo práctico ya que parten de la reivindicación del “Estado-Comuna”. Estos textos bosquejan un período de transición y reconocen la necesidad de un gobierno revolucionario y un Estado, pero no la clase de Estado creado por la burguesía, no del tipo que necesita la burguesía.

En las *Cartas desde lejos*, Lenin sigue viendo a los campesinos como aliados, como masa vacilante a “ganar” y “representar” (incluso a los trabajadores agrícolas y el “semiproletariado rural”), no obstante plantea la necesidad de crear una milicia que “abarque a todo el pueblo” y esboza conceptos como el siguiente: “Siguiendo el camino indicado por la Comuna de París de 1871 y de la Revolución rusa de 1905, el proletariado debe organizar y armar a todos los sectores pobres y explotados de la población, a fin de que ellos *mismos* puedan tomar directamente en sus propias manos los organismos del poder del Estado y *puedan ellos mismos establecer* esos organismos del poder del Estado”⁹³ [Itálicas en el original].

En las *Tesis de abril*, Lenin afirma: “La Comuna; es decir, los soviets de diputados obreros y campesinos, no ‘implanta’, no se propone ‘implantar’ ni debe implantar ninguna transformación que no esté ya perfectamente madura en la realidad económica y en la conciencia de la inmensa mayoría del pueblo”⁹⁴. Aquí está presente la prescripción de no violentar la realidad: la realidad de unas clases subalternas movilizadas, inspiradoras y sostenedoras

93 Lenin, V. I.: “Cartas desde lejos”, en: *Obras Completas*, T. XXIV, Buenos Aires, Cartago, 1970, p. 364.

94 Lenin, V. I., *Las tesis de abril*, Buenos Aires, Anteo, 1969, p. 54.

de organismos de poder popular y de amplios campos de contrahegemonía, prefigurativos de la sociedad emancipada.

En las *Tesis de abril*, las cuestiones fundamentales de la vida nacional la resuelven los soviets, no los funcionarios, no los burócratas. Los soviets favorecen las iniciativas de las clases subalternas. También en las *Tesis de abril*, Lenin considera las divisiones al interior del campesinado: braceros y campesinos pobres enfrentados a los campesinos acomodados, y tiene en cuenta la posibilidad de que los campesinos no se dejen seducir por la prédica de los social-revolucionarios (y los partidos pequeño-burgueses).

En los primeros tiempos de la Revolución rusa, Lenin habla de nacionalizar la tierra, de convertirla en propiedad del poder central, pero dice también que “deben ser los soviets regionales y locales de diputados campesinos —y en ningún caso los funcionarios públicos, los burócratas, los jesuitas y teólogos del Estado, como decía Marx— quienes dispongan entera y exclusivamente de la tierra y fijen las reglamentaciones locales que rijan su posesión y usufructo”⁹⁵. Si bien la tierra pasaba a manos del Estado, las formas de posesión y usufructo se decidían en forma colectiva. Las haciendas modelo debían estar controladas por soviets de diputados y peones rurales.

En el informe presentado en nombre de la Comisión sobre el problema nacional y colonial, en el IIº Congreso de la IC, Lenin se ubicaba parcialmente en la línea de la carta de Marx a Zasulich y del “Prefacio” a la traducción rusa del *Manifiesto comunista* de 1882, al sostener la posibilidad de que los países atrasados, con la ayuda del proletariado de los países avanzados, arriben al régimen soviético saltando etapas y evitando el estadio capitalista. Pero esa posibilidad estaba subordinada a la toma del poder. Decía Lenin: “...embrutecida hasta el extremo, desperdigada, oprimida, condenada en todos los países, incluso los más avanzados, a vegetar en condiciones

95 Lenin, V. I., *Alianza obrero-campesina. Táctica revolucionaria*, Buenos Aires, Anteo, 1984, p. 90. Lenin proponía la “entrega la de la tierra a los soviets de diputados campesinos, elegidos en forma independiente de los terratenientes y funcionarios” (op. cit., p. 93).

semibárbaras. Interesada desde el punto de vista económico, social y cultural en el triunfo del socialismo, es capaz de apoyar enérgicamente al proletariado revolucionario únicamente *después* [de] que este conquiste el poder político, solo *después* [de] que ajuste terminantemente las cuentas a los grandes terratenientes y a los capitalistas, solo *después* [de] que estos hombres oprimidos vean en la práctica que tienen un jefe y un defensor organizado, lo bastante poderoso y firme para ayudar y dirigir, para señalar el camino acertado...⁹⁶ [itálicas nuestras]. El hecho de que la toma del poder (por parte del “partido del proletariado”) resulte imprescindible para que el campesino sostenga la revolución sigue expresando una posición dirigista y sugiriendo de algún modo un horizonte paternalista.

Como hemos visto, Mariátegui asume la tarea de construir el socialismo, no la de impulsar una revolución democrático-burguesa. La noción de elementos de socialismo práctico choca con las concepciones etapistas del proceso revolucionario, compartidas por el nacionalismo populista del APRA (desde 1927/1928) y la IC, sobre todo a partir de su VIº Congreso y su “descubrimiento de América”. Concepciones que los partidos comunistas de Nuestra América dilatarían en los años posteriores, bajo las “tácticas” de los frentes populares, la convivencia pacífica, etc. Las concepciones etapistas negaban las condiciones para el socialismo en Perú (y en el marco de Nuestra América), propiciaban una dictadura democrática de obreros y campesinos, una imposible solución de transacción entre el capitalismo y el socialismo. Para Mariátegui, el socialismo era la condición para resolver los problemas de Perú, ante la inviabilidad histórica de una revolución democrático-burguesa en el país, el socialismo era el único sistema capaz de liquidar la “feudalidad” (el atraso). Mariátegui, desde temprano abrigó esta certeza. A poco de regresar de Europa, en la primera conferencia titulada “La crisis mundial y el proletariado peruano”, de junio de 1923, sostiene: “...los bandos son neta e inconfundiblemente solo dos. El bando de los que quieren realizar el socialismo

96 En: Zinoviev, op. cit., p. 171.

colaborando políticamente con la burguesía; y el bando de los que quieren realizar el socialismo conquistando íntegramente para el proletariado el poder político...” (HCM, p. 19). En este punto capital, nuevamente, la coincidencia con el Che es transparente.

Sostenemos entonces que, en Mariátegui, la noción de elementos de socialismo práctico es el complemento necesario de su reformulación del sentido de la alianza obrero-campesina. Esto, junto a la caracterización del papel del imperialismo y el capitalismo periférico, justifica la refutación del etapismo. Además esta noción está fundada en otra categoría mariateguiana que la contiene, la de “pueblo-civilización”, el verdadero sujeto histórico para Mariátegui. Como vimos, para el Amauta el campesinado indígena es el *substratum* nacional mismo. Sin ellos, no cabe hablar de Perú. Fundamentalmente el incaísmo no restaurativo le permite a Mariátegui construir una idea de nación y de peruanidad basada en los componentes autónomos e igualitarios de lo autóctono, los componentes más genuinos a sus ojos⁹⁷. A su vez, esos componentes sirven de nexos para articular la tradición con lo moderno, el pasado y el futuro, lo particular con lo universal.

97 Refiriéndose a la lucha de los *sinn feiners* irlandeses, en el artículo “Irlanda e Inglaterra”, publicado en *Variedades* en octubre de 1924, Mariátegui afirmaba: “El sentimiento nacional se confunde, se identifica con un sentimiento clasista” (FAVM, I, p. 111). Lo mismo pensaba respecto de Perú.

CAPÍTULO 6

EL DOGMA “EN CUEROS”: CONTRA LA RACIONALIDAD OBJETIVISTA Y EL MARXISMO UNIDIMENSIONAL

*Alabado sea frente al dogma
a quien miró cara a cara
y lo dejó en cueros
cuando lo despedazó con sus relámpagos y metáforas.*

ROBERTO ARMIGO

Semillas para una Oda a José Carlos Mariátegui

Mariátegui parte de la unidad de la teoría y práctica, de una prístina dialéctica. Su perspectiva está fundada en la praxis concebida como actividad total y en la totalidad concreta que incluye una axiología, una epistemología y una ontología. Asume el marxismo como actividad práctica transformadora y proyecto revolucionario para alterar el curso de la historia y a la teoría revolucionaria como inseparable de la acción de las clases subalternas.

Con la noción de elementos de socialismo práctico Mariátegui hace intervenir una particularidad, en sentido estricto: varias particularidades que alteran el despotismo científico del materialismo dialéctico (*diamat*). Se trata de particularizaciones que son “profundizaciones”. Mariátegui piensa dialécticamente, atendiendo a los momentos fundamentales de la dialéctica, el particular y el universal.

Propone una “dialectización creativa” de la relación entre el particular y el universal y no se subordina a una objetividad preestablecida.

Mariátegui tramonta el pensamiento racionalista en general y su perspectiva objetivadora, pero es particularmente incisivo con sus reproducciones por parte de la izquierda. Él no concebía al marxismo como una filosofía racionalista y tampoco creía que los hombres y las mujeres asumían el socialismo a través de operaciones exclusivamente racionales y que la lucha de clases fuera un proceso lógico-formal, con rigor geométrico.

La noción de elementos de socialismo práctico se contrapone a la racionalidad objetivista y al “evolucionismo dialéctico”, al “determinismo mecanicista”, o al “reduccionismo tecnocrático” que caracterizan a la izquierda dogmática en todos sus formatos posibles y que, a veces, ligeramente, se denominan marxismo o marxismo-leninismo cuando en realidad son solo diferentes formatos del marxismo unidimensional o, pero aún, remedos de una filosofía naturalista. Se trata de una izquierda que concibe al sujeto revolucionario a partir de una condición socio-productiva objetiva sin considerar sus desgloses étnicos, culturales, políticos, históricos. De este modo, el sujeto, concebido como un sujeto “lógico” (y no como sujeto para sí) para desarrollar su capacidad transformadora necesita una teoría global. Por lo general se supone que debe aportarla el partido.

Así, la revolución, el cambio social, se concibe como un proceso lineal, causal y reducible a leyes inexorables. El socialismo se concibe como la negación de la negación y no como la alternativa positiva de los de abajo, como la opción, el proyecto, el deseo, la voluntad y la utopía de hombres y mujeres concretos (no abstractos). En el núcleo de ese proceso resplandece y gobierna la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, la misma se impone como elemento desencadenante del final del capitalismo (es decir: la primacía del desarrollo de las fuerzas productivas y de sus contradicciones inherentes, la idea de que el capitalismo se va a caer cuando ya no permita el desarrollo

de las fuerzas productivas)⁹⁸. Este fue el emplazamiento de la IC, aunque también de otras tradiciones ajenas a ella, que se sintieron poseedoras de un saber absoluto y, como tales, con derecho de hablar en nombre de las clases subalternas y de imponer su criterio que, dado la concepción de fondo, no podía ser sino ultraconservador. Parafraseando a Georg Christoph Lichtemberg podemos decir que estas tradiciones sustentaron su falta de fe en una cosa (el sujeto, las clases subalternas) aferrándose a otra (la ciencia) y se dedicaron a cultivar la “razón” en desmedro de otras facultades.

Mariátegui rechaza el mecanicismo marxista y todo determinismo basado en leyes objetivas independientes del sujeto. No concibe sistemas independientes de quienes los sostienen, sistemas que devienen mecanismos que trituran al sujeto. Asimismo impugna la idea que sostiene que las leyes del capitalismo operan “ciegamente”. Esta tendencia a la objetivación tuvo en su tiempo como exponentes a Yuri Plejanov (1856-1918), Karl Kautsky (1854-1938) y Nicolai Bujarin, en algunos aspectos más herederos de Ferdinand Lassalle y de Immanuel Kant que de Marx (pero en otros aspectos también herederos de Marx).

La posición de Mariátegui, en líneas generales, debe filiarse a la filosofía de la praxis, y al abordaje experiencial que asume la centralidad de la lucha de clases. De este modo, Mariátegui comparte el universo de Rosa Luxemburgo, Lukács, Korsch y Gramsci. Asimismo, siguiendo a Bergson, Mariátegui se opone a las tendencias antimetafísicas y propone un abordaje desde la imaginación, la fantasía y el misticismo (religión dinámica) que, al obtener encarnadura social se convierten en fuerzas actuantes en la realidad concreta, lo que lo emparenta con Benjamin y Bloch. Imaginación y fantasía son en Mariátegui medios para conocer mejor la realidad,

98 En relación a esta problemática creemos que es fundamental el aporte de Michael A. Lebowitz, quien, entre otras cosas muy importantes, ha señalado que la finalidad del capital no es el desarrollo de las fuerzas productivas sino la valorización, y que a la primacía de las fuerzas productivas debe oponérsele la primacía de las necesidades de los trabajadores. Ver: Lebowitz, Michael A., *Más allá de El capital. La economía política de la clase obrera en Marx*, Caracas, Monte Ávila, 2006.

no se pretenden contrapeso del realismo, sino vías para excederlo, una especie de “etapa superior”. Pero en sus modos perceptivos hay algo más que simple espíritu artístico que se reserva el dominio del ensueño frente al macizo mundo burgués, como planteaba el poeta francés Paul Valéry (1871-1945). Al recurrir al vuelo de la fantasía para abarcar la profundidad de la realidad, Mariátegui se aparta del lugar común que contrapone imaginación a realidad, lo más importante es que aplica esta noción tanto a nivel teórico como político. Se aparta además de la “teoría del reflejo” que concibe el conocimiento, la ciencia, el arte, como reflejo de la realidad objetiva en la mente humana, teoría que nutrió al realismo socialista y que paradójicamente enunciara el tan poco dogmático Lukács⁹⁹, el mismo que insistió en el “punto de vista de la totalidad”.

Así, el predominio de las cosas es contrabalanceado por el peso de la subjetividad ingobernable y los mitos. Para Mariátegui el marxismo es verbo y, más que teoría general de la historia, es una filosofía despejada y expansiva que permite desentrañar las lógicas más íntimas de la realidad.

