



Volver a Mariátegui

[Miguel Mazzeo \(*\)](#)

A mis compañeros del Centro de Estudios Universitarios José Carlos Mariátegui, por haber inventado un lugarcito para la memoria, la lucha y el sueño.

"Yo digo: maestro, hermano te seguiremos cantando, seguiremos llamándote. Así no estarán solos nuestros pueblos en su dura ascensión a la libertad y a la dignidad."

Pablo Neruda

"Tuvo su cruz y la trocó en bandera: envuelto está en su resplandor más puro. Fue el sembrador de América y no ha muerto. He aquí su fosa: abierta como un surco."

César Tiempo

INDICE

Prólogo

Introducción

Capítulo 1:

Mariátegui y el marxismo latinoamericano.
Crítica a una lectura heredada

Capítulo 2:

Mariátegui y una actitud teórica

Capítulo 3:

Mariátegui y la crisis del marxismo

Capítulo 4:

Mariátegui como crítico de la racionalidad
burguesa occidental

Capítulo 5:

Mariátegui y el "romanticismo
revolucionario"

Capítulo 6:

El mito. Mariátegui y Cooke

Capítulo 7:

La creatividad. una tradición
latinoamericana

Capítulo 8:

Mariátegui y la política

PRÓLOGO

[\(volver al índice\)](#)

Miguel Mazzeo es un perro verde.

Preocupado por la realidad: "la huelga de sucesos, la conciencia amputada, la imaginación acorralada": inquieto por la ausencia de referencia revolucionaria, no se le ocurre nada mejor que zambullirse en la lectura de Mariátegui, un peruano de la década del veinte.

Y no es todo: para escribir unas pocas páginas de conclusiones, se obliga a leer la obra completa del fulano, que no era Lope de Vega, pero por ahí andaba.

Reflexiona sobre apresuradas e interesadas lecturas de Mariátegui, se preocupa por ubicarlo en tiempo y espacio, detecta sus inspiradores... – ¡también Nietzsche! –, reivindica su concepción del marxismo como punto articulador de lo diverso, del forzoso maridaje entre luchas nacionales y anticapitalistas, del socialismo como ascenso esforzado – "creación heroica" –, del papel movilizador de los mitos. Recupera al hombre, al Mariátegui militante y se contagia de su rigurosidad, pero también de su entusiasmo y su optimismo. Propone volver al Amauta, para volver a la revolución. Afirmación sorprendente, en estos días de atajos personales y de reemplazo de la utopía por el curriculum. Mucho más, cuando comprobamos que lo dice en serio. Esa intencionalidad, que aparece cristalina en todo el trabajo de Mazzeo, es el mejor homenaje que puede hacersele a Mariátegui, un hombre que como John William Cooke, encontró en su compromiso cotidiano con las luchas populares, no una coartada para la superficialidad, sino un incentivo para el desarrollo del espíritu crítico y la creatividad. Reconforta, además, que Miguel Mazzeo no sea un sobreviviente blindado sino un perro verde de apenas veintinueve años, consustanciado con el ideal mariateguiano, recuperada no como la cloaca de la vida sino como nuestra acción más limpia y elevada.

H. Guillermo Cieza. Abril de 1995

INTRODUCCIÓN

"Entre los intelectuales, no es raro un nihilismo simulado que les sirve de pretexto filosófico para rehuir su cooperación a todo gran esfuerzo renovador o para explicar su desdén por toda obra multitudinaria..."

José Carlos Mariátegui

[\(volver al índice\)](#)

Mucho se ha dicho de José Carlos Mariátegui, se lo ha acusado de tender a absolutizar la especificidad de las condiciones de América Latina, de extremar sus particularismos... Para quienes imaginaban estados absolutos y procesos revolucionarios químicamente puros, Mariátegui fue un "exotista indoamericano" o – sin más – un "populista". Paralelamente otros se dedicaban a confirmar un supuesto "europeísmo", ya que el peruano – sin diferenciarse del resto de la izquierda latinoamericana – trasladaba acrítica y mecánicamente a nuestra realidad los modelos del desarrollo económico y social de la Europa noroccidental. La lista de calificativos sería inacabable: teorizante, aprista de izquierda, stalinista avant *la lettre*, teórico del frentismo browderiano, marxista abierto, demócrata revolucionario, socialista pequeño burgués, utopista, especie de Plejánov latinoamericano, bolchevique d'annunziano, epígono idealista de Benedetto Croce, subjetivista, irracionalista, voluntarista, etc. Algunos hasta llegaron a encontrar en sus concepciones una versión criolla del narodnicestvo ruso. Cabe la pregunta que se hace el portugués Daniel Arango: "Hay un Mariátegui de biblioteca y de coloquio; hay un Mariátegui de combate. ¿Cuál será el más justo y certero?". Mariátegui fue objeto de debates más o menos académicos, más o menos políticos, debates que en la mayoría de los casos pivotaron entre lo esquemático y lo superficial. Mariátegui se convirtió así en infinidad de palabras desligadas del sentido de una *actitud teórico-política*, fue texto sin contexto. Su obra y su pensamiento fueron asolados por ansiosos buscadores de recetas de inmediata y fácil realización. Se pensaba – ahora sabemos que erróneamente – que no eran tiempos de recalar en profundidades: la revolución parecía inminente. Mariátegui se fue perdiendo en

lecturas triviales, después se perdió la revolución y muchas vidas que dejaron huérfana de maestros a nuestra generación. Y ahora nosotros, empeñados iconoclastas de este fin de canturria, necesitamos volver a Mariátegui como una de las tantas formas de volver a la revolución. La gran derrota jamás digerida, el modelo neoliberal vigente y sus efectos concretos: una realidad caracterizada – al decir de Macedonio – por una huelga de sucesos, la amputación de la conciencia, lo mercantil como foco irradiador de sentido, la resignación, el posibilismo, el utilitarismo, el pragmatismo, la ingravidez histórica, la memoria desactivada, la creación inhibida y la imaginación acorralada; nos exigen superar las superficialidades de los viejos abordajes a la obra de Mariátegui y recuperar a través de su análisis dos elementos esenciales: 1) las actitudes teórico-políticas más características de su pensamiento y su práctica revolucionaria y 2) su figura (ejemplo principal en lo que se refiere a aplicaciones fecundas del marxismo) como punto de encuentro y articulación de todas las tendencias políticas revolucionarias de la Argentina y América Latina.

Nuestro objetivo al abordar críticamente la obra de José Carlos Mariátegui se circunscribe al intento de renovar la vitalidad de su pensamiento y su práctica política, por lo tanto estamos obligados a proceder con criterio selectivo. Hay un sentido explícito en la elección de los temas y conceptos que se desarrollan. Sin duda, pueden detectarse niveles de arbitrariedad, pero sólo relacionados con un criterio de necesidad teórico-política, con una internalización de la realidad contarán con un proyecto de transformación radical de la misma. Tenemos, además, la certeza de que se presentan algunos temas deficientemente debatidos, por lo menos en cuanto a su relación y su funcionalidad para la comprensión y la solución de las problemáticas vigentes en América Latina. Vale la pena aclarar las características de nuestra intervención sobre la obra y el pensamiento de José Carlos Mariátegui. Este trabajo no tiene pretensiones "académicas", lejos de nosotros la actitud del intelectual que aspira a que su producción sea consagrada – al decir de Mariátegui – por "peritos y tasadores". Tampoco pretende ser un monólogo, por el contrario, en muchos sentidos es fruto de la reflexión colectiva de un grupo: el Centro de Estudios Universitarios "José Carlos Mariátegui" de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y expresa, desde *mi* perspectiva, un interesante – por lo inusual – nivel de cooperación intelectual. Va de suyo que los desvaríos corresponden pura y exclusivamente al autor. Nuestro interés por Mariátegui es de índole política nuestra aproximación está condicionada por la denominada crisis del marxismo y por la hegemonía de la cultura neoliberal. Reconocemos la subjetividad de nuestro abordaje. Nuestra lectura de la obra del Amauta se

aferró indefectiblemente a los elementos que contribuían al esclarecimiento de la actual situación y suministraban los indicios para comenzar a excederla. Entre tanto "delirio crepuscular", nosotros también necesitábamos un "alma matinal".

Casi inconscientemente tomarnos al Mariátegui de los últimos cinco años (1925-1930), un Mariátegui ya despojado de perspectivas eurocéntricas y de la confianza en el rol dinamizador exclusivo de Occidente. Es el Mariátegui que plantea lo nacional como proceso, como un continuo, sujeto a los cambios constantes y a las adaptaciones, es el Mariátegui que reivindica el particularismo de la formación social peruana y a su elemento principal: el indio, sometido a múltiples determinaciones y constituido como clase social. Sabemos que la posición política de Mariátegui, sus arraigadas convicciones marxistas y socialistas, su vocación revolucionaria, no inhibieron su preocupación por la cultura, más bien todo lo contrario. "Si bien los objetivos de Mariátegui eran revolucionarios y, por ende, políticos, su actitud hacia las artes y la literatura no tenía nada de superficial. Por el contrario, Mariátegui se funda en un humanismo marxista que le permite ver correctamente las relaciones complejas entre la sociedad y la literatura".³

Mariátegui, al igual que Gramsci, creía en la proximidad de una nueva etapa histórica que exigía una hegemonía *ética e intelectual* (cultural, estética) además de política y económica. "El arte se nutre siempre (...) del absoluto de su época", "los artistas no pueden sustraerse a la gravitación política". Sabemos que en las tertulias de la calle Washington Izquierda, en Lima, el mundo se condensaba y, en inagotables controversias, desfilaban Kierkegaard, Unamuno, Croce, Gentile, Ortega y Gasset, Glaiser, Remarqué, Barbuse, Dostoievsky, Tolstoy, Bretón, Roland, Shaw, Gobetti, Chaplin, D'Annunzio, Bergson, Joyce, Frank, Cocteau, Einstein, Rilke, Ehrenburg, Etuad, Essenin, Grosz, Maeztu, Marinetti, Maurras, Pareto, Picasso, Renan, Schiller, Spencer, Spengler, Wells, Valery, Papini, Pirandello, Lunatcharsky, Trotsky, etc., etc. César Miró, que conoció a Mariátegui, y que ha escrito "Mariátegui, el tiempo y los hombres"⁶, deja muy clara que hablar de Mariátegui en muchos sentidos es hablar de Neruda, Huidobro, Pablo de Rocka, Mistral, Vallejo, Valcárcel, Vasconcelos, Arciniegas, Darío, Martí, Donoso, Gómez Carrillo, Henríquez Ureña, Nervo, Rodó, Gironde, Borges, Gálvez, Lugones, Molinari, etc., es hablar de la recepción del surrealismo en el Perú, del expresionismo alemán, del futurismo italiano... Sólo basta con acercarse a obras como "El Artista y la Epoca", "Temas de Nuestra América" "El Alma matinal", "La Novela y la Vida" (donde –como afirmara Dardo Cúneo – el Amauta se muestra

como un apresto de gran novelista), "Peruanicemos al Perú" y los últimos capítulos de sus Siete Ensayos. Sucede que Mariátegui, aún considerado sólo en sus facetas más estéticas y críticas e imaginariamente desprovisto de sus posiciones doctrinarias, cumple un rol revolucionario. "Si otros pensadores, como González Prada, tuvieron una misión de arietes, una función demoledora y anárquica, Mariátegui es quien proporciona los materiales, las armas y las técnicas, el diagnóstico, en suma, que nos permite pensar en una sociedad mejor...".⁷

El "absoluto" de su época se le presentaba bajo la forma de una crisis de 1a civilización burguesa y – consecuentemente- de un agotamiento del rol histórico progresista de la burguesía como clase social. Para Mariátegui el arte, la literatura, exhibían impudicamente la decadencia, la indefectible muerte de lo viejo y los elementos difusos de lo nuevo. La mayoría de las producciones teóricas, más o menos académicas, pero con pretensiones de generar efectos sociales concretos, se tornan fatalmente efímeras. ¿Por qué? Creemos que la crisis, para el caso peculiar de los militantes del campo popular, se expresa fundamentalmente en las dificultades de inserción en la práctica. Hoy, ante un sistema que opone con meridiano éxito "estadística" a "política", los intelectuales progresistas, ante el riesgo de negarse a si mismos mutilando su creatividad y convirtiéndose en cómplices, deben asumir roles cada vez más políticos. Desde ciertas perspectivas podría argumentarse que muchos de los temas que presentamos ya han sido suficientemente debatidos, que retomamos asertos poco susceptibles de ser reinterpretados. Después del aporte inestimable de autores como Antonio Melis, Robert Paris, Emilio Choy, Jorge Del Prado, Aníbal Quijano, Jesús Chavarría, Jorge Falcón, Marc Becker, Alberto Flores Galindo, etc., etc., es sumamente difícil no caer en el lugar común. Pero el hecho de que Mariátegui siga siendo un ilustre desconocido en los ámbitos académicos y políticos de la Argentina (sobre todo para los jóvenes), hizo que relegáramos a un segundo plano la vocación por la originalidad y que asumiéramos la necesaria tarea de difundir su obra y su pensamiento. Por razones de honestidad intelectual básica este trabajo sólo aspira a ser útil como introducción general a la obra y al pensamiento del Amauta. Nada más que eso.

Notas Introducción

1. José Carlos Mariátegui nació en Moquegua (sur de Perú) el 14 de junio de 1894. Muere en Lima, el 16 de abril de 1930, con menos de 36 años.
2. Arango, Daniel, "El cuarzo del alba. (Contribución portuguesa al centenario de Mariátegui)" en: Boletín informativo del centenario de José Carlos Mariátegui, N° 6 año II, Lima 8 de febrero de 1994, pp 1.
3. Dessau, Adalbert, Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui" en: Melis, Dessau, Kossok, Mariátegui, tres estudios, Biblioteca Amauta, Lima, 1971, Pp 79.
4. Mariátegui, José Carlos, "El artista y la época", Biblioteca Amauta, Lima, 1987, pp 19.
5. Idem, pp. 19 y 20.
6. Miró, César, "Mariátegui, El tiempo y los hombres, Biblioteca Amauta, Lima, 1989.
7. Idem, pp. 42.