El punto de vista de Mariátegui impugna la atroz mecánica que determina a los sujetos (específicamente las clases sociales). También en este aspecto Mariátegui precede al Che, quien consideraba el peso de los “hechos de conciencia” en los procesos de transformación social y los peligros del comunismo concebido más como un método de reparto que como moral revolucionaria. Como hemos visto, para Mariátegui la sociedad autoemancipada, la sociedad socialista, exigía el desarrollo de una “moral de productores”, para él, el socialismo poseía una dimensión ética y suscitaba un asunto de conciencia que hacía imposible eludir la responsabilidad moral. Tanto para Mariátegui como para el Che, la sociedad autoemancipada nunca podía ser el resultado de la catástrofe del capital.

Mariátegui y el Che son conscientes de que, en las luchas contra el capital orientadas a la edificación de una nueva sociedad, más

99 Ver: Lukács, Gyorgy, *Prolegómenos a una estética marxista*, México, Grijalbo, 1965.

que el desarrollo de las fuerzas productivas y el incremento de los bienes (que, lejos de todo lirismo, no descartan en absoluto), valen los procesos, las praxis y faenas tendientes a superar el individualismo, el fetichismo, la mercantilización de la naturaleza y la vida y la mismísima ley del valor. Mariátegui y el Che nos proponen “varias” alternativas (de una singular vigencia en nuestros días) a la hora de determinar racionalmente las necesidades humanas y de medir el “progreso” de la humanidad.

La propuesta de Mariátegui nos permite identificar la posibilidad de un desarrollo de la conciencia socialista revolucionaria de las clases subalternas, pero en términos precisos y concretos: como conciencia de la autonomía de la clase; es decir, una conciencia sobre la función determinante y directa que los subalternos tienen de cara a la creación de una nueva sociedad, una conciencia que tiene como precondition la creación —aquí y ahora— de relaciones sociales alternativas al capital, contrarias a los intereses individuales y a lo que el Che denominaba “incentivos materiales directos”, relaciones sociales prefigurativas, encarnadas en organizaciones populares y en sus luchas.

Pero también Mariátegui aporta a la crítica de las concepciones y planteos más recientes, en los que domina una visión del sujeto como mero efecto de sistemas impersonales, como constructo del poder y del conjunto de los mecanismos objetivantes de la normalización en el interior mismo de los saberes. No es casual el uso abusivo que en la actualidad se hace del modo impersonal: se habla, se hace, se actúa. Sujeto, objeto y concepto aparecen como funciones derivadas de la función primitiva del enunciado. Muchas veces se soslaya algo que para Mariátegui era fundamental (como lo es hoy para nosotros): ¿quién habla, hace y actúa?

Mariátegui contribuye a la crítica a las estrategias que pretenden “deconstruir” (en realidad destrozar) al sujeto y que conducen a políticas que establecen la irreversibilidad de lo dado, que promueven el debilitamiento de las identidades colectivas y la negación de los antagonismos y rechazan las representaciones conflictivas considerando a la violencia como un arcaísmo. En fin, más allá del activismo

dizque “radical” asumido por algunos posmodernos, la destrucción o el debilitamiento del sujeto es absolutamente afín al poder y al orden dominante, cae en la descripción irónica, lima aristas y rehúye toda forma aguda de los enfrentamientos.

Mariátegui también contribuye a la crítica a las tesis y posiciones que, sin llegar a la negación radical del sujeto, nos proponen una fauna de sujetos débiles, condenados a la irrelevancia (sobre todo política), conjuntamente con toda una serie de nociones que presentan graves problemas de instrumentación política. Por sus repercusiones sobresale el sujeto “multitud” (de Toni Negri y Michael Hardt)¹⁰⁰. Sujeto de baja intensidad anunciado con una retórica formalmente mesiánica y superficialmente apocalíptica, un sujeto tan irreal como soberbio e insoportablemente pedante. Por cierto, nos parece que todo lo que en los últimos tiempos se ha dedicado a celebrar la multitud no ha hecho más que subestimarla. En estas exaltaciones de lo que es incapaz de decidir un itinerario histórico, en aquellas miradas que descubren las bondades de lo inorgánico, también percibimos las afinidades con el poder dominante.

Desde la noción de elementos de socialismo práctico, el sujeto se erige en un constructo que resulta de las praxis y no de las realidades exteriores y anteriores a los hombres y mujeres que les imponen “necesidades objetivas”. Tampoco resulta de la voluntad de una vanguardia que aspira a determinarlo, y que justifica la operación autoadjudicándose el rol de agente de una condición objetiva. Porque, como hemos visto, los elementos de socialismo práctico remiten a praxis concretas constitutivas de sujetos y, también, a las intervenciones militantes que contribuyen con esas praxis.

Podemos decir entonces que para Mariátegui es la política la que define la ontología. Los subalternos deben luchar y cambiar el mundo para ser sujetos. Hacer y sujeto van de la mano. ¿Acaso no hay experiencia? ¿Acaso no existen formas de representación de la realidad que no son reproductivas, que no imitan y que pueden

100 Ver: Negri, Toni y Hardt, Michael, *Imperio*, Colombia, Desde Abajo, 2001.

llegar a ser una puerta para el cambio? Además de experiencia hay resistencia, hay rebeldía, entonces el sujeto no es la simple emergencia de una “variable vacía”. Hay lucha, hay autoafirmación del sujeto y existe en las clases subalternas la capacidad de autoconstitución, base de lo que usualmente llamamos poder popular. La experiencia resulta clave como categoría para superar el determinismo, el cinismo y la resignación, pero también para superar el voluntarismo (que no es precisamente la fuerza de la voluntad). Hay prácticas que construyen sujeto, por ejemplo las que ponen en juego elementos de socialismo práctico, y hay otras que no. Están también aquellas prácticas que directamente destrozan al sujeto. Benjamin identificaba a la clase oprimida en lucha como sujeto del conocimiento histórico y Frantz Fanon (1925-1961) consideraba al pueblo como el único demiurgo.

El sujeto va siendo, no hay representación anterior, el sujeto se da cuenta de que es sujeto en la práctica y se va representando, autorrepresentando. Cuestionamos la idea que establece que la representación de quien debe ser sujeto es anterior a los sujetos mismos que representa. El sujeto pueblo (o mujer, por ejemplo) estaría discursivamente construido y naturalizado. Lo cierto es que cada tanto algunos patean esas construcciones e instituyen otras; es decir, esas construcciones son campos de disputa.

Para las clases subalternas constituirse en sujetos, disputar un espacio de legitimación, es sencilla y despiadadamente una cuestión de vida o muerte. Arrancamos desubjetivados, negados, diluidos. De alguna manera, el lugar del sujeto para las clases subalternas fue, históricamente, un lugar prohibido. La autoconstitución de los subalternos en sujeto implicó la transgresión de algún orden establecido.

La noción de elementos de socialismo práctico disuade de invertir un solo instante en la determinación “científica” del sector social, la idea o el acontecimiento con capacidad de revolucionar la sociedad. La revolución no es hija del conocimiento científico y especializado de las leyes históricas (lo que no significa que no cuenten a la hora del diagnóstico), es fruto de la “vida” y no de la “razón pura”. La revolución se contrapone al “momento”, a la exactitud, rechaza

las destrezas adivinatorias, los cronómetros burgueses, impone su temporalidad. Por eso la Revolución rusa de 1917 —Gramsci *dixit*— fue una revolución contra el capital y contra *El capital*; es decir, una revolución en sentido antisistémico pero también contra la teoría, específicamente contra las versiones dogmáticas y mecanicistas del marxismo. Los revolucionarios mismos pueden ser creados por la propia revolución. Y el marxismo rechaza la condición de “cuerpo de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales” (“Mensaje al Congreso Obrero”, publicado en *Amauta* en enero de 1927, en: *IyP*, p. 112).

En el artículo “El hombre y el mito”, publicado originalmente en *Mundial* en enero de 1925, Mariátegui, decía: “Ni la razón ni la ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia Razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo” (EAM, p. 18). Mariátegui explica la crisis de la sociedad burguesa a partir de constatar su carencia de mitos.

Sin dudas, es difícil reconocer el sentido más recóndito de un concepto como el que estamos analizando, los elementos de socialismo práctico, desde una posición que contrapone ciencia a praxis. De hecho, una de las características del determinismo es que puede defender sus tesis con tanta facilidad como negligencia. Los elementos de socialismo práctico son inentendibles desde pociones que no reconocen el carácter fundante de la praxis, o que solo reconocen como fundante a la praxis racionalmente predicativa y la actividad crítico-práctica integrada al conocimiento científico; desde los emplazamientos que frente a la losa de granito de las configuraciones objetivas y las estructuras determinantes del ser social proponen como antídoto la “ciencia”, o sea: el conocimiento científico de las relaciones sociales objetivas, un conocimiento teórico, un saber ilustrado.

Mariátegui es consciente de que no existe sujeto sin objeto. Pero no subsume jamás al primero en el segundo. Por el contrario, el sujeto emerge del objeto en el que antes se había sumergido. De aquí la importancia de la voluntad. Solo ella hace posible que se comience a llenar, aunque jamás se colme, el espacio que despliega

la utopía. Finalmente, lo que crea, lo que activa, en el sentido más potente de estos términos, es el sujeto y no “el mundo”. Lo real es subjetivo. Lo objetivo es subjetivo. Lo concreto es lo que se concretiza y se subjetiviza a partir del poder intersubjetivo.

Mariátegui se diferencia de los defensores de la obediencia literal a la ley, a quienes definió como “pedantes profesores tudescos de la teoría de la plusvalía” y los inculpó de haber estereotipado el marxismo, de congelarlo y limitarlo en sus posibilidades cognitivas y transformadoras. Para Mariátegui, los verdaderos continuadores de Marx eran los revolucionarios heréticos, los que osada e intrépidamente intentaron “enriquecer y desarrollar las consecuencias de la idea marxista”. Mariátegui atemperaba el materialismo del materialismo histórico (*histomat*), o mejor: lo colocaba en su justo sitio. Veía a Marx como un “alma agónica” y un “espíritu polémico” cercano al cristianismo y concebía al marxismo como lucha y política que religaba; es decir, religión (SyO, pp. 118-119). Pero, como ya dijimos, religión humana y emocional, no religión ritual y dogmática, religión centrada en el amor no sentimental, religión como potencia ética y experiencia de vida puesta al servicio de las otras y los otros. Pier Paolo Pasolini (1922-1975), décadas más tarde, también propuso una forma de marxismo muy similar a esta, una forma sincera y poética, antítesis de las formas absurdas del dogmatismo.

¿Puede haber formas del dogma que no sean absurdas? Puede que sí. Mariátegui “deja en cueros al dogma” y no porque lo rechace sin más, sino porque lo concibe como una brújula y no como un itinerario. “El dogma no es un itinerario sino una brújula para el viaje” (DM, p. 126). Negar al dogma como itinerario es negarlo como decreto u ordenanza. El dogma-brújula se limita a señalar el norte pero no nos dice cómo llegar, tampoco nos dice nada respecto de los obstáculos y peligros del trayecto. El camino lo elegimos nosotros. Esa condición de brújula hace compatible al dogma con las herejías. De este modo propone una resignificación positiva del mismo.

Mariátegui asume una actitud libre y crítica frente a la doctrina. Poeta profano, sabe que no se puede construir lo vital con fragmentos de lo inerte. *Ex nihilo nihil fit*: “de la nada, nada se hace”. Sin dejar de

atenderlas, va más allá de las situaciones estructurales a la hora de luchar contra la opresión porque él se preocupaba por la “consistencia” de la acción política. Sin negar la objetividad, Mariátegui se ocupa del movimiento subjetual. Pone el énfasis en la recuperación de la subjetividad. En este sentido podemos afirmar que la utopía era para Mariátegui, también, una forma de designar la imaginación política.

En síntesis, en Mariátegui no existe una definición objetivista del sujeto y la clase, no encontramos una delimitación *a priori* de los mismos y, por lo tanto, está ausente la tradicional adjudicación de funciones redentoras en función de las estructuras. La clase, para el Amauta, es el movimiento de los de abajo resistiendo las formas de explotación y opresión y edificando relaciones sociales alternativas al capital, construyendo una vida irreductible a la forma mercancía. Mariátegui no concibe a la clase como síntesis homogénea sino como un mundo heterogéneo de sujetos y luchas y un movimiento hacia la creación de un nosotros.

Como sostiene Fernanda Beigel: “Lejos estaba Mariátegui de asumir un sujeto social abstracto y tratar de encontrarlo, a toda costa, en su realidad inmediata. El sentido ascensional de cada sector social que Mariátegui pretendía convocar no estaba definido por su posición de clase sino por el lugar que ocupaba en la lucha política y cultural. Para el Amauta, ni la postulación teórica ni la existencia misma de un sujeto garantizaban su ascenso al poder o su contribución a la “liberación del resto de la humanidad”¹⁰¹.

Mariátegui presenta una racionalidad superadora de la racionalidad científica. Para él la razón es surco del yo, es comunicación y solidaridad. No concibe a logos sin eros. Articula la mejor herencia de la ilustración con el espíritu revolucionario del romanticismo. Esto le permite dar cuenta de una realidad compleja y original y de la dimensión específica de la lucha de clases en Perú.

101 Beigel, Fernanda, op. cit., p. 192.

CAPÍTULO 7

LOS ELEMENTOS DE SOCIALISMO PRÁCTICO Y LA CRÍTICA AL DIRIGISMO Y A LAS VISIONES PARTIDOCÉNTRICAS

El hombre no debe ser amigo del sol, debe ser el sol.

ERNST JÜNGER

Un conjunto de intelectuales, tanto investigadores como militantes y activistas político-sociales, sostuvieron, en distintos momentos, la ausencia de una problemática del poder en Mariátegui. Esta “tesis”, inevitablemente se hizo extensiva a otra problemática: la del partido. Nosotros creemos que ambas problemáticas están presentes en Mariátegui, tal vez de un modo indirecto y para nada tradicional. La misma noción de elementos de socialismo práctico puede servirnos como punto de partida para desentrañar la idea del poder, y por extensión del partido, sostenida por Mariátegui. En pocas ocasiones y con menos rigor (dado que por lo general se busca confirmar categorías y concepciones prefabricadas) también se lo ha presentado como un leninista consumado. Afirmación basada en el argumento, correcto pero insuficiente por ser muy general, de un universo antirreformista y revolucionario compartido.

En contra de la tesis que formula la ausencia de una problemática del poder y del partido en Mariátegui, nosotros afirmamos que de la concepción socialista de Mariátegui se puede deducir una

propuesta de socialización del poder que rechaza toda forma de cosificación del sujeto popular.

César Germaná propuso una comparación de las concepciones del poder desde la perspectiva del nacionalismo populista (Haya de la Torre) y desde el socialismo (Mariátegui). Sostenía que “el poder no tenía la misma significación en ambos: el primero, estaba interesado en la consolidación del Estado; el segundo, se orientaba hacia la reinserción de las funciones políticas en la sociedad; es decir, se trataba de la socialización del poder político...”. Germaná también planteó que en Mariátegui se puede identificar la “primacía del movimiento de las organizaciones autónomas de los trabajadores sobre el partido político” y que en sus propósitos “el partido no sustituye al movimiento de los trabajadores y decide por ellos, sino que busca darle coherencia política e ideológica a sus demandas. El partido no es la vanguardia del proceso revolucionario, pues este papello tienen las organizaciones autónomas de los trabajadores”¹⁰².

Germaná dedujo de la obra de Mariátegui una concepción del poder político como función reinserta en la sociedad, decía que, al Amauta: “El examen de la participación de los campesinos-indígenas en la comunidad y de los obreros en el sindicato lo llevó a considerar otro tipo de organización política donde las funciones estatales no se autonomizarían en relación con la sociedad. Estas organizaciones de democracia directa, constituían la vía por la cual el poder se iría socializando, hasta dejar de ser una función especializada y separada de la sociedad. Las organizaciones autónomas de los trabajadores serían los órganos de la democracia directa. Por eso el socialismo significó para Mariátegui el largo proceso por el cual la experiencia asociativa de los trabajadores los llevaría a formas de autogobierno y de ejercicio directo del poder”¹⁰³.

De este modo, Germaná nos plantea que, en todo caso, cabe hablar de ausencia de la temática del poder en los términos leninistas clásicos y de una concepción antivanguardista del partido y que, si

102 Germaná, César, op. cit., pp. 141, 158 y 159.

103 Germaná, César, op. cit., p. 244.

se amplifican las miras y los propósitos, es factible hallar en Mariátegui una propuesta alternativa a la cuestión del poder y el partido. Una propuesta que se basaba en la inversión del planteo tradicional: la vanguardia son las organizaciones populares y no el partido (que está presente y que cumple una función histórica importante y hasta imprescindible en determinadas coyunturas históricas, pero que como herramienta no debe ser hipostasiado; es decir, considerado como una realidad absoluta, en sí). Asimismo Germaná identificará en Mariátegui una “intuición profundamente antiautoritaria” y una “oposición frontal a toda forma de despotismo del poder”¹⁰⁴.

En efecto, la noción de elementos de socialismo práctico choca con las concepciones dirigistas y partidocéntricas basadas en la racionalidad instrumental típica de la modernidad europea. Sin dudas, la fórmula se contradice con toda forma que tienda a la sustitución y a la representación. Justamente porque no parte de situaciones óptimas para alimentar aparatos¹⁰⁵ sino que se basa en espacios donde el socialismo acontece embrionariamente, en posibilidades fundadas en una lógica inherente: no vertical, no burocrática, a diferencia de los partidos de la vieja izquierda. En fin, una pauta que no idealiza masas desabastecidas, dirigibles.

La noción de elementos de socialismo práctico está en la base del punto de vista antivanguardista (concebida la vanguardia en los términos tradicionales, iluministas, dogmáticos y sectarios). La revolución no remite a una minoría que logra “armarse con la

104 Germaná, César, “La concepción de la política en José Carlos Mariátegui”, en: *Anuario Mariateguiano*, op. cit., p. 125.

105 En Argentina, por ejemplo, los sectores de la vieja izquierda, específicamente los más menesterosos en materia de ideas y sensibilidad, llegaron a concebir al movimiento de desocupados como una “mina de oro”, porque la movilización de los desocupados no corría el riesgo del despido y porque los subsidios del Estado podían convertirse en un subsidio indirecto al activismo. Para estos sectores, las clases subalternas cuentan básicamente en tanto terreno para formar el personal político del partido. Lo cierto es que las masas no asumen un proyecto de cambio radical y adhieren a un partido “revolucionario” porque les sobre el tiempo.

simpatía de las masas”, al decir de Trotsky¹⁰⁶. También rechaza la idea del partido que está solo y espera la revolución, y que de tanto esperarla, se habitúa a posponerla, como decía también el jefe del Ejército Rojo. El partido que piensa que la espera podrá ser larga pero que confía en que, en algún momento, las contradicciones del sistema capitalista inaugurarán su tiempo y permitirán el salto al absoluto (o sea: harán posible una oleada de “simpatía” de las masas hacia el partido). Así, el militante de izquierda aparece como un ajustador de las consignas a la situación objetiva, un artista inútil.

Aunque Mariátegui no teorizó demasiado sobre el partido, en líneas generales y fiel al tiempo en que actuó, descuenta que es “la forma” de organizar a las clases subalternas en pos de un objetivo socialista. Por ejemplo en el artículo “Al margen del nuevo curso de la política mexicana”, publicado en *Variedades*, en marzo de 1930 afirmaba: “El socialismo no puede ser actuado sino por un partido de clase, no puede ser sino el resultado de una teoría y una práctica socialista” (TNA, p. 69). Pero también expresó posiciones disímiles; por ejemplo, en el artículo “El Nuevo Derecho de Alfredo Palacios” publicado en la misma revista, en junio de 1928, había reconocido que el partido no era el mejor lugar para “ensanchar y educar la conciencia de clase del proletariado” prefiriendo para tal faena a los sindicatos (TNA, p. 100). En la conferencia sobre la Revolución rusa de julio de 1923, Mariátegui era mucho más explícito: “El grito de los bolcheviques: ‘Todo el poder político a los soviets’, no quería decir: ‘Todo el poder político al Partido Maximalista’. Quería decir simplemente: ‘Todo el poder político al proletariado organizado’...” (HCM, p. 61). Exactamente la misma posición sustentaba un mes más tarde en su conferencia sobre la Revolución húngara: “...una revolución no es un golpe de Estado, no es una insurrección...” (HCM, p. 99). Y también en la carta que dirige al director de *La Prensa* el 10 de junio de 1927 desde el Hospital de San Bartolomé, lugar de su reclusión con motivo del supuesto “complot comunista”. En esta carta invalida de plano

106 Esta concepción condujo a la izquierda a rotundos fracasos (más que a derrotas) pero sobre todo a algo mucho peor, el ridículo.

cualquier idea de la revolución social afín a las lógicas de la vieja tradición de las conspiraciones, las confabulaciones y el “complot folletinesco”, aclara que para él: “La palabra revolución tiene otra acepción y otro sentido”: (Correspondencia, T. I, pp. 289-290).

Más allá de que las citas pueden avalar emplazamientos contradictorios y que una guerra de citas además de extensa podría ser pareja, creemos que lo más significativo es determinar qué idea de partido podemos derivar de una concepción del socialismo como proyecto vital y no como “canon”, qué funciones le asigna en el marco de un proceso emancipatorio. Nos parece lícito un ensayo de deducción de su concepción de la organización partidaria a partir del conjunto de su obra y atendiendo siempre a un temperamento que no tendía a imponer un criterio sino que aspiraba a contribuir con su formación (ver: “Indigenismo y socialismo. *Intermezzo* polémico”, publicado en *Mundial* en febrero de 1927, en: IyP, p. 219). Sin ir más lejos, la misma noción de elementos de socialismo práctico suministra algunos datos que tornan más compleja y rica la cuestión. En este sentido, debemos tener en cuenta su planteo del “problema del indio” (y sus propuestas para solucionarlo) en términos de autoemancipación y vinculado a la cuestión de la soberanía nacional y de la afirmación política comunitaria, posición que implica un rechazo visceral a los atajos en el marco del trayecto que debe recorrer el sujeto en pos de su autorrealización.

Mariátegui toma distancia de la visión partidocéntrica tradicional, porque en sus principales planteos no se niega a la elaboración conjunta de la ideología (o mejor, la conciencia) y porque en relación al poder no propone su “toma” sino su construcción en el marco de un proceso de autoemancipación que es básicamente movimiento de autotransformación. El partido que piensa Mariátegui no resume en sí mismo el proceso que ansía para el conjunto de la clase trabajadora. No quiere imponer. El partido no es la condición *sine qua non* del pasaje del en-sí al para-sí. El partido es apoyatura. Instrumento que contribuye con la autoemancipación de las clases subalternas, que articula, potencia, nutre.

Creemos que para Mariátegui el partido revolucionario tenía valor en tanto herramienta erigida en salto cualitativo en el marco de un proceso revolucionario de masas y en el desarrollo de una guerra de movimiento (para librar la guerra de posición estaban los organismos de base). Por supuesto, la negativa a crear un Partido Comunista Peruano (reconvertir el Partido Socialista del Perú) además de elementos de orden táctico y del objetivo tendiente a preservar la autonomía respecto de la IC, puede considerarse como una oposición filosófica a la misma y como un repudio a la concepción del partido como salto de calidad... Ápero, *a priori*!

José Aricó, aunque sostenedor de la hipótesis de la ausencia de una temática del poder en Mariátegui¹⁰⁷, planteaba —con una impronta gramsciana diáfana— que este “comprendía como nadie que el momento del partido político de los obreros y de los campesinos debía ser el resultado y no el supuesto de las luchas de masas, que los puntos de condensación y de organización de la experiencia histórica de esas masas constituyen la trama a partir de la cual, y como producto propio de la voluntad colectiva en formación, emerge un nuevo organismo político, una nueva institución de clase donde se sintetiza toda esa experiencia histórica de luchas y se despliega en un programa concreto la irresistible tendencia de las masas a convertirse en el soporte de un nuevo proyecto de sociedad. El partido político debía crecer, no como un todo completo, sino en sus elementos constitutivos, en el interior de la envoltura protectora que le daba el movimiento de masas en desarrollo...”¹⁰⁸.

En esta línea se puede afirmar que Mariátegui, de alguna manera, pensaba en términos de hegemonía (contrahegemonía). Entendía que la fuerza de la reacción en el campo de las superestructuras era, en parte, expresión de la debilidad ideológica, política y organizativa de las fuerzas populares, síntoma de las limitaciones del bloque histórico nacional-popular.

107 Aricó, José: “Mariátegui y la formación del partido socialista del Perú”, en: *Socialismo y participación*, N° 11, Lima, septiembre de 1980.

108 Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit., p. LIII.

Robert Paris, tomando como referencia algunos artículos de Mariátegui dedicados a la figura del sacerdote y político italiano Luigi Sturzo (Don Sturzo, 1871-1959), sugiere una posible influencia de orden táctico (o un poco más que táctico). En efecto, el fundador del Partido Popular Italiano (PPI), antes de lanzarse a organizar esta herramienta política se aseguró de disponer de una masa popular amplia y dedicó muchos años a organizar sindicatos de obreros católicos. Asimismo, Paris rescata un artículo de Gramsci publicado en *L'Ordine Nuovo* en 1919, donde parangona la creación del PPI con la Reforma Protestante y donde afirma que ese partido “crea” espíritu de asociación y solidaridad allí donde el socialismo no podría hacerlo; o sea, donde no existen las “condiciones objetivas”¹⁰⁹. Gramsci y de algún modo también Mariátegui, al margen del universo que los separaba del proyecto burgués de Don Sturzo, están identificando y reivindicando un conjunto de funciones para la herramienta política revolucionaria.

El hecho de reivindicar los elementos de socialismo práctico, ¿es compatible con la creencia en que la forma tradicional del partido de izquierda, es la adecuada (o peor aún, la única) para que las clases subalternas se separen ideológicamente del pensamiento burgués? Es evidente que Mariátegui pone el acento en otro sitio y que concibe otras formas de concentrar y organizar a las clases subalternas. No concibe al partido como una totalidad venida desde el exterior. La noción de elementos de socialismo práctico muestra que para Mariátegui las luchas populares no eran meros ejercicios de prácticas directivas. Trasluce una concepción del partido muy alejada de aquella que lo pretende reemplazante de la experiencia de la clase, porque “sabe”, porque “conoce la realidad objetiva”, porque es “científico” y tiene un programa.

Mariátegui desdeña la “política científica” y por lo tanto no puede concebir bajo ningún aspecto que la herramienta política de los oprimidos la represente. Esto no significa que el Amauta niegue la importancia del conocimiento de la situación material, de

109 Paris, Robert, *La formación ideológica de Mariátegui*, op. cit., p. 97.

las clases y sus relaciones. Todo lo contrario. Mariátegui es consciente del problema que se plantea cuando ese conocimiento, en lugar de ser puesto a prueba constantemente, se atrofia y pasa a ser considerado motivo suficiente para establecer las reivindicaciones “adecuadas” a la situación objetiva, las que deben ser “adaptadas” a la conciencia de las masas.

La “política científica”, cuya representación ejerce el partido, frente a una conciencia “atrasada”, trata de poner a la conciencia en su lugar; es decir, en armonía con los hechos objetivos, trata de adaptar la conciencia al programa. Para Mariátegui el proceso de formación de la conciencia (de clase, política, revolucionaria, socialista) es dialéctico, lo que entre muchas cosas significa que el proceso de formación de conciencia no está separado del conocimiento de la “situación objetiva”. Por otro lado no se puede conocer la situación objetiva “en general” sino que se la aprehende desde una situación concreta, desde una práctica o un conjunto de prácticas significativas. Mientras el Amauta anuncia que la praxis es insustituible, la política científica y su representante (el partido en su formato clásico) se mueven en el terreno de la antipraxis.

Además de arrogantes, resultan infundados e incompetentes los planteos que sostienen que Mariátegui no “entendía” el papel del partido y que no lograba abarcar el concepto de vanguardia. Precisamente porque entendió cabalmente el papel del partido y abarcó el concepto de vanguardia hasta su más lejano horizonte, se negó a asumir acríticamente todos los recetarios marxistas-leninistas ortodoxos, de esta manera pudo vislumbrar otras posibilidades.