Capítulo 1

MARIÁTEGUI Y EL MARXISMO LATINOAMERICANO.

CRÍTICA A UNA LECTURA HEREDADA.

"Proclamamos que éste 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 v que inspire su política en los postulados de su doctrina..."

José Carlos Mariátegui

[\(volver al índice\)](#)

Vamos a comenzar con una breve crítica de las lecturas que heredamos sobre la obra y el pensamiento del Amauta. Nuestra primera aproximación a Mariátegui estuvo condicionada por la interpretación de una tradición de pensamiento – con la que se referenció gran parte de la intelectualidad y la dirigencia política de los años sesenta y setenta– que se denominó "Izquierda nacional". Esta tradición que admitió aportes del forjismo y hasta del nacionalismo más clásico, partía de una caracterización del peronismo como movimiento de liberación nacional de un país semi-colonial, reconocía sus límites y señalaba la necesidad de su superación histórico- dialéctica. Esta tradición se expresó en el seno del peronismo y fuera de él. Los denominados "pensadores del campo nacional", por lo menos los más cercanos al peronismo, mantuvieron un silencio apesadumbrado en relación a Mariátegui. Una obra clave para esta tradición como lo fue "La formación de la conciencia nacional" de Juan José Hernández Arregui no lo menciona, prácticamente no aparece en la

obra de Rodolfo Puiggrós y menos en la de Raúl Scalabrini Ortiz y Arturo Jauretche. Esta tradición se aproximó a Mariátegui a través de Jorge Abelardo Ramos, un hombre de la "vieja" izquierda nacional que se había expresado política e ideológicamente en grupos y partidos cercanos pero externos al peronismo. La lectura de Ramos está condicionada por la influencia que a comienzo de la década del setenta ejercían las "tesis velasquistas" y el "modelo peruano". La revolución peruana, capitaneada por el general Velasco Alvarado desde 1968, colocó al Perú, e indirectamente a José Carlos Mariátegui en el centro de los debates. Neiva Moreira, en un trabajo sobre el modelo peruano editado en 1974, reflexionaba sobre "los componentes ideológicos de un socialismo a la peruana": "Diríamos, con una imagen más periodística que filosófica, que la Revolución es una combinación feliz y exitosa del nacionalismo revolucionario peruano, con mucho de la metodología marxista y de los estilos organizativos de la ideología libertaria, con una base de ética cristiana. Es como si depositásemos en una computadora los principios de Juan XXIII, de Mariátegui, de Bakunin, de Marx, de Nasser, de De la Puente Uceda, y de todo eso resultara una ficha peruana, que ya saliera de la máquina con un sello de Túpac Amaru, como símbolo de la identidad nacional y una permanente búsqueda de formas realmente peruanas...". Solamente en el marco del clima de ideas de aquellos años era posible la mixtura ideológica propuesta por Neiva Moreira. Este contexto fue además el que posibilitó la difusión social de esta lectura y el que hizo que produjera efectos concretos. Otras lecturas más "académicas", como la de José Aricó (1978) y la de Oscar Terán (1985), se insertaron en otro contexto sociopolítico y – a pesar de su rigor y calidad – sólo obtuvieron los beneficios de una difusión limitada en ámbitos específicos y especializados. Pero... ¿Cuáles fueron las bases teóricas que posibilitaron la filiación del pensamiento de Mariátegui con esta tradición político-intelectual? ¿Qué papel jugó la denominada "izquierda nacional" en la tradición marxista latinoamericana? ¿Qué lugar ocupa Mariátegui en la historia del pensamiento revolucionario latinoamericano? Muchos autores, estudiosos del marxismo latinoamericano, han ensayado diferentes periodizaciones. Nosotros escogimos la de Michael Lowy por un motivo fundamental: el investigador francés encuentra en el problema de la naturaleza de la revolución latinoamericana el eje pivotante de su análisis. A partir de la caracterización de la revolución en el continente se derivan las cuestiones políticas más significativas, por ejemplo: alianzas de clases, rol de las burguesías nacionales en los procesos revolucionarios, vías, estrategias, tácticas, etc. Lowy distingue tres períodos en la historia del marxismo latinoamericano: 1) Un período que él denomina "revolucionario" que va de los años veinte a

1935 (Séptimo Congreso del Comintern, Frentes Populares, etc.). La obra de José Carlos Mariátegui y la insurrección salvadoreña de 1932 constituirían, respectivamente la expresión teórica y la manifestación práctica más acabadas del período. "Es el período en que los marxistas tienden a caracterizar la revolución latinoamericana como socialista y antiimperialista simultáneamente...". 2) El segundo período, desde 1935 hasta 1959, marca la hegemonía del stalinismo, sus políticas y sus interpretaciones. En el marco del concepto de la revolución ejecutada "por etapas" los partidos comunistas latinoamericanos debían bregar por la revolución "democrático-burguesa". 3) Es el período que se inaugura con la Revolución Cubana. El carácter de la revolución en el continente es "socialista". La lucha armada se plantea como la vía principal. El símbolo del período: Ernesto Che Guevara.

Las caracterizaciones, a pesar de haber sufrido retrasos y anquilosamientos que provocaron disfuncionalidades teórico- políticas y estratégico-tácticas en relación a los procesos reales, fueron variando en líneas generales a partir de ciertos acontecimientos que provocaron alteraciones y forzaron apariciones en relación a los referentes – locales e internacionales – del marxismo. En este sentido cabe mencionar: 1) la política internacional del primer referente estatal socialista (la U.R.S.S.) y la de sus organizaciones representativas más importantes, el Partido Comunista de la Unión Soviética (P.C.U.S.), la Tercera Internacional Comunista y el Comintern; 2) la aparición de un nuevo referente estatal socialista y, paralelamente, un nuevo paradigma revolucionario en Asia (China) y 3) los movimientos de liberación nacional del Tercer Mundo y fundamentalmente el surgimiento de un referente estatal socialista y un nuevo paradigma revolucionario a nivel local (Cuba). Michael Lówy señala además cómo las cuestiones teóricas y metodológicas generales giran alrededor de un interrogante clave: ¿Cómo aplicar el marxismo a la realidad de América Latina?. Los intentos por adaptar una teoría revolucionaria a una realidad concreta y ajena a la que la gesta y por dilucidar una praxis que no contradiga los objetivos teóricos han generado – históricamente – la amenaza teórico-política de dos tentaciones o recaídas: el exotismo indoamericano y el europeísmo. Michael Lowy caracteriza al primero de la siguiente manera: "El exotismo tiende a absolutizar la especificidad de América Latina, su cultura, su historia o su estructura social. Extremado hasta sus últimas consecuencias, este particularismo 'indoamericano' acaba por enjuiciar al propio marxismo, como una doctrina demasiado exclusivamente europea. El ejemplo más significativo de este enfoque fue, por supuesto, el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana)...". El europeísmo en contraposición "se limita a transplantar mecánicamente a América Latina los modelos del

desarrollo económico y social de Europa en su evolución histórica hasta el siglo XIX...". Creemos que es básicamente correcta la filiación del exotismo indoamericano con la experiencia del APRA peruano y con el intento de esta organización política de "adaptar" – por lo menos inicialmente – algunos principios del marxismo a la realidad del continente. Pero esta "adopción", circunscripta a algunos elementos específicos, degeneró con los años en negación lisa y llana y en crítica demoledora (en su intención, no en su efectividad) al marxismo y en la proposición de una supuesta "forma superadora"-(un populismo sui generis muy particular) y en la exaltación – casi exagerada – de las diferencias entre las realidades temporo-espaciales de América Latina y Europa. La relación entre Mariátegui y el APRA y la posterior reivindicación y hasta apropiación de su figura por parte de los militantes apristas, ha servido para abonar la imagen de un Mariátegui "exotista". En el año 1927 comenzaba a vislumbrarse la ruptura de Mariátegui con Víctor Raúl Haya de la Torre. En una carta, éste lo acusaba de: precipitación, vehemencia, sentimentalismo... y "europeísmo". Un año después, un cubano, que había participado en una célula aprista mexicana, también rompía lazos con Haya de la Torre y su organización. Se trataba de Julio Antonio Mella, uno de los primeros marxistas latinoamericanos que – a pesar de aceptar la posibilidad del apoyo táctico (vía una alianza electoral) a los movimientos nacionalistas de los países atrasados – señalaba los límites del nacionalismo populista y la connivencia entre el imperialismo y las burguesías locales. Mella, poco tiempo después, moriría asesinado en México por la dictadura de Machado. La ruptura entre Mariátegui y Haya de la Torre no obedecía a intrigas bizantinas ni a tópicos temperamentales sino a diferencias políticas e ideológicas básicas. Mariátegui estaba comprometido con el proyecto de creación de un partido cuya vanguardia fuese el proletariado con conciencia de clase, pero, no por esto, asumía las posturas sectarias que se le han adjudicado. El no negaba – es más, favorecía – la participación de otros sectores sociales en la revolución, sobre todo la del campesinado indígena, pero tenía muy claro cuál debía ser la clase y la ideología hegemónica en el proceso revolucionario. Haya proponía la unidad de todas las clases explotadas por el imperialismo, pero bajo la dirección de la pequeña burguesía urbana. Lówy relativiza la influencia del exotismo en América Latina y hace extensiva la relación que había trazado con el APRA a la Izquierda Nacional argentina: "...el exotismo nunca fue una corriente hegemónica en el pensamiento marxista en América Latina, aún si pudo influir en tal o cual autor o grupo político (por ejemplo, la llamada Izquierda Nacional Argentina)". La filiación es acertada en muchos sentidos, sobre todo si tenemos en cuenta el grado de especificidad que la Izquierda Nacional le otorga a la realidad

latinoamericana, el hincapié que hace sobre los particularismos y la crítica, casi constante, al traslado acrítico y mecánico de conceptos y categorías teóricas gestadas por realidades y contextos extra americanos. Esta última actitud le ha servido a la Izquierda Nacional argentina para conformar su autodefinición, su imagen diferenciada del resto de la izquierda "clásica", "tradicional", "cipaya", "antinacional", etc. Pero esto no significa que la Izquierda Nacional haya estado exenta de la segunda tentación, es decir: del "europeísmo". Constatamos la existencia (bastante marcada) de elementos de la denominada tentación europeísta en la Izquierda Nacional, principalmente en aspectos relacionados con temas como el rol de la burguesía en las revoluciones democrático-burguesas (o nacionales), la caracterización de los modos de producción y las formaciones sociales del pasado y del presente en Latinoamérica, etc.

No podemos dejar de señalar como detalle importante que las dos tentaciones coincidieron en una conclusión clave: la inexistencia de condiciones objetivas para el socialismo en América latina. Haya de la Torre, por ejemplo, sostenía que "antes de la revolución socialista que llevaría al poder al proletariado, nuestros pueblos deben pasar por períodos previos de transformación económica y política, y quizá por una revolución social (sic) que realice la emancipación nacional contra el yugo imperialista y la unificación económica y política indoamericana. La revolución proletaria llegará después'. Por su parte, Alexandro Martínez Cambero, del Partido Comunista Mexicano, escribía en el año 1945: "Las coincidencias objetivas y subjetivas en las cuales nos hallamos no permiten la instauración inmediata del socialismo en México. (...) Objetivamente, las condiciones económicas, el modo de producción, (en sus bases fundamentales y no sólo en sus centros industriales aislados) aún no es esencialmente capitalista...". En síntesis, la conclusión es la misma, sea partiendo del particularismo nacional como premisa o del dogmatismo universalizado. Mariátegui se apartó de ambas posturas. No fue un exotista ni un europeizante. Creía casi patéticamente en la existencia de condiciones objetivas para el socialismo en América Latina. Es más, estaba convencido de que el socialismo era la condición para que en América se dé la "transformación económica y social" de la que hablaba Haya de la Torre y las "condiciones económicas" de las que hablaba Cambero. Jorge Abelardo Ramos descontextualizaba a Mariátegui y, a pesar de diferenciarlo del argentino Juan B. Justo y del uruguayo Frugoni, ambos "socialistas cosmopolitas pro-británicos", intentaba mostrarnos una faceta librecambista en Mariátegui: "la poderosa tradición del pensamiento económico librecambista de la oligarquía exportadora peruana deja su sello en las ideas económicas de Mariátegui en

ese momento de su evolución hacia el marxismo”.¹ Confirmaba de este modo, a partir de la seducción que en el Amauta ejercían los mirajes europeos, los supuestos límites de su marxismo “que no entendía a América Latina como nación inconclusa”. Ramos, en su esfuerzo por acercar a Mariátegui a las posiciones del europeísmo, no reparaba en artilugios. Un recorte de los Siete Ensayos, terminaba abonando su posición: “Las posibilidades de la industria en Lima son limitadas. No sólo porque, en general, son limitadas en el Perú – país que por mucho tiempo todavía tiene que contentarse con el rol de productor de materias primas – sino, de otro lado, porque la formación de los grandes núcleos industriales tienen también sus leyes... A causa de las deficiencias de su posición geográfica, de su capital humano y de su educación técnica, al Perú le está vedado soñar en convertirse, a breve plazo, en un país manufacturero. Su función en la economía mundial tiene que ser, por largos años, la de un exportador de materias primas, géneros alimenticios, etc.” Para Ramos esta afirmación constituye una profesión de fe librecambista y explicaría – en parte – las dificultades que ha tenido el marxismo para insertarse en la cultura latinoamericana. Ramos confundía descripción de una situación con adhesión a la misma. Lo que Mariátegui describía eran los efectos concretos del imperialismo en el desarrollo – real y posible – de la industria en el Perú. Como sostiene Ernest Mandel, refiriéndose a las condiciones que el siglo XX ofrecía a los países atrasados: “No parecía que existiese la menor posibilidad de llevar hasta el final la industrialización y la modernización de estos países en tanto que permaneciesen dentro del marco del capitalismo – un marco que en la época del imperialismo – suponía la presión del capital extranjero y la competencia de las mercaderías producidas en los países capitalistas avanzados...” A diferencia del librecambista consumado que deduce Ramos a partir de la afirmación de los Siete Ensayos, nosotros notamos una clara aproximación a la noción de “desarrollo desigual”, que, según Trotsky, era la ley más general del proceso histórico, evidentemente revelada en el destino de los países atrasados. Según Ramos la “inmadurez histórica de los latinoamericanos del primer tercio del siglo XX”, de los marxistas en general y de Mariátegui en particular, radicaba fundamentalmente en la incapacidad para comprender la naturaleza nacional y democrática de la revolución latinoamericana, deducida a partir de algunas tesis plasmadas en el documento “Punto de vista antiimperialista”:

”La revolución latinoamericana será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será simple y puramente la revolución socialista.”

"Ni la burguesía ni la pequeña burguesía en el poder pueden hacer una política antiimperialista...".

"Somos antiimperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque oponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico llamado a sucederlo." ⁴

Para Ramos esto significaba eliminar las tareas nacionales y democráticas, no reconocer la balcanización latinoamericana, no preocuparse por la eliminación de las formas precapitalistas. Mariátegui en realidad propone y hace todo lo contrario. La resolución de las tareas nacionales debe realizarse simultáneamente con la construcción del socialismo. Las tareas inconclusas en el Perú, la imposibilidad de que sean realizadas por una burguesía independiente de los designios imperialistas, deja fuera de todo proyecto nacional-burgués a la cuestión agraria e indígena. El proletariado urbano, a pesar de su escaso número, es la única fuerza social capaz de sustentar un proyecto alternativo de nación. Mariátegui expropia al discurso burgués las cuestiones que hacen a la construcción de la nación. Al analizar la especificidad de la formación social peruana apunta: "...en el Perú actual coexisten tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos de la economía comunista indígena. En la costa, bajo un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada", es decir, bajo la hegemonía de la costa, o sea, del capitalismo, subsisten dos modos de producción "anacrónicos" pero aparentemente funcionales al hegemónico. Decimos aparentemente porque "los residuos vivos de la economía comunista indígena" serán para Mariátegui más funcionales a una organización social de tipo socialista. Mariátegui también señala que los sectores capitalistas están en manos del capital extranjero y que la burguesía nativa no tiene las condiciones ni el pateos para encarar un proceso de desarrollo autónomo. "El capitalista, o mejor el propietario criollo, tiene el concepto de la renta antes que el de la producción. El sentimiento de aventura, el ímpetu de la creación, el poder organizador, que caracterizan al capitalista auténtico son entre nosotros casi desconocidos." Este análisis no queda para el Amauta en el plano de la superestructura, sino que es concebido como el resultado de determinaciones múltiples y concretas: la relación con el capital extranjero y la pervivencia de formas precapitalistas en la costa y la sierra. Los tres modos de producción aparecen configurando una única estructura económico-social articulada bajo la lógica del capital. Entonces: la

destrucción de la "feudalidad" sólo puede realizarse en el marco de una revolución anticapitalista. La lucha de la clase obrera en la costa es inescindible de la del campesinado indígena contra el gamonal. Ambas son las bases de la revolución socialista y la construcción de la nación peruana. Para Mariátegui la democracia política y la liberación nacional eran realizables bajo el dominio imperialista sólo en forma incompleta. Un movimiento nacionalista burgués, en teoría, podía avanzar algunos pasos en esta dirección, sobre todo en los países que, a diferencia del Perú, contaban con una burguesía nacional medianamente desarrollada, con intereses objetivamente encontrados con los del imperialismo (para Mariátegui tal era el caso de la Argentina), pero, sólo el socialismo garantizaba la realización total de este tipo de medidas. "La función de la idea socialista cambia en los pueblos política y económicamente coloniales. En esos pueblos, el socialismo adquiere, por la fuerza de las circunstancias, sin renegar absolutamente ninguno de sus principios, una actitud nacionalista." Mariátegui le cuestionaba a la Internacional "II y media" (Kautsky, Hilferding, Martov, Turati, etc.) la incompreensión de la correlación entre revolución democrático burguesa y revolución socialista. El Amauta, al igual que Lenin, creía que la primera se transformaba en la segunda y que ésta resolvía "de paso" los problemas (accesorios) de la primera. El clásico interrogante del stalinismo latinoamericano: ¿qué rol progresista puede asumir la burguesía? siempre encontró en Mariátegui una respuesta negativa. Sus preocupaciones giraban más alrededor de las posibilidades revolucionarias del proletariado urbano y el campesino indígena. Mariátegui, mucho antes que el Che, mucho antes que Silvio Frondizi, insistió sobre la debilidad congénita de las burguesías nacionales en América Latina y sobre la imposibilidad de que éstas efectivamente realizaran su tarea histórica -(la revolución democrático-burguesa) y se realizaran a sí mismas como clase social. El Amauta no dudaba que en el marco de las condiciones del Perú y del resto de América Latina la revolución democrático burguesa sólo podía ser concretada por los trabajadores y las fuerzas revolucionarias. Mariátegui contaba con un ejemplo histórico para responder a los superamericanistas: la revolución mexicana: "México hizo concebir a apologistas apresurados y excesivos la esperanza tácita de que su revolución proporcionaría a la América Latina el patrón y el método de una revolución socialista, regida por factores esencialmente latinoamericanos, con el máximo ahorro de teorización europeizante. Los hechos se han encargado de dar al traste con esta esperanza tropical y mesiánica. Y ningún crítico circunspecto se arriesgaría hoy a suscribir la hipótesis de que los caudillos y planes de la Revolución Mexicana conduzcan al pueblo azteca al socialismo." Lenin sostenía que "en

la práctica el proletariado sólo puede conservar su independencia subordinando su lucha por todas las reivindicaciones democráticas, sin excluir la república, a su lucha revolucionaria por el derrocamiento de la burguesía.” Mariátegui, al expropiar el motivo de la cuestión nacional a la burguesía, cuestiona las visiones esclerosadas de la izquierda del continente, la “clásica” y la “nacional” al estilo Ramos. En el pensamiento mariateguiano el problema nacional no se reduce a la respuesta de cómo un grupo nacional oprimido y minoritario logra la autodeterminación, o a la reivindicación del derecho a la insurrección contra las potencias coloniales, va más allá, alude a la incorporación de las masas obreras y campesinas al proceso de constitución de la nación fusionado con la construcción del socialismo. Efectivamente: era imposible ser nacionalista revolucionario sin ser socialista. La izquierda, exótica o europeizante, cometió el error de creer que se podía ser primero una cosa y luego, sólo luego, la otra.

NOTAS Capitulo I

1. Moreira, Neiva, "Modelo Peruano", La línea (colección Tercer Mundo), Bs As, 1974, pp. 59-60.
2. Lowy, Michael, "El marxismo en América Latina (De 1909 a nuestros días)", Antología, Ediciones Era, México, 1982.
3. Idem, pp. 11.
4. Idem, pp. 12.
5. Idem, pp. 12.
6. Idem, pp. 12.
7. Alba, Víctor, "Historia del movimiento obrero en América Latina", Editorial Limusa Wiley, México, 1964, pp. 277-78.
8. Cambero, Alexandro M., "Perspectivas del socialismo en México", La Voz de México, 25 de noviembre de 1945, pp. 7.
9. Ramos, Jorge A., "La discusión sobre Mariátegui", en: AA.VV., El marxismo latinoamericano de Mariátegui, Ediciones de Crisis, Buenos Aires, 1973, pp. 150.

10. Idem, pp. 161.

11. Mariátegui, José Carlos, "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana", Ediciones Era, México, 1979, pp. 202-203.

Mandel, Ernest, "El pensamiento de León Trotsky", Editorial

12. Fontamara, Barcelona, 1980.

13. Mariátegui, José Carlos, "Punto de vista antiimperialista", en Ideología y política, Biblioteca Amauta, Lima, 1979. Este documento fue leído por los delegados peruanos en la Asamblea de secciones latinoamericanas del Comintern que se realizó en 1929 en Buenos Aires y no en Montevideo como apunta Ramos.

14. Idem, pp. 88-95.

15. Mariátegui, José Carlos, "Siete ensayos..." Ob. cit., pp. 29.

16. Idem, pp. 34.

17. Mariátegui, José Carlos, "Peruanicemos al Perú", Biblioteca Amauta, Lima, 1989, pp. 75.

18. Mariátegui, José Carlos, "Temas de nuestra América", Biblioteca Amauta, Lima, 1980, pp. 66-67.

19. Lenin, V. I., "Tres artículos de Lenin sobre los problemas nacional y colonial", Edición en lenguas extranjeras, Pekín, 1974, pp. 9-10.

Capítulo 2

MARIÁTEGUI Y UNA ACTITUD TEÓRICA

"Marx pudo ser un técnico de la revolución, lo mismo que Lenin, precisamente porque no se detuvo en la elaboración de unas cuantas recetas de efecto estrictamente verificable..."

José Carlos Mariátegui

[\(volver al índice\)](#)

La tesis XI sobre Feuerbach sentenciaba: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo pero lo que se trata es de transformarlo". Tenemos aquí, condensada en tres líneas, la esencia del pensamiento y la práctica marxista. Mariátegui jamás perdió de vista las oceanías que esta tesis le señalaba, de allí su actitud estricta ante la realidad de su objeto (las condiciones) y ante sus materiales ocasionales, de allí que captara, al decir de Engels "la naturaleza sin ninguna adición extraña".

Algunos políticos e intelectuales autodenominados "de izquierda" se han dedicado a construir ficciones plenas y a reafirmar su indiferencia por lo que es y por lo que *puede ser*, han caído en lo que Cornelius Castoriadis' denomina "delirio narcisista absoluto" que consiste en la autoalienación de las exigencias de la historia y la sociedad. Mariátegui se ubica en las antípodas de esta actitud. Nos recuerda constantemente que la realidad no es un epifenómeno de la teoría y que es necesario prefigurar estados futuros y dialectizarlos con esa misma realidad, que la lucha social no puede reducirse al nudo exclusivo del interés clasista. Por esto, precisamente, fue acusado de populista o exotista, porque sus indicaciones para la lucha de clases fueron precisas, porque reivindicó tradiciones comunales que – aunque irracionales – podían y debían canalizarse en un proyecto racional y revolucionario. El marxismo de Mariátegui no nos impide estimar y admirar la espontaneidad, los recursos, la inventiva y el genio de las masas populares, no se contradice – para horror

de ortodoxos y dogmáticos con palabras como aportar, completar, sentir, crear... De su aprehensión de lo concreto surge su planteo de la cuestión nacional. Lo nacional concebido no como lo democrático-burgués o lo chauvinista, sino como el marco único e intransferible que da una cultura propia, un tiempo propio y un espacio propio; lo nacional como la dimensión específica de la lucha de clases en América Latina. Volver a Mariátegui implica superar "la tenaz resistencia de la tradición comunista a admitir el carácter crítico, problemático y por tanto siempre irresuelto de la relación entre el marxismo y la cultura de la época, reconocer la necesidad del marxismo de medirse con situaciones históricas concretas, con rupturas intermitentes, con el "desgarramiento perpetuo", implica finalmente el asumir que esta exigencia de confrontación con la realidad está inscrita en la obra de Marx, que los hombres hacen la historia en unas condiciones siempre dadas, que las bases de la transformación social deben buscarse en la historia efectiva y que la política es praxis, nunca la concretización de una verdad, porque – como decía Gramsci – el marxismo es la filosofía de la praxis y en la práctica no existen leyes absolutas. La crisis política que padecemos es una *crisis de referencia revolucionaria* y tiene alcances más vastos que lo que generalmente se supone. No se reduce a, ni se puede explicar por las limitaciones de personalidades y organizaciones que se erigen en expresión y síntesis teórico-práctica de los anhelos nacional-populares postergados. Esta crisis se caracteriza en lo esencial por una ausencia y una incapacidad. Ausencia de uno (o varios) puntos articuladores, – provisoriamente *el nombre de lo uno* para una red ampliada constituida de prácticas aparentemente heterogéneas – e incapacidad para gestar una política que otorgue homogeneidad, coherencia y dirección a las prácticas particulares. La crisis política, crisis de referencia revolucionaria sólo atañe a los grandes referentes: Movimiento Obrero Internacional, Movimientos de Liberación del Tercer Mundo y Estado-forma-socialista. El marxismo fue desde el punto de vista político y teórico el punto articulador de estos referentes. La crisis de los grandes referentes del marxismo no otorga el derecho de decretar la crisis del PENSAMIENTO MARXISTA. No es éste el lugar apropiado para detenerse en el contexto histórico que posibilitó esta macro referenciación. Nos interesa rescatar aquí el momento genético del pensamiento marxista (que expresa Mariátegui), que no fue por cierto el tiempo de los Estados-forma-socialista, de los Movimientos de Liberación del Tercer Mundo, tiempos en que los obreros eran sólo "un fantasma que recorría Europa", una existencia sin consistencia, sin política revolucionaria, al igual que el indio o el incipiente proletariado en el Perú de los veinte. Mariátegui intenta sistematizar los fragmentos potencial u objetivamente