¿Será arbitrario —y “antileninista” y “antitrotskista” y “antiguevarista” y quién sabe cuántos “antis” más— sostener que toda la obra de Mariátegui nos está planteando que las formas orgánicas deben estar de acuerdo con las necesidades de cada sociedad y cada época y que el mando debe ser una función immanente y colectiva; que esas formas deben pasar por la vivencia de una dialéctica que las enriquezca en forma constante, una dialéctica que incluso, llegado el caso, las conmine a “superarse” (incluyendo como posibilidad la autodestrucción); que las finalidades deben prevalecer sobre los

reglamentos a priori, lo mismo que el impulso rebelde y la espontaneidad creadora respecto de las conveniencias administrativas?

Insistiendo en la necesidad de instancias de dirección-conducción, Mariátegui apostaba a que estas surgieran orgánicamente articuladas a los movimientos sociales y las organizaciones de masas y en correspondencia con nuestro modo de ser. Este es otro aspecto que instituye su vigencia, que muestra al Amauta prefigurando la dinámica de los nuevos movimientos sociales como espacios donde sujetos para sí asumen el protagonismo. No como en las viejas estructuras centralizadas, profesionalizadas. Mariátegui, tempranamente, asume el carácter situacional de los partidos políticos. En el artículo “La reorganización de los grupos políticos”, publicado en *Nuestra Época*, en julio de 1918, consideraba que los partidos no eran eternos, sino que debían responder “a una necesidad o una aspiración transitoria como todas la necesidades y aspiraciones” (Antología, p. 96).

Una enseñanza significativa en estos tiempos en que los partidos de izquierda (a pesar de tanto, a pesar de todo) cultivan impudicamente el fetichismo del aparato y hasta celebran el tiempo de su ineficacia, de su postración, de su falta de arraigo y de imaginación y de su idealización de divergencias interiores. De este modo conmemoran sus 90, o sus 40 años de existencia, como si eso fuera un logro. Consideramos que la duración no es un mérito para un partido que se asume como revolucionario. Por lo general, la misma trae aparejadas las repuestas definitivas, una conciencia adecuada y conformista y una vigorización del sectarismo. Esta duración aparece relacionada al fijismo en materia de estructuras de seguridad, certezas y herramientas, y a la santificación de los medios por los fines, exactamente lo opuesto a lo que sugiere Mariátegui. La hipóstasis de la permanencia de las instituciones que se asumen revolucionarias lleva a que estas se desentiendan de sus objetivos originales y terminen asumiendo otros objetivos. Siempre que la subsistencia de una “iglesia” se convierte en un fin, salen lastimadas la “fe” y la “doctrina”, en fin: la iglesia sustituye a la religión, el dogma-itinerario a la inteligencia y la creatividad, la tranquilidad

a la agonía (la lucha perpetua), el Estado y el individuo (que, en contra de lo que se supone, son una pareja inseparable) sustituyen todo lazo comunitario de base. La apología de la duración del partido es reflejo de su “universalismo abstracto” que deviene, necesariamente, en universalismo burocrático. El resultado está a la vista: figuras rutinarias, descoloridas, lóbregas, vegetativas y previsibles.

Muy distinta es la condición de las comunidades campesinas-indígenas y de otras comunidades rebeldes (rurales o urbanas), de los movimientos y organizaciones populares autónomos y autogestionados con fundamentos anticapitalistas, teóricos y prácticos. Allí, como en casi todos los espacios donde el socialismo acontece embrionariamente, la duración posee otros significados.

No hay que olvidar que la corta vida de José Carlos Mariátegui coincide con el ciclo de luchas campesinas-indígenas, básicamente contra un conjunto de obligaciones serviles, que se extiende desde comienzos del siglo XX hasta los años 30¹¹⁰. En aquellos años se produce una expansión de las haciendas ganaderas, con el consiguiente perjuicio para las comunidades campesinas. Entre 1919 y 1923, los años de la estancia europea de Mariátegui, se producen 50 rebeliones que tienen a Cusco y Puno como epicentros.

En forma paralela y en estrecha vinculación con estos procesos, se desarrolló un movimiento cultural con altos grados de implicancia política que reivindicó lo autóctono, acentuó el componente

110 Vimos en la cronología y en otros pasajes de este trabajo cómo este ciclo, a nivel local y latinoamericano, coincide con las repercusiones del movimiento de la Reforma Universitaria, iniciada en la provincia de Córdoba (Argentina) en el año 1918, y con la emergencia de un movimiento obrero con contenido clasista. Su mar de fondo a nivel internacional está signado por la cresta de una oleada revolucionaria y su inflexión: el reflujo revolucionario, los inicios de la reacción, el período de “estabilización capitalista”: las Revoluciones rusa, alemana y húngara, los Consejos Obreros y las “Jornadas Rojas” en Turín, el ascenso del Fascismo, etc. Una época definida por el mismo Mariátegui como “vitalista, activista, romántica y revolucionaria” (“La aventura de Tristán Maroff”, *Variedades*, 3 de marzo de 1928, en: TNA, p. 124) y paralelamente de crisis de las tesis social-demócratas y reformistas (Ver: conferencia “La crisis mundial y el proletariado peruano” pronunciada en junio de 1923, en: HCM, p. 22).

indígena de la cultura nacional y que, al articularse con tradiciones como el arielismo residual, el anarco-sindicalismo y el nacionalismo radical, y con acontecimientos como la Revolución mexicana y la Revolución rusa fue delineando un paradigma emancipatorio que conjugaba elementos identitarios culturales y clasistas.

Por lo tanto, los elementos de socialismo práctico también pueden verse como un componente esencial de una “estructura de rebelión” y una “estructura de conflicto”; es decir, más que una invención o un feliz hallazgo conceptual, son el resultado de un proceso de acumulación histórica de sueños, identidades, experiencias de organización y de lucha. Al apreciarlos de esta manera, al justipreciarlos, Mariátegui estaba reconociendo, nada más y nada menos, la formidable productividad política de las masas. En abierta ruptura con las posiciones más características de la izquierda y del nacionalismo populista de su tiempo (posiciones dominantes durante buena parte del siglo XX y cuyos fundamentos aún rigen los hábitos políticos de sectores muy diversos), Mariátegui confiaba en que las experiencias de auto organización y de lucha producirían radicalidad revolucionaria; asimismo consideraba que el rol de la vanguardia consistía en desarrollar un conjunto de iniciativas en favor de esas experiencias y esas luchas. De esta manera, la noción de elementos de socialismo práctico cuestiona la operación populista que consiste en lo que Omar Acha denomina “reducción politicista de la política”¹¹¹. Reducción que alimenta el dirigismo y elitismo y que conspira contra los procesos de politización masiva.

Finalmente, para darle un cierre a nuestra presentación del problema del poder y el partido en Mariátegui, debemos tener presente que él reivindicó la idea del frente único. En la conferencia “El fracaso de la Segunda Internacional”, decía: “Soy partidario antes que nada del frente único” (HCM, p. 33). En “El primero de mayo y el frente único”, un artículo publicado en *El obrero textil*, el 1º de mayo de 1924, aparecen definiciones categóricas: “Nos

111 Acha, Omar, *La nación futura. Rodolfo Puiggrós en las encrucijadas argentinas del siglo XX*, Buenos Aires, Eudeba, 2006, p. 244.

toca, por ejemplo, suscitar en la mayoría del proletariado peruano, conciencia de clase y sentimiento de clase. Esta faena pertenece por igual a socialistas y sindicalistas, a comunistas y libertarios. Todos tenemos el deber de sembrar gérmenes de renovación y difundir ideas clasistas [...] El frente único no anula la personalidad, no anula la filiación de ninguno de los que lo componen [...] La variedad de tendencias y la diversidad de matices ideológicos es inevitable en esa inmensa legión humana que se llama proletariado [...] Tratemos de sentir cordialmente el lazo histórico que nos une a todos los hombres de la vanguardia" (IyP, pp. 108 y 109).

Para Mariátegui el frente único, a diferencia del partido leninista clásico, permitía armonizar autoconciencia y organización, movilización popular y conducción política. Claro que para Mariátegui, a diferencia de Haya de la Torre, el frente único debía conservar una impronta clasista y anticapitalista, para ser consecuente con su objetivo revolucionario y socialista. En contra de lo que la tradición estalinista sustentó, para Mariátegui el frente único tenía carácter estratégico, no táctico. Para Haya de la Torre, la política del frente único se realizaba contradictoriamente a través de un partido de intelectuales, disciplinado y poderoso. En este, como en otros tópicos fundamentales, Haya de la Torre estará más cerca del estalinismo criollo.

Los planteos de Mariátegui socavan las bases del formalismo teórico y político, típico de los partidos "clásicos" de la vieja izquierda. Mariátegui no cuestionaba la legitimidad del poder desde una limitada opción partidaria, sino desde los elementos universales que se ponían de manifiesto en las experiencias concretas de las clases subalternas.

CONCLUSIONES

Cada época sueña la siguiente.

JULES MICHELET

Pero el pueblo no aceptará el hambre. Se enterará, y probablemente muy pronto, de que hay pan y de que es posible obtenerlo, pero únicamente con métodos que no respetan la santidad del capital y de la propiedad terrateniente.

V. I. LENIN

Revolución socialista o caricatura de la revolución.

ERNESTO CHE GUEVARA

Pensar a contracorriente

A través de una operación original y en exceso respecto de la matriz política que fue dominante durante todo el siglo XX, Mariátegui “funda” el socialismo de Nuestra América. Establece el primer momento del marxismo latinoamericano. Piensa el socialismo en un medio donde, según los “clásicos” y los “modernos”, incluyendo la IC, nada, absolutamente nada, era propicio a una resolución o un destino semejante. El canon exigía atravesar ineludibles etapas, fatigar instancias capitalistas, “evolucionar”. Mariátegui convierte lo que desde el emplazamiento eurocéntrico infecto de positivismo aparecía como una “rémora”, un elemento de “atraso”,

en “presuposición” para una “posición”, en historia asumida, en autofundamento o, dicho de otro modo: en elemento plenamente funcional a la sociedad autoemancipada, la sociedad futura. Las supuestas taras se convierten en estímulo. Las clases “residuales” se convierten en sujeto histórico.

Con Mariátegui comenzó a delinearse el paradigma socialista más genuino en Nuestra América, entre otras cosas porque su concepción no partía de mezquinas consideraciones geopolíticas o económicas que sin dudas merecen ser siempre atendidas pero que son insuficientes como fundamento de un orden social nuevo. Asumiendo la necesidad de actualizarlo y adaptarlo en forma ininterrumpida, creemos que vale la pena tener presente algunos de sus puntos de partida: el antiimperialismo, la dimensión ética y romántica, la refutación de las construcciones cerradamente racionalistas, el reconocimiento de los contenidos disruptivos y las direcciones contrahegemónicas de los mitos populares y de algunas configuraciones de lo nacional, la confianza en la capacidad de los pueblos de Nuestra América de producir relatos, reflexiones y sobre todo experiencias emancipatorias concretas, la reivindicación de los saberes populares autóctonos, etc.

Realismo y utopía

Realismo y utopía remiten, entre otras cosas, a la contradicción entre ciencia e ideología, o conciencia e ideología, o filosofía hecha mundo e ideología, concebida esta última como falsa conciencia, elemento alienante y deformante. ¿En qué polo de la contradicción se ubica Mariátegui? Muchos autores se han dedicado a señalar el peso de los componentes ideológicos en Mariátegui. Para ellos Mariátegui es, sin más, un idealista y su pensamiento es a-científico y ambiguo.

Pero sucede que el cumplimiento de la probabilidad extrema de la predicción científica del marxismo depende de los sujetos, de su deseo y voluntad de hacerla efectiva. Cuando no se atienden los requerimientos de esa predicción científica (cosa que pasó y pasa) se termina cultivando un temperamento plácido y fatalista y un marxismo que,

aunque riguroso desde cierto punto de vista, traiciona el horizonte promovido por la Tesis XI y naufraga en su propia inmovilidad.

En contra de lo que muchos consideran, Mariátegui no cae en la ambigüedad y no se precipita en el idealismo. Aunque su predisposición, en algunos aspectos, es la de un “artista”, sus intuiciones son casi siempre científicas. Si nos propone una “fe” y una “religión” socialista o marxista (esto último, en efecto, puede parecer una exageración y una contradicción) no las concibe como indispensable complemento de la ciencia. No las considera como su retaguardia. Creemos que, simplemente, toma en cuenta que ese deseo y esa voluntad, para alimentar un proceso de transformaciones profundas e ir más allá del capital, además del indispensable punto de partida de una teoría revolucionaria, una crítica radical de lo dado, una conciencia crítica (y también acumulación de hastío, odio, resentimiento, etc.), necesita de un plus, algo que resulte desproporcionado respecto de la realidad en la que acontece, algo que esté más allá de la mera reproducción y expresión de las relaciones sociales existentes y que resulta indispensable para la conciencia revolucionaria. Ese plus asume formas que usualmente se denominan ideológicas. Para no proponer un término contradictorio (por ejemplo: una conciencia inconsciente), digamos: una “expresión desiderativa” y “recursos de voluntad”. Es decir, un proyecto y una utopía cuya realización requiere de creencias, representaciones, imágenes, valores, mitos (que no hay que confundir con los fetiches), y de rituales que generen optimismo y confianza para ratificarla. ¿Fe?, ¿religión? Puede ser.

¿Esas expresiones y esos recursos, siempre serán pura ilusión y mero engaño? Por otra parte, ¿cómo definir esas expresiones y a esos recursos cuando sirven para ver claramente la realidad? ¿No existen acaso expresiones que son “performativas”? ¿Qué ocurre cuando el trabajo espiritual, la fe, la religión, en fin, los sistemas de creencias de los hombres y las mujeres no se dedican a engrosar el acervo ideológico del capitalismo; es decir, cuando no sirven para preservarlo y reproducirlo? ¿Qué ocurre cuando determinadas experiencias desarrollan y conservan cosmovisiones que chocan con los fundamentos

de la ideología dominante y con las relaciones sociales imperantes? ¿Qué ocurre cuando en una sociedad late otra en germen con otras representaciones? Es probable que en esa sociedad existan hombres y mujeres viviendo otra “ideología” y que por lo tanto en esa sociedad se sueñen, se deseen, se piensen, se digan y se hagan cosas contrapuestas a la ideología dominante y que, por lo tanto, se “proyecte” la nueva sociedad. Es probable que esa sociedad esté desarrollando ese plus necesario para cambiarla radicalmente por otra.