revolucionarios que subyacen en la cultura popular y hacerlos funcionales a una concepción unitaria y homogénea de la superestructura ideológica, funcionales a una nueva hegemonía. La disgregación de la sociedad civil como momento del bloque histórico dominante en el Perú de los veinte, expresado en el matrimonio (bendecido por el Imperialismo) entre la burguesía costeña y el gamonalismo serrano, requería de un combate ideológico. Sin dudas, esta lucha, por las características socio-económicas del Perú, suponía una amplia gama de dificultades estratégicas. La creación de un nuevo sistema hegemónico que agrupara y organizara a las clases subalternas estaba condicionada por el desarrollo incipiente de la industria (y por consiguiente del proletariado) y por la situación de la masa indígena, aislada, dispersa y marginada. El partido político para Mariátegui es concebido como el instrumento destinado a sistematizar estas prácticas dispersas, otorgándoles coherencia y dirección. "Por su formación teórica y por el exacto conocimiento que tenía del nivel aun primario de desarrollo de la experiencia histórica de las masas peruanas, comprendía como nadie que el momento del partido político de los obreros y campesinos debía ser el resultado y no el supuesto de las luchas de las 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 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." Desde el punto de vista estratégico se tornaba necesario estructurar una instancia organizativa que transfiriera al terreno político la identidad social construida en torno al conflicto. Para Mariátegui el partido debía construirse lenta y pacientemente en la teoría y en la práctica y siempre en el seno del movimiento de masas. Posiciones como la de Patricio Ricketts, basadas en la forzada y conciliadora intervención de Julio Portocarrero en la Conferencia de Buenos Aires (tesis del núcleo comunista al interior de un partido socialista), no deben tomarse como interpretaciones oficiales del mariateguismo. No se puede hablar a la ligera de una supuesta "bigamia política" en Mariátegui o de una adhesión a la teoría "matushka" o "bifronte" del partido. En los orígenes del marxismo se manifiesta descarnadamente su capacidad política heterogénea, su rol de punto articulador (desde el pensamiento) de una vasta red de prácticas mucho más dispersas, mucho más fragmentadas y mucho menos grandilocuentes que la de sus macro referentes posteriores. La unidad de lo diverso es posible porque la perspectiva de Mariátegui se proyecta desde el futuro: "el vigor del discurso mariateguiano reside en la

fusión de diferentes registros, en la constitución de un lugar de enunciación que amalgama elementos heterogéneos, en ese impulso amplio que se esfuerza por trazar una unidad posible entre formaciones discursivas que parecen antagónicas, en percibir a la historia y a la identidad nacional como procesos en construcción, con una perspectiva de futuro que reconciliaría todas esas voces”⁴. Los orígenes del marxismo, finalmente, muestran algo que muchos marxistas olvidaron: *una actitud teórico-política* que dialectiza el *uno* con *lo múltiple*, que articula prácticas y que se erige *en el nombre de lo uno para una red*. Ante la crisis de los grandes referentes, ante la atomización de los sectores populares, se debe volver a la micro y polireferenciación, rescatando la actitud inicial, fundante, del marxismo. Mariátegui fue fiel a esta actitud de la que se deriva un marxismo que opera fundamentalmente como guía para la acción transformadora y no como dogma petrificado, la construcción de un sujeto revolucionario no idealizado o abstracto y un pragmatismo revolucionario antítesis del sectarismo fragmentador del campo popular, un marxismo que articula dialécticamente realismo interpretativo (aprehensión de la realidad) y concepción *ex nihilo* de la sociedad nueva y contenido heroico de la ideología, es decir: el socialismo como resultado del movimiento real y – paralelamente – un producto de la ideología, la voluntad y la ética.

NOTAS CAPITULO 2

1. Castoriadis, Cornelius, "La institución imaginaria de la sociedad", vol. 1, "Marxismo y teoría revolucionaria", Tusquets Editores, Buenos Aires, 1993.

2.

Aricó, José, "Mariátegui y los orígenes del marxismo latino- americano" (Selección y prólogo), Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1980, pp. XII.

3. 4.

Idem, pp. LIII.

Alimonda, Héctor, "Mariátegui y las vanguardias, la tradición y la modernidad", en: Anuario mariáteguiano, Vol. VI, N' 6, Empresa Editora Amauta, Lima, 1994, pp. 92.

Capítulo 3

MARIÁTEGUI Y LA CRISIS DEL MARXISMO

"El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas /as latitudes sociales."

José Carlos Mariátegui

[\(volver al índice\)](#)

Concebimos al marxismo como el conjunto de principios básicos para la transformación revolucionaria de la sociedad capitalista y para la construcción de una sociedad y un hombre radicalmente nuevo. Estos principios fueron planteados por los fundadores (Marx y Engels) a partir de la crítica a la sociedad burguesa y a sus categorías; posteriormente fueron enriquecidos por el pensamiento y la práctica consciente de Lenin y otros revolucionarios y por la práctica "objetivamente revolucionaria" de millones de seres humanos a lo largo de la historia. Decimos "conjunto de principios básicos", lo que significa, esencialmente, concepción y proyecto, no modelo universalizado. Queda claro que "proyecto" no debe identificarse con el movimiento real, "esa identificación, sin proponérselo, puso imaginariamente al proyecto afuera de la praxis humana al otorgarle la categoría de fenómeno natural en su proyección hacia el futuro". Siguiendo a José Ramón Fabelo, podemos constatar que si se parte de la identificación mecánica entre modelo y concepción, se llega, fatalmente, a la conclusión (errónea, puesto que la premisa es falsa) de que la caída de los "socialismos reales" implica una crisis del marxismo. La identificación entre modelo y concepción no tiene ninguna raíz teórica sólida, es más, el mismo Marx reaccionó con

virulencia ("yo no soy marxista") ante las interpretaciones y las lecturas que intentaban deducir un modelo universal para la construcción de una sociedad socialista partiendo de su teoría. En una carta a la redacción de la revista *"Otiechestviennie Zapiski"* (Anales de la Patria), Karl Marx le respondía – hacia fines de 1877 – a N. K. Mijailovski en los términos siguientes: "...a mi crítico le parece, sin embargo, poco. A todo trance quiere convertir mi *esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófico-histórica, sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren...*" (itálicas nuestras). La concepción no propuso y no propone modelos, estos fueron resultados de realidades históricas particulares y no de la teoría. No se puede hablar de modelos "inherentes" al marxismo. Por lo tanto el fracaso del modelo (los "socialismos reales") no implica el fracaso de la concepción marxista (principios básicos). Esta distinción entre teoría y realidad histórica no nos conduce a las conclusiones de Juan José Sebrelli: "Por eso el marxismo como 'ideología revolucionaria', 'como ideología del proletariado', tal como fue planteado por la mayoría de los marxistas del siglo XX, ha sido rotundamente refutado por la realidad. Si hay algo que queda de Marx, si todavía puede seguirse hablando de su vigencia, es como pensador de la realidad capitalista, y no como activo propulsor de la sociedad socialista".' Sebrelli parece asumir un marxismo que ha perdido la perspectiva de transformar el mundo, un Marx que "como pensador de la realidad capitalista" descubre que ésta no es tan perversa. Las lecturas de estas características, en el contexto del capitalismo salvaje, no dejan de tener un matiz hipócrita.

Ante los intentos de "salvar" a la teoría marxista, desvinculándola de sus objetivos transformadores y exhumando un Marx de gabinete, recomendamos reflexionar en torno a la Tesis XI. No se puede reafirmar el marxismo negando la revolución. Al igual que Mariátegui, desconfiamos de las revelaciones de los intelectuales y moralistas que hablan de la necesidad de renovar al marxismo, mientras niegan el carácter y la función clasista del socialismo. Pero lo antedicho nos llevaría a una postura sita en las antípodas del discurso del sistema que se basa en la identificación entre concepción y modelo y que ha decretado la crisis terminal del marxismo (en los últimos tiempos se ha pasado de la confirmación de la crisis al anuncio de su defunción), es decir, nos llevaría a negar la crisis. Al punto de vista anticomunista que afirma que "los cambios revolucionarios del Este significan la victoria final de la guerra civil internacional declarada por los bolcheviques en 1917", le opondríamos el punto de vista de los apologistas del stalinismo que le "niegan el carácter revolucionario a

estos cambios, concibiéndolos como contrarrevolucionarios".. Aferrarnos a la última postura sería inocente y – aunque inconscientemente – casi tan reaccionario como sostener la primera. La crisis es real, pero parcial y limitada y, desde un punto de vista dialéctico y marxista, es positiva. La crisis del marxismo como tema tiene larga data. En 1897 el profesor Charles Andler pronosticaba la "disolución" del marxismo. En 1898 el profesor y futuro presidente de Checoslovaquia, Masaryk, hablaba de "crisis del marxismo". Luego vendrá Henri de Man – desilusionado de las prácticas reformistas y convencido de que la lucha de clases se relacionaba con un complejo de inferioridad característico de los obreros – planteará la "disolución lisa y llana". En el medio, menos categóricos en sus afirmaciones y profecías, tenemos que contar a los revisionistas, Bernstein, Kautsky, etc. Por lo tanto, desde el punto de vista histórico, las supuestas "crisis del marxismo" y sus descalificaciones parciales o totales desde el punto de vista teórico, se relacionaron estrechamente a la crisis política de alguno de sus referentes. En los casos citados: la crisis de la social democracia europea a principios de siglo. Si dialectizamos al marxismo, podremos corroborar que éste ha engendrado (históricamente, no teóricamente), a través de la "recaída de derecha" de sus referentes, su propia negación y su propia superación. Entonces, la crisis parte de la negación dialéctica de:

a) el marxismo dogmático y escolástico, de Biblia y Digesto, de la versión blindada de la dialéctica, ordenadora de los 'acontecimientos, pilar de la cosmología stalinista;

b) el marxismo como posición de fe y como normativa cuasi religiosa a la que debía ajustarse la conducta revolucionaria',

c) el marxismo como conjunto de categorías fijas, universales y eternas;

d) el marxismo de la teoría apriorística prescriptiva de un modelo universal;

e) el marxismo receta taumatúrgica, devenido en determinismo fatalista;

f) el marxismo que pretende deducir, partiendo de la concepción, un modelo único y general;

g) el marxismo más estéril, el de los marxistas que se excomulgan recíprocamente, alejando al pueblo con sus querellas escolásticas;

h) el marxismo que "subestimó el carácter orgánico de las formas de poder a las cuales pretendió destruir y de hecho lo convirtieron en contribuyente involuntario de las mismas".

La crisis del marxismo no es la antesala de su defunción, sino la de su revitalización por la vía de la negación de la negación. Esto nos conduce a una nueva síntesis que pone en evidencia la vitalidad y la vigencia de las funciones sociales del marxismo, ya no cristalizadas en un modelo rígido sino 'en una concepción del mundo y un proyecto de nueva sociedad, un método para conocer y transformar la realidad (guía para la praxis), una ideología que adquiere fuerza material en el devenir de la lucha de los pueblos. Parafraseando al pensador brasileño Leandro Konder, el marxismo es esencialmente inspiración crítica y revolucionaria más allá de una historia de "coagulación doctrinaria". El abordaje al marxismo desde el marxismo nos conduce necesariamente a detectar un estado de crisis permanente. Esta crisis es ineludible y positiva. Tal vez la esencia del marxismo consista en este estado de crisis permanente, ya que en su naturaleza se hallan inscriptos dos requerimientos básicos: la necesidad de asimilación-confrontación con la dinámica que le impone la sociedad y la obligación de dar respuestas siempre revolucionarias a condiciones que nunca son las mismas. Ante la crisis es lógico que una propuesta como la de José Carlos Mariátegui aquilatara su poder de seducción. El filósofo napolitano Benedetto Croce decía que toda historia es historia contemporánea, léase: nuestras lecturas del pasado (en este caso nuestra reinterpretación de la obra del Amauta) siempre están condicionadas por el presente, "es el presente el que plantea las cuestiones y hace las conminaciones". La lectura del marxismo de Mariátegui desde una ineludible perspectiva contemporánea nos reafirma las limitaciones y la parcialidad de la crisis del marxismo y a su vez – como sosteníamos en la introducción – nos exige una autocrítica y un trabajo tendiente a superar las ontologías decimonónicas heredadas y los cánones eurocéntricos, nos exige asumir una relectura del marxismo en perspectiva latinoamericana. ¿Por qué decimos que el marxismo de Mariátegui (el marxismo latinoamericano) es el menos expuesto a la crisis y el más funcional a la superación de la misma? ¿,En qué consiste "el marxismo de Mariátegui"? Decía Mariátegui: "En Europa desposé una mujer y algunas ideas". Europa era Italia, la mujer Ana Chiappe y las ideas eran las que confirmaron su encuentro con el socialismo revolucionario europeo, específicamente el marxismo. El momento histórico por el que atravesaba Italia (jornadas rojas de Turín, Consejos de Fábrica, Congreso de Livorno, fundación del PCI, ascenso del fascismo), las peculiaridades de la tradición marxista en la península (la influencia de Croce y Labriola) y el redescubrimiento de ciertas "ideas que flotan en el aire de la época, de los conceptos, de los modelos y, por ejemplo, del análisis de la formación de la Italia unitaria en el bello libro de Gobetti 'Risorgimento senza eroi...' ", constituyen los elementos claves que condicionaron su

concepción marxista. "Parece como si Croce resultara para él, más que un creador de ideas, el portador de determinados temas, incluso de ciertos métodos de razonamiento respecto a problemas concretos. Si existe en Mariátegui, al menos durante un largo período, un 'crocianismo' latente – 'crocianismo' que (...) se encuentra en casi todos los pensadores italianos de su generación, de Gobetti a Gramsci –, al igual que estos últimos ese 'crocianismo' es asumido, más que en su carácter positivo, en sus consecuencias y en sus resultados prácticos, en la tentación de pensar y reducir los problemas a cierto nivel..."