Mariátegui toma en cuenta la función de esos elementos en el marco de una totalidad. Para él esos elementos eran datos objetivos, parte constitutiva de las tradiciones, las experiencias y la historia de los pueblos de Nuestra América y resistían la explotación ideológica del capitalismo y la dominación extranjera de nuestras conciencias. Desde esas tradiciones y esas experiencias, desde la propia historia, debían interpretarse e integrarse el socialismo y el marxismo. Lo que no significaba convertir al marxismo en una “ideología”.

Por eso el énfasis puesto en esos elementos contribuyó a delinear un socialismo y un marxismo que no quedaran en meras construcciones intelectuales, algo diferente a la operación de sumergir cuerpos extraños en aguas infectas. El énfasis puesto en esos elementos sirvió para articular las capacidades de la práctica con las de la teoría a la hora del desenmascaramiento de la ideología dominante y la producción de conciencia revolucionaria.

En efecto, la conciencia es conciencia de la realidad, de las relaciones sociales existentes, conciencia de que son injustas, alienantes e históricas (y por lo tanto modificables), pero: ¿cómo se modifican esas relaciones sociales? ¿Cómo se construye la nueva sociedad? ¿Qué podemos decir de sus fundamentos en sentido positivo, es decir cómo es (debe ser) el mundo más allá de la negación del capital? La conciencia por sí sola no responde esos interrogantes. Para Mariátegui, cuando la conciencia se queda sin palabras debe iniciar su trabajo el componente desiderativo y llega el tiempo de la voluntad y la creación (y la audacia y el coraje y la tierna furia) que a su vez inciden de mil modos sobre las estructuras de la sociedad.

Mariátegui parte de las tendencias y de las posibilidades objetivas presentes en la realidad. Una realidad subjetual (de sujetos, no de sustancias) que se caracteriza por las superposiciones, en todos los aspectos. El Perú está confeccionado de capas, sedimentos, residuos dispersos, materiales disueltos. La realidad peruana (que como todo real es movimiento, automovimiento, el todo que se produce) obliga a escarbar, develar. Los elementos de socialismo práctico que “ocurren”, “están” y que “son” en las comunidades campesinas-indígenas, pueden ser considerados como una tendencia-latencia no consumada. Por cierto, Mariátegui es un descubridor de latencias y tendencias. Estos elementos, si bien son un puente, no representan en sí mismos la consumación de la utopía. Resulta imprescindible un trabajo de sistematización de las prácticas y las reivindicaciones de las clases subalternas. Esta sistematización para Mariátegui podía consolidar una conciencia revolucionaria indígena.

Mariátegui propone así una dialéctica de la construcción del socialismo en Nuestra América, que articula las posibilidades existentes con las utopías. Realizando lo posible en el presente, al mismo tiempo que se inicia la construcción de la viabilidad futura de aquello que aún permanece inviable. De este modo Mariátegui rechaza en forma pareja el idealismo que promueve la mera ilusión y el automatismo objetivista para el cual el capitalista no es más que la personificación del capital abstracto. Se aproxima de esta manera a la noción de poder popular y al utopismo reflexivo de Bloch, que anticipa el porvenir a partir del reconocimiento consciente de la tendencia objetiva. Al decir de Fernández Retamar, Mariátegui “como Martí, como el Che, es un heraldo de lo que está por realizarse; como ellos puso el saber del mundo al servicio de su mundo, y fue universal porque no rehusó cumplir, al más alto nivel, los deberes inmediatos”¹¹².

Como decíamos al comienzo, Mariátegui es el precursor de la corriente cálida del marxismo en Nuestra América, de una corriente

112 Fernández Retamar, Roberto, op. cit., p. 237.

inquieta por llegar a lo real a través de lo que hoy se manifiesta solo como potencia (una “teología de la esperanza”, una “ontología de lo que aún no es”).

Nexos

La noción de elementos de socialismo práctico es hija dilecta de un marxismo que funciona como gramática y va eslabonando símbolos y formando series. La noción de elementos de socialismo práctico opera como nexo que permite la articulación entre el indigenismo político radical y el socialismo y, a la vez, entre pasado y futuro, historia empírica y voluntad consciente, proyecto y utopía (o socialismo y utopía), revolución y cultura, reciprocidad y libertad, solidaridad y democracia, razón e imaginación (o razón e intuición), realidad y fantasía, logos y eros (logos y mito). También permite los enlaces entre lo intelectual y lo sentimental (la reflexibilidad del sentimiento y lo espontáneo) y, en un nivel epistemológico, entre el objetivismo y el subjetivismo (una forma de conocer racional y otra visceral); o, en un nivel sociopolítico, entre la vida comunitaria y el mundo de las fábricas, las universidades, etc., entre los obreros e intelectuales y el campesinado-indígena y entre sus organizaciones y vanguardias respectivas. Finalmente, en un plano simbólico, liga a Robespierre (o Lenin) con Tupac Amaru II.

Más que un nexo, los elementos de socialismo práctico hacen posible la fluidez y la comunicación ininterrumpida entre los polos de estas diádas que, desde una concepción dialéctica, renuncian a todo abolengo maniqueo. Esto ocurre, en parte, porque Mariátegui rechaza la racionalidad objetivista que es monologusita y propone, no la irracionalidad, sino una racionalidad alternativa, dialógica. Una racionalidad que es científica y hermenéutica¹¹³.

113 Omar Acha caracteriza a la racionalidad científico-hermenéutica como aquella que “conjuga la parcialidad necesaria de toda práctica [...] con una científicidad superior a la ilusión objetivista, y que se articula, internamente, con una intención política”. En: Acha, Omar, *El sexo de la historia. Intervenciones de género para una crítica antiesencialista de la historiografía*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2000, p. 34.

De alguna manera, los elementos de socialismo práctico considerados como un particular (momento inmanente de lo universal, el para-sí) también pueden considerarse como el nexo entre el movimiento socialista mundial (universal abstracto, el en-sí) y el socialismo peruano (el singular, el en-sí / para-sí).

La noción de elementos de socialismo práctico nos habla de la riqueza y la potencia de lo autóctono, de lo propio como cantera y horizonte. Lo propio que se impone más por realismo que por afanes de originalidad o búsqueda de lo sublime.

Apuesta y creación

La noción de elementos de socialismo práctico se centra en lo relacional, anticipatorio, tendencial y prefigurativo, por lo tanto se relaciona con la construcción popular contrahegemónica (auto organización que se erige en poder alternativo y desestructurador del poder dominante), se relaciona con el poder popular.

La noción de elementos de socialismo práctico propone una concepción del socialismo que exige significar lo que se enuncia y se proclama en la propia estructura. De este modo, esta noción es compatible con la angustia y la duda. Prefiere la espera y la pregunta en marcha (y en lucha) a las recetas infalibles y al resto de las malas respuestas. Esta noción puede ser considerada el pilar de una concepción del socialismo como apuesta y creación (tener presente la sentencia mariateguiana “ni calco ni copia, creación heroica...”).

En materia de política revolucionaria, Mariátegui, basándose en la experiencia del surrealismo, propone los caminos de la imaginación y del sueño. En este sentido “la restauración de los fueros de la fantasía” es el medio para “restablecer los derechos o los valores de la realidad” (EAYE, pp. 178 y 179). Para Mariátegui la “ficción” es un medio idóneo para conocer la vida. Mariátegui podría hacer suyas las palabras de ese precursor del expresionismo y el surrealismo que fue el escritor ruso Fedor Dostoievski (1821-1881): “Yo soy realista en un sentido más alto, esto es, describo todas las profundidades del alma humana [...] Amo el realismo [...] que, por

así decir, alcanza lo fantástico”¹¹⁴. Como el escritor irlandés George Bernard Shaw (1856-1950), Mariátegui aspiraba al realismo y no al racionalismo¹¹⁵.

La noción de marras nos invita a no subordinar la política al interés corporativo, a no confundirla con la “gestión” o con el servicio que se le presta a una objetividad. Una concepción de la política radicalmente antiburocrática. Si hay algo que odia el burócrata es el libre albedrío, el burócrata está siempre al servicio de una objetividad y no le importa demasiado que se la cambien, mientras que se le imponga otra a la cual servir. Una revolución modifica, altera la “objetividad” (aunque puede terminar imponiendo otra). El burócrata no produce, no crea, solo da materialidad a los significados elaborados por otros.

Para Mariátegui, la política no es ejecución de los designios de un saber-poder: la línea correcta, la dirección esclarecida. La política para él es praxis revolucionaria, el modo que tiene la libertad de hacerse cargo del conjunto de las relaciones sociales. Utilizando un concepto que hoy es parte del lenguaje (y la filosofía) de muchos militantes populares de la Venezuela bolivariana, podríamos decir que la política para el Amauta es “empoderamiento” del pueblo.

Mariátegui nos propone la política como creación heroica, o como “ciencia y saberes populares”. Ciencia y saberes incompatibles con la doctrina de la obediencia pasiva en los tres grados expuestos por Iñigo de Loyola en su *Carta a los Padres y Hermanos de Portugal*. La política como creación heroica y ciencia y saberes populares limita el campo de mal. De ese mal que nace del poder no compartido, del mal que está en la totalidad fraudulenta (la participación que no es participación, la igualdad que no es igualdad, la

114 Citado por: Hauser, Arnold, op. cit., tomo III, p. 187. En relación al gran escritor ruso Hauser sostiene: “La repulsa de Dostoievski contra el individualismo, su crítica de la Europa racionalista y materialista, su apoteosis de la solidaridad humana y del amor, no tiene otro sentido que el impedir un proceso que había de conducir al nihilismo de Flaubert” (p. 172). Repulsa, crítica y apoteosis que podemos ver también en Mariátegui.

115 En: Hauser, Arnold, op. cit., tomo III, p. 259.

justicia que no es justicia, la libertad que no es libertad, lo nacional que no es nacional, lo popular que no es popular).

Traducciones

La operación más distintiva de Mariátegui ha sido definida, en un sentido más riguroso, como “traducción”. Traducir es trasponer un texto de una lengua a otra, pero también es convertir, transformar, expresar y representar de una forma determinada, ideas y pensamientos. Frente al texto el traductor tiene diferentes alternativas: la literalidad, el intento de “reflejar el espíritu” o la recreación (que es siempre una creación). Por cierto, existen traducciones verbales o parafrásticas que son inestéticas y que, como recordaba Benedetto Croce, “deben considerarse como simples comentarios de los originales”¹¹⁶. Mariátegui ha sido presentado, con justeza, como un “traductor” del marxismo (o el socialismo revolucionario) a la realidad de Nuestra América (al castellano, al quechua, al guaraní, al mapuche, etc.) y a la inversa. Una traducción creativa de alto rango. Esta doble operación es crucial, en ella radica la originalidad del marxismo de Mariátegui, un marxismo que, aunque hoy puede presentarse como bastión contra el dogmatismo y la ortodoxia de la corriente gélida, no nació precisamente de su oposición “doctrinaria” o “filosófica” a la misma sino del trabajo de peruanizarlo y enraizarlo en la historia y las tradiciones de Nuestra América. Su recuperación del ayllu y la comunidad campesina-indígena (de los elementos de socialismo práctico) es un ejemplo. Igualmente sus certezas respecto del parentesco que existe entre el movimiento indigenista y las corrientes revolucionarias mundiales, o su confianza en las posibilidades que tiene una sociedad autóctona de beneficiarse de los efectos de un proceso de modernización (o proyecto civilizatorio) siempre que lo encare con formatos propios y originales.

116 Croce, Benedetto, *Estética*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1971, p. 72.

Como creemos que a toda ortodoxia le corresponde una ideología de dominación, consideramos que Mariátegui puede ser definido como un heterodoxo en un sentido amplio. No le vemos sentido a la batalla por la resignificación positiva del término ortodoxia. Desde un punto de vista abstracto y general cualquier ortodoxia propone el seguimiento “fiel”, “al pie de la letra”, de una ciencia, idea o doctrina. Pero en el plano de lo concreto, en el marco del desenvolvimiento de procesos históricos, esta definición básica prologa indefectiblemente una encrucijada que plantea sentidos que suelen ser contrapuestos. Por un lado se puede asumir la ortodoxia como seguimiento de las formas hegemónicas, por el otro como respeto de un formato original. Por lo general, la primera opción propone un significado negativo de la ortodoxia, mientras que la segunda propone uno positivo. Por cierto, en relación al marxismo, Lukács había limitado la ortodoxia al “método”, un método que básicamente consistía en comprender la sociedad como una totalidad (lo contrario al individualismo metodológico), y que, al confrontar con las visiones del marxismo unidimensional, que se basa en parcialidades “objetivas”, paradójicamente le ensanchaba el horizonte a la “heterodoxia”.

Está claro que Mariátegui no sigue la forma dominante, que en su tiempo estaba más cerca del reformismo de la IIª Internacional que del estalinismo (aunque consideramos que los fundamentos de este último ya están sentados antes de 1930). De todos modos, lo más importante es que Mariátegui suministra un arsenal de argumentos para su descalificación “*a posteriori*” entre otras cosas porque su propuesta va mucho más allá de la crítica al estalinismo. Mariátegui rechaza de plano todas las aplicaciones y traducciones que condenaban al marxismo (y al socialismo revolucionario) a flotar en un vacío histórico, su propuesta contiene un señalamiento de las limitaciones de una filosofía de la historia cimentada en el carácter específico de la historia europea. Mariátegui no asume el horizonte que Marx planteaba en *El capital* cuando afirmaba que los países capitalistas más desarrollados mostraban a los atrasados el espejo de su porvenir. Su negativa, alimentada de convicciones

antiimperialistas, tampoco compartía los motivos del nacionalismo populista que también supo cuestionar la clásica definición marxista pero para plantear un camino “original” y “propio” pero al capitalismo. Además Mariátegui piensa al sujeto revolucionario en términos realistas y no deterministas. Porque su proyecto revolucionario busca hundir sus raíces en la realidad de Nuestra América, debe ir mucho más allá del estalinismo.