¿Presencia inconsciente o asumida? En el caso de Croce la influencia aparece casi siempre mediatizada, fundamentalmente a través de pensadores como Gobetti. Esta influencia indirecta ¿convierte a Mariátegui en neo-hegeliano? Obviamente no. La influencia de Antonio Labriola es más fácil de detectar no sólo por las citas ocasionales sino porque en el marxismo teórico mariateguiano "persiste la impronta de la lectura de *Materialismo storico ed economia marxistica*."". Lo importante es que estas influencias se tradujeron en: a) una interpretación dialéctica. La exégesis de José Carlos Mariátegui fue tildada tanto de materialista (toda la crítica liberal católica, especialmente la de Víctor Raúl Belaúnde), como de idealista o "espiritualista". Nosotros creemos que su interpretación es básicamente dialéctica, y por lo tanto aparta sustancialmente de ambos juicios. En Mariátegui predomina la interacción sujeto-objeto, el mutuo condicionamiento, nunca el predominio de uno sobre el otro. Mariátegui se aparta del "materialismo dialéctico" y se aproxima a la dialéctica, actitud intelectual y práctica que lo emparenta con el joven Lukács. ¿qué lugar ocupaba para Mariátegui el hecho económico en la historia peruana? "La economía no explica, probablemente, la totalidad de un fenómeno y de sus consecuencias. Pero explica sus raíces." "El hecho intelectual y sentimental no fue anterior al hecho económico." "No es posible comprender la realidad peruana sin buscar y sin mirar el hecho económico."

b) el marxismo considerado como "canon" de interpretación y orientación. "El marxismo es, ante todo, para Mariátegui, un 'canon de interpretación' de la sociedad. El análisis de la estructura económica de esta sociedad revela sus contradicciones internas y la exigencia de una nueva organización de tipo socialista. Para evitar un cierto determinismo o fatalismo económico como lo pretendía Henri de Man, Mariátegui indica que la premisa política es tan indispensable como la premisa económica." c) la afirmación de que en el terreno de la praxis no existen leyes absolutas o teorías científicas. "El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario – vale decir donde ha sido marxismo – no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido." d) la revalorización de la praxis y la acción. Mariátegui al

igual que Gobetti creía que la filosofía sólo "santificaba los valores de la praxis". Al igual que para el Che, para Mariátegui el socialismo no podía ser "la consecuencia automática de una bancarrota; tiene que ser el resultado de un tenaz y esforzado trabajo de ascensión." e) el marxismo considerado como concepción general de la vida y el mundo, al decir de Antonio Labriola "Lebensund Welstanschauung". f) la valoración de la perspectiva histórica en el marxismo. g) el marxismo como sistema abierto a posibles desarrollos. De aquí a la *captación de la dimensión específica de la lucha de clases en América Latina*: "El partido socialista adapta su praxis a las circunstancias concretas del país; pero obedece a una amplia visión de clase y las mismas circunstancias nacionales están subordinadas al ritmo de la historia mundial", "El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el medio...", a la *comprensión de la problemática agraria e indígena*: "La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales o morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra", "la solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios", a la *adecuación del leninismo*, mediaba sólo un paso: el retorno al Perú, el reencuentro de Mariátegui con América. Es precisamente por esto que Mariátegui afirmaba haber descubierto América en Europa y haber hecho allí su mejor aprendizaje. Esto no lo convierte en un "europeizante", al contrario, aunque suene paradójico, la experiencia europea (básicamente la italiana) de Mariátegui contribuye a fundar el marxismo latinoamericano. Los elementos claves de su concepción, fruto de la experiencia en el viejo continente y de su aprehensión de la realidad latinoamericana, en lo esencial se mantuvieron inalterados desde su regreso en 1923, aunque se produjeron algunos ajustes significativos. Por ejemplo en los *Siete Ensayos* (1928), Mariátegui parece desprenderse de algunas de las interpretaciones más típicas del historicismo idealista, "Mariátegui más maduro intuye que para entender a Marx es necesario estar en condiciones de comprender todo el alcance 'estructural' de su análisis, o sea, su propósito de situar los rasgos específicos de una formación económico social en un modelo general de desarrollo histórico" ⁴, garantizando la "articulación concreta de los hechos históricos' a través del complemento dialéctico. Para terminar sería sumamente pedagógico responder con una frase de Mariátegui a quienes – preocupados o exultantes de felicidad – nos plantean la "crisis del marxismo": "Lenin nos prueba, en la

política práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de pro- seguir y superar a Marx”.

NOTAS CAPÍTULO 3

1. Cerletti, Jorge Luis, "El poder y la necesidad de un nuevo proyecto", Ediciones Mesa de los sueños, Buenos Aires, 1994, pp. 68.
2. Fabelo, José R., "El marxismo en los umbrales del siglo XXI", en: Revista crítica de nuestro tiempo, Buenos Aires, Abril- Mayo- Junio de 1994, año III, N' 8, pp. 136-163.
3. Marx, Karl, "Carta a la redacción de Otiéchestviennie Zapiski" (Reproducida de "El Capital", México, FCE, 1959, T. 1, pp. 710- 12, traducida por Wenceslao Roces).
4. Sebrelí, Juan J., "El vacilar de las cosas", Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1994, pp. 52.
5. Habermas, Jürgen, "Qué significa el socialismo hoy", Editorial Almagesto, Colección Mínima, Buenos Aires, 1992, pp. 16.
6. Idem, pp. 11.
7. El marxismo como religión que ni siquiera supo practicar la tolerancia.
8. Cerletti, Jorge Luis, "El poder y el eclipse del socialismo", CEAL, Buenos Aires, 1993, pp. 17.
15. Idem, pp. 60. 16. Idem, pp. 61. 17. Meseguer Illan, Diego, "José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario", Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1974, pp. 244. 18. Mariátegui, José Carlos, "Defensa del marxismo", Biblioteca Amauta, Lima, 1987, pp. 67. 19. Idem, pp. 88. . 20. Mariátegui, José Carlos, "Principios programáticos del Partido Socialista", en: Ideología y Política, Biblioteca Amauta, Lima, 1979, pp. 159.
21. Mariátegui, José Carlos, "Mensaje al Consejo Obrero", en: Ideología y Política, Biblioteca Amauta, Lima, 1979, pp. I 12.
22. Mariátegui, José Carlos, "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana", Serie Popular Era, México, 1979, pp. 35.
23. Idem, pp. 45.

9. Gentilli, Pablo A., "Entrevista a Leandro Konder", en: Revista Espacios, Publicación de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, N° 13, Diciembre de 1993-Marzo de 1994, pp. 35-42.

24. Melis, Antonio, "Mariátegui: primer marxista de América", en: Melis, Dessau, Kossok, Mariátegui. tres estudios, Biblioteca

Amauta, Lima, 1971, pp. 30. 25. Idem, pp. 30. 26. Mariátegui, José Carlos, "Defensa..." ob. cit., pp. 126.

10. Chesneaux, Jean, "(¿Hacemos tabla rasa del pasado?)", Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1984, pp. 24.

11. 12. 13. 14. Paris, Robert, "La formación ideológica de José Carlos Mariátegui", Cuadernos de pasado y presente, México, 1981, pp. 80.

Idem, pp. 122. Idem, pp. 123.

Mariátegui, José Carlos, "Peruanicemos al Perú", Biblioteca Amauta, Lima, 1981, pp. 59.

Capítulo 4

MARIÁTEGUI COMO CRÍTICO DE LA RACIONALIDAD BURGUESA OCCIDENTAL

"Los que no nos contentamos con la mediocridad, los que menos aún nos conformamos con la injusticia, somos frecuentemente designados como pesimistas. Pero, en verdad, el pesimismo domina mucho menos nuestro espíritu que el optimismo. No creemos que el mundo deba ser fatal y eternamente como es. Creemos que puede y debe ser mejor. El optimismo que rechazamos es el fácil y perezoso optimismo panglosiano de los que piensan que vivimos en el mejor de los mundos posibles..."

José Carlos Mariátegui

[\(volver al índice\)](#)

BOLÍVAR O MARX: LOS LÍMITES DEL MARXISMO LATINOAMERICANO

La circulación de las ideas marxistas en América Latina presentó desde el inicio un cúmulo de dificultades que limitaban sus posibilidades creativas desde el pensamiento y la práctica. La protohistoria de esta relación entre la teoría de Marx y el continente ya portaba los elementos que fundarían un divorcio trágico. Avanzando en el tiempo constatamos que la brecha se ensancha a partir del rol que asume la Tercera Internacional en América Latina.¹ Engels escribió sobre la guerra entre los Estados Unidos y México y justificó (desde el marxismo) la anexión imperialista. Marx hizo lo propio en relación al dominio británico sobre la India. Ambos sentenciaron, allá por 1848, que los obreros no tenían patria. Carlos Marx también escribió sobre Simón Bolívar y llegó a la conclusión de que el héroe y símbolo de la independencia latinoamericana era poco menos que un jefe de bandoleros, un caudillejo trivial, barroco y típico del tropicalismo latinoamericano, "un Napoleón III *avant la lettre*"... De poco sirve argumentar que en aquel incómodo opúsculo, Marx no fue marxista, que elaboró su trabajo con insuficiente y deficiente información y en el marco de su lucha por asegurarse

el sustento diario, que no lograba apartarse del juicio pesimista de Hegel sobre el destino de América, que a partir de la guerra de Crimea Marx reeve su posición y comienza a denunciar los atropellos de las potencias colonialistas y a reivindicar los derechos de los países colonizados, que a partir de la fundación de la Internacional en 1864 se acerca a la noción de subdesarrollo, etc., etc. Las explicaciones y los intentos de justificación pueden ser válidos y hasta contundentes pero no pueden negar la existencia real del divorcio teoría- continente, de una historia que planteó la política revolucionaria en los excluyentes términos: Bolívar o Marx.' Fue la historia de una escisión entre realidad y teoría, entre la revolución nacional, democrática y antiimperialista y la revolución socialista, fue también la historia de la negación de la primera como momento dialéctico en el devenir de un país semi-colonial y de la segunda por obra y gracia de una burda mistificación chauvinista que suprimió de un plumazo la solidaridad internacional y la lucha contra el sistema capitalista mundial. El Che, que había logrado conjugar estas escisiones, escribía: 'A Marx, como pensador, como investigador de las doctrinas sociales y del sistema capitalista que le tocó vivir, puede evidentemente objetársele ciertas incorrecciones. Nosotros, los latinoamericanos, podemos por ejemplo, no estar de acuerdo con su interpretación de Bolívar o con el análisis que hicieran Engels y él de los mexicanos, dando por sentadas incluso ciertas teorías de las razas o las nacionalidades inadmisibles hoy'". Marx asestó un duro golpe a la racionalidad burguesa y a su concepción del sujeto. El *cogito ergo sum* cartesiano sufrió una dura estocada a partir del concepto marxista que afirmaba que "el ser social determina la conciencia" y no a la inversa. Pero, como todo pensador, Marx fue hijo de su tiempo y – aunque díscolo y rebelde – no logró apartarse en lo sustancial del mito burgués de la razón, el progreso y la evolución, claro está que para él eran elementos fundantes de un orden diferente y superior al capitalismo. En América Latina no se superaron estas taras, es más, un terreno ideológico propicio hizo que se propagaran, por lo menos inicialmente. El socialismo en América fue "calco y copia" más que "creación heroica". A los antecedentes constituidos por la obra de los fundadores se les sumó una tradición político-ideológica muy arraigada en el continente hacia fines del siglo pasado. El marxismo latinoamericano tuvo como base una *Welstanschauung* liberal y positivista, propugnó así por la europeización de la cultura, se reivindicó heredero de la tradición occidental, construyó un sujeto de la revolución abstracto e irreal, se precipitó en planteos idealistas, fue racista, lombrosiano, temió a las multitudes al estilo Le Bon o Taine, creyó en el progreso lineal y fue partidario de la "civilización", asumió, en síntesis un racionalismo burgués desarraigado y fue un marxismo

sin nación. Aníbal Ponce, con su delirio francófilo, puede considerarse como genuino exponente de esta tradición.' Una aplicación fecunda del marxismo en América Latina debía superar la mitología burguesa y el prejuicio kautskyano que establecía que la teoría de Marx sólo tenía validez para el mundo cultural europeo; debía dialectizar la realidad (nunca negarla por india, negra o hispano-criolla) con la teoría y llegar a una síntesis creadora. El marxismo de José Carlos Mariátegui (captura del objeto indígena, reconocimiento de "las tareas nacionales" y los particularismos, propuesta de una nueva racionalidad y de mitos alternativos y enraizados en la historia de nuestra América) debe considerarse como una reacción a la racionalidad burguesa occidental y a sus expresiones concretas. Tal vez en esto resida la grandeza del Amauta y la importancia de su aporte: con él se comenzó a superar el divorcio entre teoría revolucionaria y continente que tiene que hacer la revolución, con él la política libertaria en América Latina comenzó a plantearse en los únicos términos correctos: *Bolívar y Marx*.

HACIA UNA NUEVA RACIONALIDAD

Para Hegel, la libertad se había convertido en realidad a través del desarrollo de la civilización. La Señora Razón, ornada de laureles se floreaba en un carro triunfal. Poco importaban las formas de Estado, las relaciones jurídicas y el tipo de organización social. La libertad, la "verdadera" libertad, sólo podía existir como "idea", la liberación, de ocurrir, tenía que darse necesariamente en las abstractas marismas del espíritu. La filosofía (y la dialéctica) hegeliana operaba en los estrechos marcos que el sistema imponía. Su pensamiento era la síntesis y la cúspide de una tradición. También en Aristóteles la forma última de razón, libertad y el sumum del ser aparecían como *nous* (espíritu). Es necesario reconocer que, de todos modos, en los tiempos de Hegel la idea de evolución era radical. El ser era "llegar a ser", el ser era razón, el ser era "logos", camino ascendente, trascendencia... "Así la represión y la privación fueron justificadas y afirmadas; fueron convertidas en las fuerzas todopoderosas y agresivas que determinan la existencia humana. Conforme fue creciendo su utilización social, el progreso llegó a ser, por necesidad, represión progresiva...'. Schopenhauer, que según Borges "acaso descifró el universo", tal vez (y pienso en Kant) haya sido el primero en "sacar los pies del plato". Su pensamiento discurre en los marginalia del orden establecido y en un sentido se sale de la institución: el ser comenzará a concebirse como voluntad. Y así llegamos a Federico Nietzsche. Nietzsche fue

un demolidor de iconos, un crítico tenaz y agudo de las bases que sustentaban el pensamiento y la moral occidental, fundamentalmente: a) la transformación de los hechos en esencias y b) la transformación de las condiciones históricas en metafísicas. "El intento de Nietzsche de revelar estas transformaciones elucida su doble función: pacificar, compensar y justificar a los que no tienen privilegios en la Tierra, y proteger a aquéllos que les impiden tenerlos y los obligan a permanecer sin ellos. El logro de este propósito envuelve a los amos y a los esclavos, a los que gobiernan y a los gobernados, en la expansión de la represión productiva que ha hecho avanzar a la civilización occidental a niveles de eficacia aun más altos...". El principio de realidad que plantea Nietzsche es antagónico al de la civilización occidental y el orden burgués. El ser se concibe ahora como ser en sí misma, a la temporalidad lineal (progreso) le opone el eterno retorno, a la trascendencia la realización concreta en el mundo. No fue casualidad que Mariátegui iniciara sus Siete Ensayos con una cita de Federico Nietzsche. Algunos intelectuales de izquierda todavía se estremecen cuando se hace referencia al pensador alemán. Una lectura infantil y superficial les dejó la imagen de un Nietzsche ideólogo temprano del nazi-fascismo. No lograron deslindar el elitismo aristocratizante, que es un elemento secundario de su filosofía, de los elementos claves, demolidores de los pilares del sistema burgués. La casualidad tampoco nos explicaría el hecho de que Nietzsche también, por la misma época, haya sido invocado por Julio Antonio Mella. Un abordaje significativo de la obra de Nietzsche, que otorgue al concepto de "voluntad de potencia" un significado materialista y que rastree las actitudes antipositivistas, debe tener presente que los elementos más revolucionarios de su filosofía subyacen en imágenes y metáforas. Durante el siglo XVIII la burguesía, clase social en ascenso, comienza a utilizar a la razón en beneficio de los ideales de la igualdad y la fraternidad como arma letal que favorecía una ruptura con las estructuras y los valores de la sociedad tradicional y el antiguo régimen. Pero la igualdad, concebida en el terreno político e institucional estaba condenada a convertirse en un fante en el contexto de la concentración capitalista de los medios de producción, la explotación de los trabajadores y la consecuente desigualdad económica. El fantasma que comienza a recorrer el viejo continente, allá por 1848, también se servirá del arma revolucionaria de la razón. La burguesía responderá: la razón principio-revolucionario se convertirá en principio de orden, el historicismo y el evolucionismo serán su filosofía, el reformismo será su política. Historicismo, evolucionismo y reformismo que con el tiempo degenerarán (Primera Guerra Mundial mediante), en escepticismo y decadentismo. Para Mariátegui la crisis del capitalismo era la crisis de la Civilización Occidental, el régimen

monopólico hacía que el capitalismo dejara de coincidir con el progreso, es decir: la burguesía había agotado su rol histórico progresista. "El racionalismo, el historicismo, el positivismo, declinan irremediablemente. Este es, indudablemente, el aspecto más hondo, el síntoma más grave de la crisis. Este es el indicio más definido y profundo de que no está en crisis únicamente la economía de la sociedad burguesa, sino de que está en crisis integralmente la civilización capitalista, la civilización occidental, la civilización europea." De aquí que Mariátegui se identificara con los movimientos de vanguardia, particularmente el surrealismo, en el que veía "un complejo fenómeno espiritual", para Mariátegui los surrealistas "Denuncian y condenan no sólo las transacciones del arte con el decadente pensamiento burgués. Denuncian y condenan, en bloque, la civilización capitalista." Para el Amauta el racionalismo había desacreditado a la razón, "la experiencia racionalista ha tenido esta paradójica eficacia de conducir a la humanidad a la desconsolada convicción de que la Razón no puede darle ningún camino." ¿Niega Mariátegui toda racionalidad y reivindica el irracionalismo? No. Lo irracional, lo místico aparecen como "el instrumento de una dialéctica que intenta unir el presente y sus fines y proclamar su unidad, como la traducción asimismo de todo cuanto haber en el Perú de los años 1920 de problemático y de indemostrable en el proyecto socialista: casi una utopía, si uno se atiene a la fuerza de las cosas, a la prosa de lo real o de la Razón." La racionalidad que propone Mariátegui es "sensual", es una racionalidad organizadora de la necesidad, protectora y enriquecedora de los instintos vitales. El "sensualismo" de Mariátegui se opone a la razón concebida como mecanismo de restricción. Siguiendo a Robert Paris, podemos ver en Mariátegui una racionalidad que no se contradice con la rehabilitación de la utopía y la imaginación creadora, "¿,no es evidente que la originalidad y la dialéctica de Mariátegui consiste ante todo en el rechazo o la negativa (...) de oposición entre razón e imaginación, entre socialismo y utopía?" Un marxismo enajenado por el positivismo y el economicismo, una realidad antihumana, impuesta por la burguesía en la etapa imperialista y el intento de Mariátegui por fundar un "humanismo marxista", justifican sus anclajes Nietzscheanos y Bergsonianos.

Su crítica a la racionalidad burguesa occidental tiene dos niveles: a) el intento de deconstrucción de las bases superestructurales del orden capitalista y b) el cuestionamiento a la recaída de derecha del socialismo europeo y latinoamericano de fines del siglo XIX y principios del XX, que no lograba desligarse de sus basamentos racionalistas, positivistas, evolucionistas y economicistas. De ahí que recurra necesariamente a Bergson por la vía de Sorel: "...superando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel

encuentra en Bergson y en los pragmatistas ideas que vigorizan el pensamiento socialista, restituyéndolo a la misión revolucionaria de la cual lo había gradualmente alejado el aburguesamiento intelectual y espiritual de los partidos y sus parlamentarios, que se satisfacían, en el campo filosófico, con el historicismo más chato y el evolucionismo más pálido.”” Sorel le sirve a Mariátegui para recuperar y contraponer una idea revolucionaria y militante ante la seducción que ejercían las instituciones democrático-burguesas clásicas. Así, sus cuestionamientos a la razón burguesa están dirigidos principalmente a sus manifestaciones en el pensamiento de izquierda en general y en el marxismo en particular, al evolucionismo etapista de la Segunda Internacional (y a veces de la Tercera) que había decretado la lejanía temporal de la revolución y condenado a muchos ”marxistas” a la pasividad y al reformismo. ”Conservadores y revolucionarios aceptaban prácticamente las consecuencias de las tesis evolucionistas. Unos y otros coincidían en la misma adhesión a la idea del progreso y en la misma aversión a la violencia.”⁴ . Vemos que para Mariátegui la posición reformista es aquella que apuesta a la convivencia utópica y reaccionaria entre la vieja sociedad y la sociedad nueva. Entonces, al asumir una posición reformista, los socialistas se hallaban (y se hallan) inmersos en el torbellino de la decadencia de la vieja sociedad. Mariátegui creía que la razón podía transformar al mundo pero no de forma absoluta. La razón trabaja contra el mundo y lucha contra la realidad que tiene que cambiar. El sentimiento tiene igual responsabilidad que la razón en la tarea de transformar el mundo y la realidad pe é te, como el búho, sólo canta después del crepúsculo.

NOTAS Capitulo 4

5. Aníbal Ponce, al igual que Renan, creía que el francés era una garantía contra el absurdo.

6. Marcuse, Herbert, ”Eros y civilización”, Sarpe, Buenos Aires, 1983, pp. 116.

I. La polémica entre José Carlos Mariátegui y la Tercera Internacional se inicia en 1929, en la Primera Conferencia de Partidos Comunistas de América Latina de Buenos Aires. Estuvieron presentes, en esta Conferencia, Humbert Droz (uno de los fundadores de la Tercera Internacional) y Vittorio Codovilla, jefe de la Oficina Sudamericana de la Internacional

Comunista. Mariátegui no concurre (su precaria salud no se lo permitía) pero envía al médico Hugo Pesce y al obrero textil Julio Portocarrero como delegados.

7. Ibid, pp. 117.

8. Mariátegui, José Carlos, "Historia de la crisis mundial", Biblioteca Amauta, Lima, 1959, pp. 24.

9. Mariátegui, José Carlos, "El artista y la época", Biblioteca Amauta, Lima, 1987, pp. 42.

10. Mariátegui, José Carlos, "El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy", Biblioteca Amauta, Lima, 1959, pp. 18.

La Conferencia no aprobó y rechazó las tesis propuestas por los peruanos y redactadas por Mariátegui referidas a la cuestión racial, a la lucha antiimperialista y a lo inconveniente de acelerar la fundación de un partido comunista peruano. Además, Vittorio Codovilla, según refiere Antonio Navarro Madrid, secretario personal de Mariátegui por aquellos años, le propone a Portocarrero reemplazar a Mariátegui, cosa a la que éste, obviamente, se niega.

11. Paris, Robert, "La formación ideológica de José Carlos Mariátegui", Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1981, pp. 144.

12. Paris, Robert, "Mariátegui: un 'Sorelismo' ambiguo", en: Aricó, José (Selección y Prólogo), Mariátegui y, los orígenes del marxismo latinoamericano, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1978, pp. 156.

Esta polémica se mantiene en estado latente durante más de una década y vuelve a plantearse en 1942 a partir de un artículo publicado en la revista "Dialéctica" (que respondía al Partido Comunista de Cuba) por Miroshevski. En este artículo, José Carlos Mariátegui es tildado de: populista, pequeño burgués y propagandista de la revolución campesina, esto último, por plantear que la comunidad indígena podía ser el punto de partida de la revolución socialista en el Perú.

13. Mariátegui, José Carlos, "Defensa del marxismo", Biblioteca Amauta, Lima, 1988, pp. 21.

14. Mariátegui, José Carlos, "El alma...", ob. cit., pp. 14.

2. Ver: Karl Marx y Friedrich Engels, "Materiales para la historia de América Latina", Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1987.

3. En relación a los trabajos que Marx escribe "pane lucrando" para The New American Cyclopaedia, cabe recordar que el mismo Engels creía que estos "podían seguir enterrados en paz".

4. Ernesto Che Guevara, "Notas para el estudio de la ideología de la Revolución Cubana", Obras (1957-1967). 2ts. Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1970, T. II., pp. 93.

Capítulo 5

MARIÁTEGUI Y EL ROMANTICISMO REVOLUCIONARIO

"...el materialismo histórico no impide en ningún modo el más alto desarrollo de lo que Hegel llamaba el espíritu libre o absoluto; es por el contrario su condición preliminar."

José Carlos Mariátegui

[\(volver al índice\)](#)

Para Michael Lowy marxismo y romanticismo "son perfectamente compatibles y pueden enriquecerse mutuamente". Pero el francés reconoce la existencia de diferentes corrientes dentro del movimiento romántico, así existirían "un romanticismo conservador o reaccionario que apunta a restaurar los privilegios y la jerarquía social del antiguo régimen" y un "romanticismo revolucionario, que integra las adquisiciones de 1789 (libertad, democracia, igualdad)". Mariátegui reconocía la existencia de este tipo de romanticismo y lo analizaba a partir de la requisitoria maurrasiana: "Maurrás es un enemigo sañudo del romanticismo. El romanticismo no es para Maurrás el simple fenómeno literario y artístico. El romanticismo no es únicamente los versos de Musset, la prosa de Jorge Sand y la pintura de Delacroix. El romanticismo es una crisis integral del alma francesa y de sus más genuinas virtudes: la ponderación, la medida, el equilibrio. América ama a la Francia de la enciclopedia, de la revolución y del romanticismo. Esa Francia jacobina de la Marsellesa y del gorro frigio la indujo a la insurrección y a la independencia. Y bien. Esa Francia no es la verdadera Francia, según Maurrás (...) La verdadera Francia es tradicionalista, católica, monárquica y campesina." ⁴ . Si reflexionamos sobre el clima de Europa en 1848, en Francia y en Alemania, sobre Bakunin y Wagner (¡del mismo lado!) en las trincheras de Dresde, sobre los tiempos del manifiesto comunista, etc., debemos coincidir con Lowy en que "el romanticismo revolucionario es una dimensión crucial y olvidada del pensamiento de Marx y Engels". Lowy también sostiene que: "Desde fin de siglo XIX aparecen así dos tendencias en el seno del

marxismo: una corriente positivista y evolucionista, para la cual el socialismo no era más que la continuación y el coronamiento de la civilización industrial- burguesa (Plejanov, Kautsky y sus discípulos en la II y la III Internacionales) y una corriente que se podría considerar como romántica, en la medida en que critica las *'ilusiones del progreso'* y formula una dialéctica utópica-revolucionaria entre el pasado precapitalista y el futuro socialista: por ejemplo, desde William Morüs hasta los marxistas ingleses contemporáneos (E.P. Thompson, Raymond Williams) y desde Lukács y Bloch hasta Marcuse (pasando por la escuela de Frankfurt).¹~ Mariátegui pertenece a esta última corriente, aunque su "romanticismo" se manifieste en otro contexto y exprese la continuidad de una tradición típicamente latinoamericana. El romanticismo de Mariátegui se expresa en el sentido realista de la historia, en el reconocimiento de los particularismos nacionales y fundamentalmente en la reivindicación de una voluntad heroica, de creación y realización. Este romanticismo no es anti- histórico, como el que supo expresar el periodista Montestruque, que proponía un retorno utópico al tiempo de los incas. Mariátegui no pretende remozar un supuesto "socialismo incaico", sino aprovechar ciertos hábitos y actitudes colectivas populares (bases morales y materiales, plenamente funcionales a la construcción del socialismo. Podríamos resumir la esencia del romanticismo mariateguiano en dos objetivos políticos: lograr que un pueblo, centenariamente oprimido, resurja y favorecer el desarrollo de las potencialidades creativas de una raza y un espíritu. El romanticismo se confunde aquí con el "indigenismo revolucionario" que no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como una raíz, pero no como un programa. Su concepción de la historia y de sus fenómenos es realista y moderna. No ignora ni olvida ninguno de los hechos históricos que, en estos cuatro siglos, han modificado, con la realidad del Perú, la realidad del mundo..." Mariátegui cuestionaba abiertamente la dicotomía positivista entre progreso y tradición. Para él no existía conflicto alguno entre el revolucionario y la tradición, salvo que se considerara a esta última como "una momia". Propone así una dialéctica romántica entre un pasado precapitalista y un futuro socialista, transforma lo que un marxista "clásico" o un liberal catalogarían como rémora en algo totalmente funcional al cambio revolucionario y al orden nuevo. Esta dialéctica "romántica" de José Carlos Mariátegui se asemeja a la dialéctica de la futuridad y lo arcaico de otro romántico latinoamericano: el cubano José Martí. El enfoque mariateguiano del pasado pre-hispano debe analizarse en el terreno adecuado, que no es precisamente el de la erudición libresca, sino el de la eficacia política concreta. La "idealización del pasado" tiene como fundamento la necesidad de "asentar" el presente, de justificar las luchas con-

temporáneas. Siguiendo a Jean Chesneaux podemos comparar la lectura de Mariátegui sobre el pasado incaico con la de la secta radical inglesa del siglo XVII, conocida como los Levellers (niveladores), que en su enfrentamiento con la monarquía británica, recurrían a la imagen de la "democracia sajona", previa a la conquista normanda; o a la de los Taipings chinos del siglo XIX, quienes al luchar contra el feudalismo y la opresión manchú, reivindicaban a la dinastía Zhou (¡año 1.000 antes de Cristo!) que supuestamente había desarrollado una especie de socialismo agrario.⁸