Pero si bien Mariátegui no sigue las formas hegemónicas, solo si tenemos en cuenta su acatamiento a verdades del orden de lo semántico podremos reconocer que se amolda a un “formato original” y que sigue ciencia, idea y doctrina “al pie de la letra”. En esas verdades semánticas se basa su traducción.

Finalmente, Mariátegui puede verse como un traductor en el sentido gramsciano. Su traducción tiene como meta la identificación entre los intelectuales y el pueblo, entre la razón y la emoción, entre la idea abstracta y las formas concretas, y busca romper con la escisión entre los iniciados y los simples. Su traducción, por lo tanto, resulta una condición para la configuración de un bloque histórico de las clases subalternas.

La justa dimensión del internacionalismo

Mariátegui impugnaba el ineficaz aislacionismo parroquial y, sin lugar a dudas, consideraba que la revolución socialista en Perú era parte de la revolución mundial. Sin dejar de ser un ideal y una firme convicción ideológica, el internacionalismo para Mariátegui era una “realidad histórica” (HCM, p. 15), una tendencia que no autorizaba determinismos pasivos (la espera de las condiciones ideales) ni el napoleonismo a lo Trotsky.

El internacionalismo que nos propone Mariátegui está lejos de toda abstracción y rechaza toda construcción estratégica que no dé cuenta de las estructuras nacionales y regionales. Asimismo, no tiene puntos de coincidencia con el cosmopolitismo neoliberal de algunos pseudorradicales que han llegado a plantear la imposibilidad de afrontar la lucha anticapitalista desde los marcos

nacionales. La experiencia reciente de Nuestra América muestra que el nacionalismo radical ha adquirido una renovada vigencia como desencadenante de las luchas anticapitalistas o como su amplio continente. El internacionalismo de Mariátegui propone el enlace de lo local y lo global, el desarrollo de las conexiones internacionales de cooperación entre los movimientos populares de todo el mundo. Movimientos que, aunque en tensión con las instituciones y mecanismos de los Estados nacionales, poseen una base nacional. La nación popular democrática es la base de un nuevo internacionalismo emancipador. Punto de la articulación e instancia para enfrentar los poderes globales.

En “Punto de vista antiimperialista”, una de las tesis presentadas a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, en 1929, condensaba lo medular de su doctrina y los alcances de su internacionalismo; allí decía: “Somos antiimperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque oponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico, llamado a sucederlo, porque en la lucha contra los imperialismos extranjeros cumplimos nuestros deberes de solidaridad con las masas revolucionarias de Europa” (IyP, p. 95). El internacionalismo del Amauta aparece como la superación del nacionalismo, no como su polo opuesto.

Antonio Melis decía en 1967 que Mariátegui ofrecía a los militantes latinoamericanos “un ejemplo de unidad dialéctica entre la especificidad del análisis y la perspectiva mundial: unidad que borra de un golpe las estériles polémicas entre cosmopolitas y nacionalistas, en las que se ha estancado por demasiado tiempo el debate político y cultural latinoamericano”¹¹⁷.

Podemos identificar tres planos correspondientes al internacionalismo de Mariátegui: 1) El plano de la autodeterminación local, territorial y comunal (espacios de autonomía y autogobierno, espacios de poder popular); 2) El plano de la articulación de estos espacios a nivel nacional con vistas a lograr la autodeterminación

117 Melis, Antonio: “Mariátegui, el primer marxista de América”, en: Aricó, José, op. cit., p. 225. (Originalmente publicado en *Crítica marxista*, Roma, N° 2, marzo-abril de 1967).

de la nación popular-democrática y 3) la articulación con las clases subalternas y sus organizaciones y movimientos de todo el mundo, pero principalmente de Nuestra América, con vistas a lograr la autodeterminación continental. Si bien Mariátegui no lo desarrolla, algunas líneas generales de su pensamiento habilitan a pensar en la posibilidad de mediaciones entre los distintos planos. Por lo menos no existen en su obra indicios de una “teoría del contagio”, del “desarrollo simultáneo” o del “efecto dominó”.

El Socialismo del siglo XXI

La noción de elementos de socialismo práctico muestra que para Mariátegui el socialismo no es una “etapa superior” de la historia, a la que indefectiblemente conduce el propio desarrollo capitalista, o un sistema realizable desde el Estado a partir de una doctrina preelaborada. El socialismo aparece como alternativa ético-práctica a actualizar en forma permanente. El devenir de los movimientos sociales autónomos es lo que va delineando (prefigurando) su porvenir.

Mariátegui aboga por un socialismo que “no violento” los espacios contrahegemónicos (espacios de lucha, organización e identidad) de las clases subalternas, que no lastime las identidades político-culturales plebeyas-populares. En el socialismo de Mariátegui (y, por supuesto, también en el de Marx) la dimensión ético-política adquiere peso específico y se separa del estatismo.

Al apelar al “ayllu” o a la “comunidad”, el socialismo aparece también como un régimen postestatal transitorio (sin negarle el carácter paraestatal), un socialismo que enseña a ir más allá del capital pero también más allá del Estado. La reivindicación de la comunidad y sus elementos de socialismo práctico, no solo soslayan la mistificación del capital, sino también la del Estado. Sin lugar a dudas, en Mariátegui están presentes las coordenadas de un socialismo mucho menos estadolátrico que el que se impuso durante el siglo XX. Colocada en el horizonte del pensar-hacer la política, la comunidad, anterior al Estado, anterior al capitalismo dependiente y sujeto autosuficiente en todos los planos del quehacer humano,

no solo se erige en alternativa al Estado capitalista, sino en paradigma social, económico y ecológico y en la imagen magnífica de una sociedad de productores asociados, la indispensable utopía que nos convoca a recorrer, libres de prescripciones y reglamentos, el camino que trascienda la negación de la negación.

Hablamos al comienzo de poder popular. El socialismo del siglo XX puso el énfasis en el poder más que en lo popular. En la actualidad, en Nuestra América, existe un conjunto de evidencias que nos plantean que el socialismo del siglo XXI pondrá el acento en lo popular más que en el poder. Consideramos que este énfasis flamante permitirá potenciar los elementos de las tradiciones emancipatorias que en el siglo anterior fueron opacados por requerimientos considerados como “más urgentes” y que terminaron subordinados a otros objetivos concebidos como estratégicos (cuando, en realidad, eran “tácticos” o “coyunturales”). Ahora, recién ahora, cabe esperar el desenvolvimiento de la índole más recóndita y extraordinaria del indigenismo que en los últimos años se viene configurando también como componente de una cultura popular urbana, de un nuevo nacionalismo antiimperialista radical y de todas las tradiciones autogestivas de las clases subalternas. Lentamente, a medida que vemos actores históricos donde antes veíamos víctimas pasivas, vamos reconociendo que debemos aprender de aquellos de los que se pensaba que nada se podía aprender. Este es un dato que explica la renovada vigencia de Mariátegui y que nos permite una proyección de su pensamiento. Él supo ver en el indio despreciado y aparentemente vencido un sujeto para sí, un pueblo para sí, que además de luchar en contra de la opresión ofrecía el plafón para trascender el mundo angosto del capital. En los términos de Benjamin, cabe considerar la actualidad de Mariátegui fundamentalmente como capacidad de ruptura.

A mediados de la década del 90, en el auge del neoliberalismo y en un marco caracterizado por la hegemonía casi absoluta del capital y en medio del reflujo popular, Florestán Fernandes sostuvo, con mucha razón, que la obra de Mariátegui ahuyentaba las conjeturas

de la muerte del socialismo y el fin del comunismo¹¹⁸. En efecto, solo partiendo de una concepción abiertamente reaccionaria o del desconocimiento absoluto de su obra, se puede cargar en la cuenta de Mariátegui las aberraciones del “socialismo real”, el autismo y el narcisismo de la izquierda sectaria y las incapacidades del marxismo ontológico y unidimensional a la hora de entender y cambiar el mundo. Su distanciamiento, cuando no su visceral oposición a estos emplazamientos, sirvieron para que hoy —en un período caracterizado por el resurgir de los pueblos de Nuestra América y por el desarrollo de una tendencia a la unidad de las clases subalternas del continente contra el neoliberalismo— podamos corroborar la afirmación de Fernandes y reconocer en Mariátegui el punto de partida para nuestro socialismo y nuestro comunismo.

Esto quiere decir que Mariátegui está siendo “ratificado” y “repensado” por (y desde) las experiencias de resistencia y lucha de los pueblos de Nuestra América.

Ratificado y repensado por la experiencia de los municipios autónomos rebeldes y otras iniciativas de los zapatistas que cuestionan la centralidad del proletariado y no reducen lo político a lo estatal, o por las modalidades autoorganizativas desarrolladas por indígenas, campesinos, obreros, amas de casa y estudiantes en la Comuna de Oaxaca a partir de la insurrección popular del 14 junio de 2006 (exactamente en el 112 aniversario del nacimiento de Mariátegui).

Ratificado y repensado por el MST de Brasil cuando lanza la consigna “ocupar, resistir y producir” y decide que hay que construir una nueva sociedad en los asentamientos y organizar la producción y desarrollar un modelo de agricultura alternativo al capitalista.

Ratificado y repensado por las organizaciones populares que bregan por una radicalización de los procesos iniciados en Venezuela y llaman a construir poder popular desde diferentes ámbitos, por ejemplo, por los compañeros y compañeras del Frente

118 Fernandes, Florestán: “Significado actual de José Carlos Mariátegui”, en *Anuario Mariateguiano, Mariátegui 1894-1994 Centenario*, Volumen 6, N° 6, Lima, Empresa Editora Amauta, 1994, pp. 81-87.

Nacional Comunal Simón Bolívar (FNCSB) y del Frente Nacional Campesino Ezequiel Zamora (FNCEZ) que se proponen construir el socialismo bolivariano a partir de la activación del poder constituyente del pueblo venezolano y de la creación de una gran fuerza patriótica y revolucionaria. Ellos y ellas reiventan al Amauta cuando lanzan la consigna: “organizar, formar y movilizar para construir poder popular”, cuando recalcan la dimensión ética y “espiritual” del socialismo y sobre todo cuando reconocen que no puede haber liberación nacional sin socialismo y viceversa.

Ratificado y repensado por los compañeros y compañeras de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) cuando luchan por recuperar sus propias formas de organizarse, actuar, pensar y vivir y cuando conciben al sindicato como gobierno comunal e intercomunal.

Ratificado y repensado por los elementos que le han permitido a Cuba resistir y hoy le ofrecen la posibilidad de relanzar el proyecto socialista.

Realizar a Mariátegui

Mariátegui también nos inspira en la lucha contra el neodesarrollismo y cualquier versión blanda o encubierta del neoliberalismo. No podemos dejar de insistir en la actualidad de Mariátegui cuando en Nuestra América se repiten formas espantosamente vulgares y gastadas y se reactivan las visiones “dualistas” y etapistas que justifican el “curso neodesarrollista y modernizador” del cual participan las expresiones residuales y decadentes del nacionalismo populista y de la izquierda reformista (los llamamos así por pura costumbre, siendo plenamente conscientes de la necesidad de definiciones y adjetivos más certeros y acordes a nuestro tiempo). Hoy como ayer, una política etapista está condenada a una vida parasitaria en un organismo burgués.

La propuesta de construir el socialismo atravesando un período capitalista preliminar, la noción del socialismo como estadio superior de un capitalismo nacional y regulado y, por consiguiente, la

creencia en un modelo universal para el “desarrollo” económico y social y la ilógica presunción de una infalible correlación entre el desarrollo de las fuerzas productivas (el criterio conservador de la primacía de las fuerzas productivas) y el cambio social, ha recobrado cierta fama en Nuestra América. Es además un componente esencial de las representaciones del progresismo realmente existente, o por lo menos de su retórica. Y aunque el pensamiento económico más lúcido y la experiencia histórica concreta (que incluye claudicaciones, frustraciones y derrotas) refutan estos presupuestos triviales, ponen en evidencia la inestabilidad de las representaciones que en ellos se basan y su plena funcionalidad con los intereses a largo plazo de las clases dominantes, hay que reconocer que cuentan hoy con cierta capacidad hegemónica, alimentada muchas veces por las representaciones de los sectores abiertamente reaccionarios que aspiran a reactivar la versión cruda del neoliberalismo. Nuevamente, populistas y reformistas (o “progresistas”) discuten sobre el rol positivo posible de las burguesías locales y sobre los modelos burgueses alternativos. Los más narcisistas y delirantes llegaron a decretar la “suspensión” de la lucha por el socialismo, y con escasa originalidad para el desacierto plantearon que lo hacían en beneficio de una lucha antiimperialista.

En esta línea se enmarcan algunas propuestas que discursivamente apelan al nacionalismo radical, que se asumen como alternativas de izquierda y que incluso recurren a la consigna del poder popular, pero que niegan las posibilidades del socialismo en Nuestra América. Proponen la regulación estatal, la utilización de las rentas extraordinarias provenientes del gas, petróleo, etc. para impulsar el desarrollo capitalista y consolidar a los sectores dominantes. Concretamente: “Apuestan a consolidar un sector de la vieja clase dominante, a reciclar otros y a gestar algunos nuevos desde el Estado retomando el viejo e inviable sueño de Haya de la Torre. Es el propósito de algunos grupos, por cierto poderosos e influyentes, que actúan en el marco del proceso de la revolución bolivariana. Es el proyecto del ‘capitalismo andino’ o ‘capitalismo andino-amazónico’ que fue formulado con toda limpidez por Alvaro García Linera,

el actual vicepresidente boliviano. Proyecto al que presenta como compatible con las comunidades indígenas-campesinas”¹¹⁹. En la visión de García Linera, el capitalismo andino o andino-amazónico, funge como mera etapa para llegar al socialismo. El ropaje retórico novedoso no logra ocultar la vetustez de tal ilusión y el fondo eurocéntrico que subyace en la pretensión de replicar una temporalidad homogénea. Similar es la posición de Heinz Dieterich¹²⁰.