El saber histórico está enraizado en una necesidad colectiva. El pasado para las masas indígenas y populares, para la clase obrera, cuenta cuando se inserta en sus luchas. El romanticismo de Mariátegui también constituye una reacción contra la tradición positivista. Mariátegui sostenía que la derrota del proletariado europeo estaba estrechamente ligada a las concepciones positivistas y a sus manifestaciones en las burocracias sindicales y en los parlamentarios representantes de los partidos socialistas "que cultivaron en las masas una mentalidad sanchopancesca y un espíritu poltrón. Un proletariado sin más ideal que la reducción de las horas y el aumento de los centavos del salario, no será nunca capaz de una gran empresa histórica. Y así como hay que elevarse sobre un positivismo ventral y grosero, hay que elevarse también por encima de sentimientos e intereses negativos, destructores, nihilistas. El espíritu revolucionario es espíritu constructivo. Y el proletariado, lo mismo que la burguesía, tienen sus elementos disolventes, corrosivos, que inconscientemente trabajan por la disolución de su propia clase...'.~ Puede argumentarse – y con razón – que en su lucha contra el positivismo, Mariátegui se precipita en el misticismo y en el irracionalismo, que busca basamentos metafísicos para impulsar la acción humana y fundamentar la praxis revolucionaria. Mariátegui, al igual que Gobetti, creía que el marxismo "santificaba" los valores de la praxis, dando una "visión de totalidad a la existencia del hombre moderno". Hay ciertos tópicos románticos que también han pertenecido al fascismo, podrán argumentar algunos mal intencionados: la exaltación del riesgo, la vida peligrosa y la acción; el hálito quijotesco de ciertos temas, etc. Mariátegui creía en las potencialidades del socialismo como superestructura, como "nuevo evangelio de las masas", que encerraba todas las "posibilidades de ascensión moral, filosófica y religiosa", para el Amauta el socialismo nunca podía ser el resultado de una bancarrota, sino el resultado de un ascenso esforzado y trabajoso. Al igual que Croce, Mariátegui negaba la "intrínseca amoralidad o (...) la intrínseca anti-eticidad del marxismo." Ante el escepticismo nihilista de una cultura en decadencia y ante el positivismo cientificista que operaba como filosofía axial del manismo en América

Latina, se tornaba necesaria una propuesta "romántica", afirmativa y ética. Pero Mariátegui logra diferenciar el "contenido ético del socialismo" del "humanitarismo pequeño-burgués". La ética socialista se forma en la lucha de clases y sus funciones están dirigidas a la creación de una "moral de productores". "La función ética del socialismo – respecto a la cual inducen sin duda a error las presurosas y sumarias exorbitancias de algunos marxistas como Lafargue – debe ser buscada, no en grandilocuentes decálogos, ni en especulaciones filosóficas, que en ningún modo constituirían una necesidad de la teorización marxista, sino en la creación de una moral de productores por el propio proceso de la lucha anticapitalista." La idea de un socialismo portador de nuevos valores éticos, diferentes a los del capitalismo, nos remite a Ernesto Che Guevara, quien, en "El socialismo y el hombre en Cuba" decía: "...de allí que sea tan importante elegir correctamente el instrumento de movilización de las masas. Este instrumento debe ser, de índole moral, fundamentalmente, sin olvidar una correcta utilización del estímulo material, sobre todo de naturaleza social. Como ya dije, en momentos de peligro extremo es fácil potenciar los estímulos morales; para mantener su vigencia, es necesario el desarrollo de una conciencia en la que los valores adquieren categorías nuevas. La sociedad en su conjunto debe convertirse en una gigantesca escuela..." Esta escuela social de la que habla el Che es aquella donde la práctica transformadora de la realidad educa en el sentido de que en su desarrollo va construyendo el hombre nuevo, protagonista del socialismo. Tanto en Mariátegui como en el Che, los "hechos de conciencia" ocupan un lugar preponderante. Para ambos la nueva sociedad se basa, antes que en los novedosos mecanismos de organización y distribución, en la "moral revolucionaria". La lucha se concibe integralmente, no es sólo una lucha contra la explotación económica, sino contra la alienación. Sujeto y objeto aparecen interrelacionados dialécticamente. Teoría y práctica se encuentran en la praxis transformadora de la realidad. La construcción de este sujeto social mariáteguiano (lo concebimos similar al hombre nuevo guevarista) estructurado sobre la base de la vinculación entre las demandas de la clase obrera urbana y las de las masas indígenas y campesinas, está alejada, en primer lugar de una noción economicista de las clases sociales. "El factor raza se complica con el factor clase en forma que una política revolucionaria no puede dejar de tener en cuenta..." Esta complicación, percibida por Mariátegui, es lo que permite recuperar una noción de clase "económico-cultural". El rechazo de las tesis economicistas le permite integrar en una síntesis dialéctica el contenido económico de la clase con sus componentes históricos y culturales. El romanticismo de Mariátegui, al atribuirle un valor preponderante al sentimiento (recordemos que para el Amauta el camino del socialismo es

intelectual, práctico y *sentimental*), parece asumir la herencia del movimiento filosófico-literario que se desarrolló en Alemania durante el siglo XVIII que se conoce con el nombre de *Sturm und drang* (tempestad e ímpetu). La revalorización del sentimiento o de la experiencia inmediata le sirvió a la ilustración para superar los límites de la razón, concebida, a partir de la herencia del movimiento *Sturm und drang*, como una potencialidad humana finita. No necesariamente hubo oposición entre ilustración (crítica y revolución) y romanticismo (exaltación y tradicionalismo conservador). El romanticismo revolucionario opera como complemento de la razón, no como su antítesis. «Las escenas revolucionarias han estado impregnadas de tempestades e ímpetus. Después de Kant, se abandona este concepto de razón y se la pasa a concebir como fuerza infinita y todopoderosa, renuente a compartir su rango, bajo la forma del absoluto, el yo o la idea.

NOTAS CAPÍTULO 5

1. Lowy, Michael, "Marxismo romántico", en Revista América Libre, Buenos Aires, N° 2, Abril - mayo de 1993, pp. 133.

2. 3. Idem. III CIII.

4. 5. 6. Mariátegui, José Carlos, "Defensa del marxismo", Biblioteca Amauta, Lima, 1988, pp. 166. Lowy, Michael, ob. cit., pp. 133. Idem.

7. Mariátegui, José Carlos, "Peruanicemos al Perú", Biblioteca Amauta, Lima, 1981, pp. 74.

8. Chesneaux, Jean, "<Hacemos tabla rasa del pasado!>", Siglo XXI, Buenos Aires, 1984, pp. 46-47.

9. Mariátegui, José Carlos, "Ideología y política", Biblioteca Amauta, Lima, 1979, pp. 16.

10. 11. 12. Meseguer Illan, Diego, "José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario", Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1974, pp. 245.

Mariátegui, José Carlos, "Defensa...", ob. cit., pp. 56. Idem, pp. 57.

13. Guevara, Ernesto "Che", "El socialismo y el hombre en Cuba", en: Che Guevara: El teórico y el combatiente, Cuadernos de Marcha, Montevideo, 1967, pp. 19.

14. Mariátegui, José Carlos, "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana", Serie Popular Era, México, 1979, pps. 35- 36-37-38-39. Ver también: "Ideología y política", ob. cit. pps. 21 y subsiguientes. Aquí Mariátegui analiza el problema de las razas en América Latina.

Capítulo 6

EL MITO. MARIÁTEGUI Y COOKE

"La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito..."

José Carlos Mariátegui

El mito en Mariátegui asume dos dimensiones entrelazadas. La primera está influenciada por Giambattista Vico y su concepción de la fábula como vera narratio y por Ernst Cassirer (Filosofía de las formas simbólicas, 1925). El mito reviste desde esta perspectiva una forma espiritual autónoma, independiente del intelecto, su fundamento es estrictamente emotivo y sentimental. Esta dimensión del mito aparece en Mariátegui cuando desarrolla el tema de la crisis de la civilización occidental, del capitalismo y de la burguesía, crisis constatada a partir de la "ausencia de mito": "Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista...", "La crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató su carencia de un mito...". También aparece bajo la forma de un marxismo "sentido", que asume la forma y los roles de una religión laica, o que se vivifica a partir de una fe: "El materialismo socialista encierra todas las posibilidades de ascensión espiritual, ética y filosófica. Y nunca nos sentimos más rabiosa y eficaz y religiosamente idealistas que al asentar bien la idea y los pies sobre la materia." Mariátegui conjuga determinismo (no mecanicista) con voluntarismo. Como afirma Salomon Lipp, Mariátegui "No desconoce el carácter científico del marxismo; admite al mismo tiempo el elemento religioso y espiritual del movimiento revolucionario..."⁴ La

otra dimensión es más tributaria de Sorel (Reflexiones sobre la violencia, 1906). El mito se define con referencia a las funciones concretas que cumple en una determinada sociedad. El mito aquí incide en la realidad, crea o consolida una tradición y propone un proyecto de acción. El recurso a lo mítico, la utilización política de lo "irracional" ha sido una actitud típica de los regímenes totalitarios, pero en el caso de estos, lo verdaderamente irracional eran los fines (además de los medios). En José Carlos Mariátegui la manipulación del mito obedece a fines racionales: la redención económica, social y moral de las masas indígenas oprimidas y la construcción de un orden social justo. Lo irracional, al concebirse como instrumento funcional a estos fines se torna racional. La "idealización" de los tiempos del Inca se relaciona con esta dimensión: "Dejando aparte las razones doctrinales, considero 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 vida indígenas". Mariátegui no dice *socialismo*, dice *elementos de socialismo práctico*, entendidos como prácticas comunitarias arraigadas, un tipo de solidaridad y una visión del mundo no occidental. Mariátegui además no proponía la restauración del "comunismo incaico": "No creo en la obra taumatúrgica de los incas".

La función del mito es clara: crear una "fantasía concreta que opere sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva". Como sostiene Aricó: "...porque en el Perú se trataba de organizar precisamente un gran movimiento nacional y popular capaz de crear una nación integrada moderna y socialista, la necesidad de operar en el interior de una fuerza social histórica e ideológicamente situada se convertía en un problema político de primer orden". De modo corriente arrojamos al mito al dominio de lo falso y lo inexistente, oponemos mito a realidad-logos-historia. Pero los mitos no son fábulas ni ficciones. Hay más homogeneidad entre lo real y lo imaginario de lo que creemos, sobre todo en Nuestra América. Para Eduardo Galeano, los mitos "metáforas colectivas, actos colectivos, parecen respuesta a los desafíos de la naturaleza y a los misterios de la experiencia humana. A través de ellos, la memoria permanece, se reconoce y actúa. (...) Los mitos indígenas, claves de identidad de la más antigua memoria americana, perpetúan los sueños de los vencidos, perdidos sueños, sueños desaparecidos, y los devuelven a la historia viva: vienen de la historia, y a la historia van". Los límites entre el mito y el logos, entre la "ilusión" y la "razón", son casi imperceptibles, mito y logos están en constante diálogo. Los mitos no contrastan con la realidad son parte de ella y de los procesos históricos reales, a través de su incidencia en la forma mentis de los sujetos concretos que "hacen" y "viven" la

historia. Los mitos son elementos que viven y actúan, son parte de la experiencia de vida, son hechos culturales. El mito es un elemento constitutivo de las capas más sensibles de la conciencia colectiva y el imaginario popular. Pero el mito es controvertido, puede ser positivo, cuando moviliza y ejemplifica, cuando – al decir de Gramsci – suscita y organiza la voluntad colectiva del pueblo-nación, cuando remite a experiencias, costumbres y tradiciones combativas; pero también sabe ser negativo y reaccionario, cuando deforma las virtudes, exagerándolas y cuando deforma los conceptos, dogmatizándolos. El mito también opera como filtro analítico (como el cristal de Shakespeare) a través del cual los hombres se conectan con la realidad y, en algún sentido, la crean. Mariátegui recupera la función racionalizadora de las mitologías que al constituirse en símbolos otorgan coherencia emocional a las necesidades de las luchas políticas presentes. El mito moviliza y hace homogéneas a las fuerzas dispersas. El mito para Mariátegui es la utopía realista y efectiva de la nación y el socialismo. Carlos Marx, por ejemplo, no reconocía esta función racionalizadora de los mitos. Creía que las mitologías estaban destinadas a desaparecer a partir del dominio real de las fuerzas de la naturaleza. Mao pensaba igual cuando decía que "los mitos no se crean basándose en situaciones determinadas surgidas de contradicciones concretas y, por lo tanto, no son un reflejo científico de la realidad". Afirmamos que existe un recio ligamen entre las concepciones del peruano José Carlos Mariátegui y el argentino John William Cooke, ligamen que va más allá de las coincidencias en torno al análisis del reformismo (Cooke hablando de Juan B. Justo y de los enemigos de Hipólito Yrigoyen), de la cuestión nacional y la cuestión social (Cooke decía que una no se podía resolver sin la otra), del carácter irremediamente revolucionario de la lucha contra el sistema (Cooke sostenía que la lucha por la liberación nacional revestía un carácter revolucionario nacional y social y que era una lucha contra el sistema en su conjunto y no contra una de sus variantes), etc. Hay coincidencias que se dan en torno de cuestiones axiales, que denotan una aproximación, un contacto de Cooke con la obra (parcial) de José Carlos Mariátegui. Por ejemplo el acento puesto en la voluntad y la heroicidad de los actos: "El imperialismo no es invencible, como pretenden los pusilánimes y los que carecen de *sentido heroico de la vida* (itálicas nuestras). La historia no conoce fatalismos, porque es el producto de la voluntad humana. Y un pueblo dispuesto a luchar por su liberación tiene inagotables reservas de energía...". Cuando Cooke dice: "Rechazamos el optimismo cándido, pero también el pesimismo caprichoso" se remite a la fórmula de Vasconcelos "Pesimismo de la realidad, optimismo del ideal" que Mariátegui analiza en "El alma matinal". Mariátegui dirá "optimismo