Por cierto, existen diferencias entre los populistas y reformistas de otrora y sus magras rehabilitaciones actuales. Muchos de aquellos, aunque equivocados, por lo menos creían fehacientemente que la burguesía debía agotar su función histórica. Estos, en realidad, con la excepción de los más cándidos, ni siquiera abrigan la esperanza remota de un orden no burgués, no capitalista. Ni lo desean. Sería una exageración afirmar que pretenden postergar el desenlace socialista.

Más allá de que el dualismo se presente en la actualidad bajo la contradicción entre capital productivo vs. capital financiero, o entre capital nacional vs. capital transnacional, o neodesarrollismo y neoliberalismo, la operación que nos proponen las visiones dualistas y etapistas, hoy como ayer, es igual de antidialéctica y objetualizadora del sujeto popular en Nuestra América. No se puede llegar al socialismo por la vía del capitalismo. No se pueden satisfacer “estructuralmente” las demandas democráticas conservando la propiedad privada de los medios de producción y el Estado capitalista. Mucho menos aún en la periferia. Un sistema basado en la producción de plusvalor y mercancías no se puede “reformular”, el capitalista no puede más que producir y reproducir la relación capitalista a escala ampliada. Hay que tener presente que el capital no solo produce plusvalor y mercancías sino también la relación capitalista misma.

119 Ver: García Linera, Álvaro: “Somos partidarios de un modelo socialista con un capitalismo boliviana”, en: *Clarín*, Buenos Aires, 23 de diciembre de 2005; “El evismo: lo nacional-popular en acción” en: *OSAL*, Buenos Aires, CLACSO, N° 19, abril de 2006; y “Hay múltiples modelos para la izquierda”, en: *Página/12*, Buenos Aires, 11 de junio de 2007.

120 Dieterich, Heinz: “Entrevista”, *BI-Red solidaria de la izquierda radical* N° 9.268, 21 de enero de 2006.

Un proyecto nacional exige la lucha contra la opresión del capital, exige ir más allá del capital. La unidad de Nuestra América solo puede ser repensada partiendo de la superación del orden burgués.

¿Qué nos sugiere hoy la noción de elementos de socialismo práctico? Sin ahondar demasiado, podemos afirmar que en ella subyace toda una “teoría de las mediaciones”.

La misma nos propone enfrentarnos al poder dominante, no a través de fracciones políticas que aspiran a sustituir y representar, sino construyendo, articulando y extendiendo espacios de integración social basados en modalidades de trabajo y en valores no capitalistas, para comenzar a concretar el socialismo en el presente.

Nos presenta al eje comunitario o societal (de base territorial) como soporte para reactualizar nuestra concepción de la soberanía. Una forma (¿la única?) de hacer que el mundo sea un mundo de posibilidades latentes: lo real como proceso abierto, la interioridad de la “ideología revolucionaria” (o mejor, la conciencia de clase) respecto de las bases o las “grandes masas”, etc. Una forma (¿existe otra posibilidad?) de confrontar el presente con el futuro y recuperar el avasallante poder del futuro.

Nos alerta contra todas aquellas modalidades que menoscaban la conciencia y la función creadora y dirigente de las clases subalternas como el populismo, el clientelismo y la burocracia.

Nos propone una concepción del socialismo que, además de la socialización de los medios de producción y los recursos, se basa en la socialización del poder y en nuevos valores y nuevos sentidos.

Nos plantea la posibilidad de una racionalidad alternativa, diferente a la del capital (diferente de la que reprodujo el “socialismo real”, diferente de la que reproduce una parte de la izquierda actual, que básicamente por esto es izquierda vieja). Una racionalidad liberadora, una razón crítica y revolucionaria.

Nos impone la necesidad de defender la diversidad natural, social y cultural de Nuestra América; a su vez esto nos obliga a plantear el agotamiento de los Estados uninacionales y uniculturales y a pensar en la construcción de Estados plurinacionales de base comunitaria, en sistemas de vida basados en la reciprocidad

entre los seres humanos y entre estos y la madre tierra (sistemas del vivir mejor o sistemas del vivir bien compartido: *Sumaq Kawsay* en lengua quechua o *Sumaq Qamaña* en lengua aymara). Estos sistemas contrastan con el proceso de mercantilización y de depredación de la vida ya que no subordinan la sustancia humana y natural de la sociedad a las leyes del mercado y reconocen que tierra es “un elemento de naturaleza inextricablemente ligado a las instituciones humanas”, que tierra y trabajo, trabajo y vida, vida y naturaleza, constituyen un todo articulado y no se escindieron “naturalmente”, sino que fueron separados por un proceso histórico que puede y debe ser revertido para bien de la especie¹²¹. Una imagen que expresa dicho contraste: las 3.500 variedades de papa cultivadas por los pueblos originarios de la región andina frente al monocultivo transgénico que impulsan las multinacionales.

En efecto, los elementos de socialismo práctico juegan un papel fundamental a la hora de reconocer la capacidad resistente de las comunidades campesinas-indígenas y de los movimientos sociales de las clases subalternas frente al proceso de acumulación por desposesión que impulsa el capitalismo, en nuestros días, con renovada intensidad. Por cierto, consideramos que estas comunidades y estos movimientos son la última y casi la única trinchera en defensa de la biodiversidad y la soberanía alimentaria, en defensa de un patrón de consumo formulado por las clases subalternas, etc. Por todo esto y por las alternativas desplegadas frente al metabolismo del capital, estas comunidades y estos movimientos son instancias con potencialidad histórica transformadora y, por lo tanto, referentes político-culturales.

Los elementos de socialismo práctico nos hablan de un pueblo explotado, humillado, dominado, pero nunca vencido totalmente. Un pueblo que resiste y sueña..., un pueblo invisibilizado, clandestino, pero que es y está, aunque a veces nos parezca que el mundo está repleto de silencio de él. Un pueblo cuyas posibilidades no se agotan en la fuerza del rechazo, en el acto descolonizador, sino que

121 Polanyi, Karl, op. cit., p. 238.

además proporciona fundamentos económicos, sociales, políticos y axiológicos para un mundo nuevo, una sociedad democrática, en fin, un pueblo que ofrece, generoso, un proyecto civilizatorio.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de José Carlos Mariátegui

La escena contemporánea, Lima, Biblioteca Amauta, 1982.

Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, México, Serie Popular Era, 1979.

El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy, Lima, Biblioteca Amauta, 1959.

La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canela. Ensayos sintéticos. Reportajes y encuestas, Lima, Biblioteca Amauta, 1982.

Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria, Lima, Biblioteca Amauta, 1987.

El artista y la época, Lima, Biblioteca Amauta, 1980.

Signos y obras, Lima, Biblioteca Amauta, 1980.

Historia de la crisis mundial. Conferencias (años 1923 y 1924), Lima, Biblioteca Amauta, 1959.

Peruanicemos al Perú, Biblioteca Amauta, Lima, 1981.

Temas de Nuestra América, Lima, Biblioteca Amauta, 1980.

Ideología y política, Lima, Biblioteca Amauta, 1979.

Temas de educación, Lima, Biblioteca Amauta, 1980.

Cartas de Italia, Lima, Biblioteca Amauta, 1986.

Figuras y aspectos de la vida mundial. I (1923-1925), Lima, Biblioteca Amauta, 1987.

Figuras y aspectos de la vida mundial. II (1926-1928), Lima, Biblioteca Amauta, 1983.

Figuras y aspectos de la vida mundial. III (1929-1930), Lima, Biblioteca Amauta, 1987.

Correspondencia, Tomos I y II, Lima, Amauta, 1984.

Mariátegui, Invitación a la vida heroica (antología), Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

Obras sobre José Carlos Mariátegui

AA.VV., *Mariátegui. Historia y presente del marxismo en América Latina*, Buenos Aires, FISyP, 1995.

AA.VV., *Mariátegui. Unidad de pensamiento y acción*, Buenos Aires, Dialéctica, 1989.

AA.VV., *Anuario Mariateguiano. Mariátegui 1894-1994 Centenario*, Volumen VIº, Nº 6, Lima, Empresa Editora Amauta, 1994.

Alarco, Luis Felipe, *Tres autores. José Carlos Mariátegui. José María Arguedas. Martín Adán*, Lima, Amauta, 1995.

Alimonda, Héctor: "Mariátegui y las vanguardias, la tradición y la modernidad", en: *Anuario Mariateguiano*, op. cit.

Arce Zagaceta, Manuel, *Mariátegui, frente al reto de la pobreza. Hacia un proyecto nacional de peruanización*, Lima, Amauta, 1995.

Aricó, José (selección y prólogo), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980.

_____: "Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú", en: *Socialismo y participación*, Nº 11, Lima, septiembre de 1980.

Arroyo Posadas, Moisés, "A propósito del artículo 'El populismo en el Perú' de V. Miroshevski", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.

Arroyo Reyes, Carlos: "La parábola mariateguiana de Antonio Melis", en: *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, Volumen 3, Nº 81, mayo-junio de 2000, UNAM.

Baudin, Luis: "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Por José Carlos Mariátegui, Biblioteca Amauta, Lima, 1928", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.

- Basadre, Jorge: "Introducción a los Siete ensayos", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Beigel, Fernanda, *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- Becker, Marc: "Mariátegui y el problema de las razas en América Latina", en: revista *Andina*, N° 35, Cusco, julio de 2002.
- Belaúnde, Víctor Raúl: "En torno al último libro de Mariátegui", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Chanamé Orbe, Raúl: "La relación de Mariátegui con John Mackay", en: *Anuario Mariateguiano*, op. cit.
- Cox, Carlos Manuel: "Reflexiones sobre José Carlos Mariátegui" y "Aprismo y marxismo en la obra de José Carlos Mariátegui", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Cuesta, Micaela: "José Carlos Mariátegui. Instantáneas de un pensamiento", Buenos Aires, mimeo, 2008.
- Del Prado, Jorge: "Mariátegui, marxista-leninista. Fundador del Partido Comunista
- Peruano. Primer divulgador y aplicador del marxismo en el Perú", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Dessau, Adalbert: "Literatura y sociedad en la obras de José Carlos Mariátegui", en: Melis, Antonio; Dessau, Adalbert y Kossok, Manfred, *Mariátegui, tres estudios*, Lima, Amauta, 1971.
- Doll, Ramón: "'Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana', por José Carlos Mariátegui, Biblioteca Amauta, Lima, 1928" y "Mariátegui y el marxismo", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Dussel, Enrique: "El marxismo de Mariátegui como 'Filosofía de la Revolución'", en: *Anuario Mariateguiano*, op. cit.
- Fernandes, Florestán: "Significado actual de José Carlos Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, op. cit.
- Ferreyra, Silvana, *Mariátegui: marxista ortodoxo. Una conceptualización del proyecto mariateguiano a la luz de sus vínculos con la Internacional Comunista*, Mar del Plata, mimeo, 2008.

- Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Kominintern*, Lima, desco-Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1982.
- Germaná, César: "La concepción de la política en José Carlos Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, op. cit.
- _____, *El "socialismo indo-americano" de José Carlos Mariátegui. Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Amauta, 1995.
- Glusberg, Samuel: "'Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana', por José Carlos Mariátegui", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Goncharova, Tatiana, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*, Lima, Amauta, 1995.
- Greco, Florencia: "Mito, sujeto y socialismo en José Carlos Mariátegui. El derrotero de una apuesta política", Buenos Aires, mimeo, 2008.
- Guardia, Sara Beatriz, *El amor como acto cotidiano*, Lima, Amauta, 1994.
- Guibal, Francis, *Vigencia de Mariátegui*, Lima, Amauta, 1995.
- Ingrasso, Marco, *Modelos socioeconómicos de interpretación de la realidad latinoamericana: de Mariátegui a Gunder Frank*, Barcelona, Anagrama, 1973.
- Kohan, Néstor, *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*, Buenos Aires, Biblos, 2000. (Ver especialmente el ensayo: "Los combates de Mariátegui").
- Korionov, Vladimir: "Mariátegui: destacado marxista-leninista latinoamericano", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Kossok, Manfred: "Mariátegui y el pensamiento marxista en el Perú", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Kossok, Manfred: "José Carlos Mariátegui y su aporte al desarrollo de las ideas marxistas en el Perú", en: Melis, Antonio; Dessau, Adalbert y Kossok, Manfred, *Mariátegui, tres estudios*, Lima, Amauta, 1971.
- Lanese, Gabriel: "La odisea de Mariátegui", en: *La Fogata digital*, 10 de diciembre de 2002. (www.lafogata.org)

- López, María Pia y Korn, Guillermo, *Mariátegui: entre Victoria y Claridad*, Buenos Aires, Instituto de Literatura Argentina de la Universidad de Buenos Aires, 1997.
- Löwy, Michel: "Ni calco, ni copia: El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui", en: *Boletín Siete Ensayos, 80 años. Simposio Internacional Conmemorativo de la aparición de la obra clásica de José Carlos Mariátegui*, año 1, N° 2, Lima, marzo de 2008.
- Mazzeo, Miguel, *Volver a Mariátegui*, Buenos Aires, Ediciones del Centro de Estudios Universitarios José Carlos Mariátegui, 1995.
- Melgar Bao, Ricardo, *Mariátegui, Indoamérica y las crisis civilizatorias de Occidente*, Lima, Amauta, 1995.
- Melis, Antonio: "Mariátegui, el primer marxista de América", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit. y en: Melis, Antonio; Dessau, Adalbert y Kossok, Manfred, *Mariátegui, tres estudios*, Lima, Amauta, 1971.
- _____: "José Carlos Mariátegui y César Falcón: Episodios de una amistad conflictiva", en: *Anuario Mariateguiano*, op. cit.
- _____: "Tradición y modernidad en el pensamiento de Mariátegui", en *Anuario Mariateguiano*, op. cit.
- Messenger Illan, Diego, *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*, Lima, Institutos de Estudios Peruanos, 1974.
- Miró, César, *Mariátegui, el tiempo y los hombres*, Lima, Amauta, 1989.
- Miró César, *La Argentina, sueño final de Mariátegui*, Lima, Amauta, 1994.
- Miró, César, *Elogio y elegía del Amauta*, Lima, Amauta, 1995.
- Miroshevski, V. M.: "El populismo en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Morenza, J. L.: "Un nuevo libro de Mariátegui", en: Aricó José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Natusch Velazco, J.: "Los Siete Ensayos de José Carlos Mariátegui", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Núñez, Estuardo, *La experiencia europea de Mariátegui*, Lima, Amauta, 1994.

- Núñez Valdivia, Jorge: "José Carlos Mariátegui y el materialismo dialéctico", en Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Paris, Robert, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México, Siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente, 1981.
- _____, "El marxismo de Mariátegui", "Mariátegui: Un sorelismo ambiguo", y "Para una lectura de los *Siete ensayos*", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Pavletich, Esteban: "Siete ensayos en busca de una realización", en Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Peller, Mariela: "Mujeres, política y emancipación en el pensamiento de José Carlos Mariátegui", Buenos Aires, mimeo, 2008.
- Quijano, Aníbal, *Introducción a Mariátegui*, México, Era, 1981.
- Quijano, Aníbal: "Prólogo", en Mariátegui, José Carlos, *Textos básicos*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Rodríguez, Esteban: "El marxismo mestizo. El mito político en José Carlos Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, 7 Ensayos. 80 años, N° 2, Lima, marzo de 2008.
- Sanín Cano, Baldomero: "La conferencia de una raza", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Seminov, S. y Shulgovski, A.: "El papel de José Carlos Mariátegui en la formación del Partido Comunista del Perú", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Tarcus, Horacio, *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2001.
- Terán, Oscar, *Discutir Mariátegui*, México, Editorial Autónoma de Puebla, 1985.
- Torrassa Atilio E.: "Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana, por José Carlos Mariátegui, Lima, Perú, Editorial, Minerva, 1928", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Urquieta, Miguel Ángel: "Hombres y cosas del Perú hoy: José Carlos Mariátegui", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.

- Valcárcel, Luis: "Un libro de Mariátegui", en: Arico, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Vargas, Juan: "En defensa de José Carlos Mariátegui, marxista" y "Aprismo y marxismo", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Villaverde Alcalá-Galiano, Luis: "El sorelismo de Mariátegui", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Zum Felde, Alberto: "El Perú de Mariátegui", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.

Obras en general

- Acha, Omar, *El sexo de la historia. Intervenciones de género para una crítica antiesencialista de la historiografía*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2000.
- _____, *La nación futura. Rodolfo Puiggrós en las encrucijadas argentinas del siglo XX*, Buenos Aires, Eudeba, 2006.
- Arroyo Reyes, Carlos, *El incaísmo peruano. El caso de Augusto Aguirre Morales*, Lima, Mosca Azul, 1996.
- _____: "Manuel González Prada y la cuestión indígena", en: *Cuadernos Americanos*, Nueva época, N° 91, Volumen 1, México, UNAM, enero-febrero de 2002.
- Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos*, Tomo I, Madrid, Taurus, 1973.
- Bergson, Henri, *La evolución creadora*, Buenos Aires, Cactus, 2007.
- Bloch, Ernst, *El principio esperanza* (edición de Francisco Serra), Tomos I y II, Madrid, Trotta, 2004.
- Campione, Daniel, *Para leer a Gramsci*, Buenos Aires, Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2007.
- Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 1. *Marxismo y teoría revolucionaria*, Buenos Aires, Tusquets, 1993. Vol. 2. *El imaginario social y la institución*, Barcelona, Tusquets, 1989.
- Colección Ricardo Flores Magón, Vida y obra*, México, Ediciones Grupo Cultural Ricardo Flores Magón, 1923.
- Croce, Benedetto, *Estética*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1971.

- Della Volpe, Galvano, *Para una metodología materialista*, Buenos Aires, Quintaria, 1971.
- Deutscher, Isaac, *Herejes y renegados*, Barcelona, Ariel, 1970.
- Engels Federico, *Proyecto de respuesta a la carta de V. Zasulich* (Carta de Carlos Marx a Vera Zasulich), Archivo Marx/Engels, www.marxists.org, julio de 2001.
- Flores Galindo, Alberto, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, La Habana, Casa de las Américas, 1986.
- García Linera, Álvaro: "Somos partidarios de un modelo socialista con un capitalismo boliviano", en: *Clarín*, Buenos Aires, 23 de diciembre de 2005.
- _____: "El evismo: lo nacional-popular en acción" en: *OSAL*, Buenos Aires, CLACSO, N° 19, abril de 2006.
- _____: "Hay múltiples modelos para la izquierda", en: *Página/12*, Buenos Aires, 11 de junio de 2007.
- Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984.
- Guerrero, Modesto Emilio: "Gramsci, América Latina y Chávez", en: www.gramsciargentina.blogspot.com.
- Gilly, Adolfo, *La revolución interrumpida*, México, Era, 1994.
- Hernández, Juan Luis y Salcito, Ariel (comp), *La revolución boliviana. Documentos fundamentales*, Buenos Aires, Newen Mapu, 2007.
- Hernández Arregui, Juan José, *Imperialismo y cultura*, Buenos Aires, Peña Lillo-Ediciones Continente, 2005.
- Hauser, Arnold, *Historia social de la literatura y el arte*, Tomos I, II y III, Madrid, Punto Omega, 1974.
- Haya de la Torre, Víctor Raúl, *El antiimperialismo y el APRA*, Santiago de Chile, Ercilla, 1936.
- Katz, Claudio: "Socialismo o neodesarrollismo", en: Frente Popular Darío Santillan, *Cartilla de Formación* N° 3, Buenos Aires, agosto-septiembre de 2008, tomado de: www.rebelión.org, 28-11-06.
- _____, *Las disyuntivas de la izquierda en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Luxemburg, 2008.
- Korsch, Karl, *Lucha de clases y derecho del trabajo*, Barcelona, Ariel, 1980.

- Dri, Rubén, *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto*, Buenos Aires, Biblos, 2008.
- Lebowitz, Michael A., *Más allá de 'El capital'. La economía política de la clase obrera en Marx*. Caracas, Monte Ávila, 2006.
- Lenin, V. I., *Alianza obrero-campesina. Táctica revolucionaria*, Buenos Aires, Anteo, 1984,
- _____: "Cartas desde lejos", en: *Obras Completas*, T. XXIV, Buenos Aires, Cartago, 1970.
- _____, *Las tesis de abril*, Buenos Aires, Anteo, 1969.
- Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI, 2005.
- Lipschütz, Alejandro, *Marx y Lenin en la América Latina y los problemas indigenistas*, La Habana, Casa de las Américas, 1974.
- Lukács, György, *Prolegómenos a una estética marxista*, México, Grijalbo, 1965.
- Mao Tse-tung, *Acerca de la práctica. Sobre la contradicción. Sobre el tratamiento correcto de la contradicciones en el seno del pueblo. ¿De donde vienen la ideas correctas?*, Buenos Aires, La Rosa Blindada, 1969.
- Martínez de la Torre, Ricardo, *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú*, Tomo II, Empresa Editora Peruana, Lima, 1948
- Marx, Carlos, *Manuscritos de 1844. Economía, filosofía y política*, Buenos Aires, Cartago, 1984.
- _____, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858*, Tomos I, II y III, México, Siglo XXI, 1997.
- _____, *El capital, Tomo I. Volumen I, Libro primero. El proceso de producción del capital*, México, Siglo XXI, 1988 y *El capital, Tomo I. Volumen II, Libro primero. El proceso de producción del capital*, México, Siglo XXI, 1990.
- _____: *El capital. Libro I, Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, México, Siglo XXI, 2001.
- _____, *Formaciones económicas precapitalistas*, Buenos Aires, Anteo, 1974.

- Marx, Carlos y Engels Federico, *Materiales para la historia de América Latina*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1987.
- Massardo, Jaime: "Antonio Gramsci, Ernesto Guevara: Dos momentos de la filosofía de la praxis". En: *International Gramsci Society Newsletter*, número 9, marzo de 1999, suplemento electrónico 2.
- Mazzeo, Miguel, *El sueño de una cosa (introducción al poder popular)*, Buenos Aires, El colectivo, 2007.
- Mészáros, Istvan, *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*, Caracas, Vadell Hermanos Editores, 1999.
- Negri, Toni y Hardt, Michael, *Imperio*, Colombia, Desde Abajo, 2001.
- Pasolini, Pier Paolo, *El olor de la india. La crónica de una fascinación*, Barcelona, Península, 1996.
- Polanyi, Karl, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Procacci, Giuliano; Trotsky, León; Bujarin, Nicolai; Zinoviev, Grigori, *El gran debate (1924-1926) I. La revolución permanente*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, 1972.
- Ribas, José: "Conversación con Eugenio Triás", en: revista *Ajoblanco*, N° 67, octubre de 1994.
- Rodríguez, Sebastián J.: "Modos de Producción en América Latina: anatomía de un debate en el espejo de la academia contemporánea" en: *Periferias*, revista de ciencias sociales, año 11, N° 15, Buenos Aires, segundo semestre 2007.
- Sartre, Jean Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Tomo II, Buenos Aires, Losada, 1995.
- S. S. A. de la I. C. [Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista], *El Movimiento Revolucionario Latino Americano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana*, editado por la revista *La correspondencia sudamericana*, Buenos Aires, s/f.
- Silva, Ludovico, *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*, Caracas, Fondo Editorial Ipasme, 2006.
- _____. *La plusvalía ideológica*, Caracas, Fondo Editorial Ipasme, 2006.
- Sorel, Jorge, *Reflexiones sobre la violencia*, Montevideo, Ediciones Actualidad, 1961.

- Taibo II, Paco Ignacio, *Pancho Villa. Una biografía narrativa*, México, Planeta, 2006.
- Trotsky, León, *El programa de transición para la revolución socialista*, La Paz, Ediciones Crux, 1986.
- _____, *La revolución permanente*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1988.
- _____; Bujarin, Nicolai; Zinoviev, Grigori, *El gran debate (1924-1926). I. La revolución permanente*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 34, 1972.
- Vedda, Miguel (Compilador), *Ernst Bloch. Tendencias y latencias de un pensamiento*, Buenos Aires, Herramienta, 2007.
- Villegas, Abelardo, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, México, Siglo XXI, 1972.
- Zavaleta Mercado, René, *La formación de la conciencia nacional*, La Paz, Amigos del Libro, 1990.

Índice

PRÓLOGO:	
Mariátegui: más acá y más allá de Marx	7
PRESENTACIÓN	13
TABLA DE REFERENCIAS	19
JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI (1894-1930): CRONOLOGÍA	21
CAPÍTULO 1:	
EN TORNO A LA VIGENCIA DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI	47
I. Una interpretación creadora	47
II. Estratos de interpretaciones	53
III. Mariátegui en Argentina	59
IV. Un centro de gravedad: los “elementos de socialismo práctico”	64
CAPÍTULO 2:	
NO VIOLENTAR LA REALIDAD, ARTIFICIOS NO	67
CAPÍTULO 3:	
LA ÚNICA VERDAD ES LA INTERSUBJETIVIDAD. SOBRE EL CARÁCTER “RELACIONAL” DE LOS ELEMENTOS DE SOCIALISMO PRÁCTICO	91
CAPÍTULO 4:	
EL SOCIALISMO “DE AQUÍ”: UNA BASE EMPÍRICA, OBJETIVA E IDEAL, PARA EL SOCIALISMO EN NUESTRA AMÉRICA. REFUTACIÓN DEL VIAJE ROMÁNTICO AL PAÍS EXÓTICO	107
CAPÍTULO 5:	
EL “HALLAZGO” DE UN SUJETO: SOBRE LA REFORMULACIÓN DE LA ALIANZA OBRERO-CAMPESINA	123

CAPÍTULO 6:	
EL DOGMA "EN CUEROS": CONTRA LA RACIONALIDAD OBJETIVISTA Y EL MARXISMO UNIDIMENSIONAL	145
CAPÍTULO 7:	
LOS ELEMENTOS DE SOCIALISMO PRÁCTICO Y LA CRÍTICA AL DIRIGISMO Y A LAS VISIONES PARTIDOCÉNTRICAS	155
CONCLUSIONES	167
BIBLIOGRAFÍA	189

Edición digital
Junio, 2017
Caracas – Venezuela.

En esta obra, Miguel Mazzeo nos propone un regreso a Mariátegui para enfrentarnos con los debates que redoblaron las tareas del marxismo y volvieron más compleja la empresa del socialismo en Nuestra América. Se trata de asumir la propuesta mariateguiana de avivar la imaginación, de construir herramientas políticas originales. El aporte de Mariátegui está en la propuesta de un socialismo que vuelva sobre las lecturas heterodoxas que completaron los baches de Marx y que recupere las trayectorias previas que anticiparon algunos de los legados que después definieron al marxismo en general. Mariátegui oxigenó el marxismo al vincularlo a otras cosmovisiones como el comunismo preincaico e incaico, los cuales aún se respiran en el modo de vida del campesinado. Sin embargo, Mariátegui se cuidó de romantizar al indio. La cuestión no era restaurar un tiempo perdido, ni encontrar en el pasado un programa para la acción, sino de liberar aquellas instituciones “de base” y con potencialidades emancipadoras de las distintas formas de opresión.

Miguel Mazzeo. Docente en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universidad de Lanús (UNLa). Participa en espacios de formación de distintas organizaciones populares. También ha participado en diversas Cátedras Libres en Buenos Aires y en el interior del país sureño. Fue coordinador nacional de la Cátedra Libre Universidad y Movimientos Sociales en la Universidad de La Plata (UNLP) en 2005 y de la cátedra abierta América Latina en la Universidad de Mar del Plata (UNMDP) en 2006 y en 2010. Autor de varios artículos y libros, entre los últimos se destacan: *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios* (2005), *El sueño de una cosa. Introducción al poder popular* (2007), *Poder popular y nación. Notas sobre el Bicentenario de la Revolución de Mayo* (2011), *Conjurar a Babel. Notas para una caracterización de la nueva generación intelectual argentina* (en prensa). Es militante del Frente Popular Darío Santillán (FPDS).