fácil y perezoso” en lugar de cándido. Cooke, al igual que Mariátegui, reconoce al pasado como raíz y no como programa, lo hace incluso en los mismos términos: “Pero el pasado no es simplemente evocación emotiva; el pasado está presente porque toda política actúa sobre un medio concreto, sobre un marco histórico por el cual fluyen una serie de valores culturales acumulados a través del tiempo, y asimismo las instituciones que fueron producto de ese proceso. (...) Es decir que el pasado está presente. Pero *el pasado es raíz y no programa*” (itálicas nuestras). Para Cooke, al igual que para Mariátegui, la política revolucionaria era el resultado de la conjugación dialéctica de las tres dimensiones del tiempo: pasado, presente y futuro. John William Cooke cuando hablaba del “mito Perón” lo hacía en los términos de la segunda dimensión del mito mariateguiano, es decir, en los términos de su eficacia política concreta y práctica: “...el mito Perón perdurará. Ese mito de so persona no es una torpe idolatría de las masas sino un síntoma de rasgos positivos.(...) el hombre de nuestra base no hace sino proyectar hacia el jefe lejano algo que anhela y que la sucia realidad en que se mueve no le ofrece; (...) Perón (...) es el recuerdo, el símbolo de la primavera revolucionaria del proletariado argentino, del momento cenital de las grandes conquistas sociales y las reivindicaciones nacionales. Por eso su mito se alimenta tanto de la adhesión de los obreros como del odio que le profesa la oligarquía...”. Ahora bien, Cooke era consciente de que el mito Perón – para ser realmente efectivo – debía entroncarse con los nuevos mitos que aportarían los “hombres y grupos del movimiento que abran nuevas perspectivas...”. El mito Perón no fue anulado por los “nuevos mitos”, sino que el Perón real anuló a los nuevos mitos y a los “hombres y grupos del movimiento” que los sostenían. El análisis de Cooke del mito Eva Perón señala claramente su función movilizadora y remitente a experiencias y actitudes combativas: “...el 26 de julio es el mito N° 1, el de Eva Perón, ¿y por qué el silencio que uds. saben?, porque ya no se podía plantear como una misa recordatoria, entre lágrimas y suspiros y desmayos; había que plantearlo como problema político y por eso se irritaron los hombres del régimen, y por eso no querían homenajes a Eva Perón; ¿,porque era una muerte del pueblo? No. Porque tiene un significado político concreto. Y porque había que reivindicarla como problema revolucionario, como proyección y no como mera figura histórica desteñida”. El silencio del que hablaba Cooke era el de una burocracia que, interesada en defender sus privilegios y en garantizar el inmovilismo, concebía a las tradiciones (en este caso las tradiciones de lucha de los trabajadores y el pueblo argentino) como algo estático, como “una momia”, petrificando las imágenes míticas del peronismo. A la “razón burocrática” le era más funcional una Eva pura-primera-dama que la Eva que había puesto su rebeldía al

servicio de la transformación social. La Eva que en forma de reivindicaciones plebeyas e irrespetuosas entregó las armas para continuar la batalla aun sin su presencia, la Eva resignificada por la generación del setenta, les convenía aún menos. Cooke sabía que la construcción de un imaginario político propio exigía sentar las bases de un pasado combatiente, de "antecedentes peligrosos". Al asumir una herencia heterogénea (la experiencia histórica del período 1945-1955) se dedicó sistemáticamente a rescatar la porción más herética y todos los elementos del contradiscurso peronista con el objetivo de canalizarlos a la acción, intentando trastocar la conciencia real en conciencia posible. Cooke reconocía lo feble de la herencia peronista, herencia que no se manifestó en forma de corpus ideológico homogéneo, sino a través de imágenes, casi siempre "míticas", pero cargadas de profundos y revolucionarios contenidos. Reemplazando las imágenes y los discursos oficializados por conceptos e ideas, Cooke re-significa la simbología peronista y le da nuevas proyecciones. La "lealtad" se convierte en lucha de clases, el peronismo en una experiencia a superar dialécticamente, integrando sus elementos más cuestionadores y progresistas en una síntesis radicalmente nueva.

NOTAS CAPÍTULO 6

1. Mariátegui, José Carlos, "El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy", Biblioteca Amauta, Lima, 1959, pp. 22.

2. 3. Idem, pp. 18. Mariátegui, José Carlos, "Ideología y política", Biblioteca Amauta, Lima, 1979, pp. 250.

4. Lipp, Salomon, "Mariátegui y la Teología de la Liberación" (Conferencia sustentada en el Simposio Internacional de Lima, el 15 de junio de 1994), en: Boletín informativo del Centenario de J. C. M., N° 12, Año II, Lima, 16 de septiembre de 1994, pp. 5.

5. Mariátegui. José Carlos, "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana", Serie Popular Era, México, 1979, pp. 48.

6. 7. Idem, pp. 328. Gramsci, Antonio, "Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno", Ediciones Nueva Visión, Bs. As., 1972.

8. Aricó, José (Selección y Prólogo), "Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano", Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1980, pp. L.

9. Galeano, Eduardo, "Ser como ellos y otros artículos", Catálogos, Buenos Aires, 1994, pp. 7-8.

10. Mao Tse Tung, "Obras escogidas", Tomo I, Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1968, pp. 363-364.

11. 12. 13. 14. i 5. 16. Cooke, John William, "La lucha por la liberación nacional", Gránica Editor, Buenos Aires, 1973, pp. 30. Idem, pp. 40. Mariátegui, José Carlos, "El alma...", ob. cit., pp. 28. Cooke, John William, "Apuntes para la militancia", Schapire Editor, Colección Mira, Buenos Aires, 1973, pp. 97. Cooke, John William, "La lucha...", ob. cit., pp. 93. Idem, pp. 93

17. Cooke, John William, "Apuntes...", ob. cit., pp. 107.

Capítulo 7

LA CREATIVIDAD, UNA TRADICIÓN LATINOAMERICANA

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

José Carlos Mariátegui

[\(volver al índice\)](#)

Creemos que existe una identidad latinoamericana (aunque no una precisa conciencia de ella) que excede lo geográfico, lo cultural, lo lingüístico y lo religioso. Una identidad que se forjó a lo largo de 500 años de luchas contra la opresión, ora del colonialismo, ora del imperialismo. Es una identidad fundada en el dolor, la miseria y la muerte pero también en el anhelo de un futuro diferente, es también una identidad de la esperanza. Las identidades suelen fundarse en tradiciones. Eduardo Galeano nos dice que la comunidad es la más americana de las tradiciones. Estamos de acuerdo con él, pero agregaríamos otra: la creatividad. Zinóviev veía en José Carlos Mariátegui a un creador auténtico, pero el reconocimiento de esta aptitud le servía para afirmar contundentemente: ¡¡No parece americano; él no plagia, no copia, no repite como un loro lo que dicen los europeos. Lo que crea es bien propio!! Zinoviev utilizaba un tono despectivo pero tenía algo de razón. La originalidad, la capacidad de crear, la osadía de pensar con la propia cabeza, no eran los elementos que caracterizaban a los intelectuales y a los dirigentes políticos de la izquierda latinoamericana. Habría que cuestionar la condición de latinoamericanos (¿sólo por razones

de estricta geografía?) y de izquierdistas (¿sólo desde lo declamatorio?) de quienes se mostraron incapaces de subvertir las condiciones normales de existencia, de quienes rehusaron enfrentar los dilemas complejos ante los cuales los colocaron los procesos reales, de quienes no lograron apartarse de los paradigmas europeocéntricos: Korn, Juan B. Justo, Palacios, Ingenieros, Ponce, Codovilla, etc. para citar sólo a los argentinos, tradicionalmente susceptibles a las obras creadoras y colectivas. Los temas mariáteguianos no tienen lugar en el campo teórico de este tipo de socialismo. Tomemos el caso del indio como ejemplo: Mariátegui concebía a la nación como un proyecto y no como un dato de la realidad, la nación estaba en formación. El sujeto de la nación y el sujeto de la peruanidad para Mariátegui era el indio, el problema primario, el problema de la mayoría, era el problema de la propiedad de la tierra. La presencia indígena en la obra del Amauta es real y concreta, el indio no aparece como dato estadístico, la problemática indígena no se presenta bajo la forma de construcción ideal al servicio de diferentes concepciones político-ideológicas. Aparece como experiencia histórica concreta. El indio para Mariátegui no es objeto de experimentos filantrópicos, no constituye una masa condenada a sobrevivir amorfa y estática. Para Juan B. Justo el indígena constituía una "rémora" contra el progreso y – en la medida en que fuera imposible asimilarlos a la Civilización Occidental – merecía el exterminio, Juan B. Justo planteaba "la solución final para las tribus salvajes". El diálogo entre el método de las ciencias naturales y la dialéctica a veces se torna difícil. El pensamiento de Mariátegui es simplemente la expresión socialista y marxista de una vieja tradición indoamericana.

El "ni calco ni copia, creación heroica" de Mariátegui, viene a completar el "inventamos o erramos" y el "imiten la originalidad" de Don Simón Rodríguez y el "crear es la palabra de pase de nuestra generación" de José Martí; también es un antecedente del "observar, aprender y pensar, no copiar a nadie y después empezar a caminar" de Ernesto Che Guevara. Mariátegui también está emparentado con el Lenin del "Qué hacer" en una filosofía dinámica de la conciencia creadora; en una concepción de la política como creación, a partir de la necesidad (de toda política revolucionaria) de "invención" de sus condiciones de producción. Mariátegui sostenía que el socialismo tenía un sentido heroico y creador y que la revolución era la obra creadora colectiva por excelencia: "una revolución continúa la tradición de un pueblo, en el sentido de que es una energía creadora de cosas e ideales que incorpora definitivamente a esa tradición enriqueciéndola y acrecentándola. Pero la revolución trae siempre un orden nuevo, que habría sido imposible ayer. La revolución se hace con materiales históricos; pero, como diseño y como función, corresponde a necesidades y

propósitos nuevos”. El *pathos* revolucionario se caracteriza por su fuerza creatriz y le son ajenos todos los determinismos. Para Mariátegui lo fantástico y lo real se modifican recíprocamente y la fantasía (lo imaginario) cuando logra forzar el advenimiento de lo real, cuando prevé y anticipa, se convierte en una fuerza creadora y por lo tanto necesaria. La concepción de la creación del Amauta se asemeja a la fórmula del *Verum ipsum factum* de Giambattista Vico. Esta fórmula expresa el principio que sostiene que el hombre sólo conoce lo que él mismo ha hecho, conocer una cosa, para Vico, significa conocer su génesis. Verdad y creación son intercambiables. El hombre, al hacer la revolución, crea métodos contra la miseria y la opresión, al crear, toma autoconciencia de su poder y su dignidad, finalmente vence a la alienación.

Una concepción historicista de la teoría hacía que Mariátegui concibiera a la imaginación como resultado de la historia. La imaginación creadora, resultado de una tradición, descubre la realidad. La apuesta a la imaginación importa una crítica al racionalismo objetivista. Los métodos racionales resultan insuficientes para abarcar una realidad social, compleja, rica y heterogénea. Pero la imaginación no sólo debe servir para aprehender la realidad, debe servir fundamentalmente, desde una perspectiva marxista, para transformarla. Mariátegui reconoce que, después de la independencia, los orientadores de la cultura latinoamericana (vervigratia: Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento, etc.) fueron europeizantes. Al igual que el literato dominicano Pedro Henríquez Ureña los reivindica por su función “negativa”. La “energía negativa” sería el factor primario de la creación. La función “positiva” en el hecho creativo les correspondería a hombres como Rodríguez, Martí, Mariátegui, el Che, etc. Dentro de esta tradición podemos detectar un antecedente que marca una continuidad y una identificación alrededor de la actitud creativa. Siguiendo a Edgar Montiel podemos afirmar que en lo esencial el pensamiento y la obra de José Carlos Mariátegui retoma el sentido, la intención y – salvando las distancias – el método y los objetivos de lo que constituye la primera aproximación “moderna” y “mestiza” a la historia del Perú. Estamos hablando de “Los comentarios reales” del Inca Garcilaso de la Vega, nacido en el Cuzco el 12 de abril de 1539, hijo mestizo de un capitán español y de la Palla (princesa incaica) Chimpu Ocllo. Menéndez y Pelayo dijo que los “Comentarios reales” eran el libro “más genuinamente americano que en tiempo alguno se ha escrito”. Mariátegui decía que con Garcilaso se iniciaba la literatura peruana: “La literatura de los españoles de la colonia no es peruana. Es española. Hay, sin duda, excepciones. Garcilaso de la Vega es una de ellas. En éste el sentido indígena está en la sangre. Está en una vida que respira aun el hálito del

imperio. Y Garcilaso es una de las cumbres de nuestra historia". La primera parte de los "Comentarios..." aparecen en 1608 y la segunda, después de la muerte del Inca, en 1614, ambas en España. Aurelio Miró Quesada, reflexionando sobre el "peruanismo" del Inca Garcilaso afirmaba que el mismo "no es restringido ni excluyente, sino de integración y fusión. El mestizo cuzqueño sabía perfectamente que a mediados del siglo XVI ya no se podía revivir el Tahuantinsuyu, porque los conquistadores españoles habían arrojado una semilla de la que estaban brotando nuevos frutos en los campos de América (...) y sabía también que, a pesar de todas las leyes españolas y más allá de los actos forzados o de las imitaciones voluntarias, tampoco se podía implantar una nueva Castilla, sino, había surgido algo distinto que, simbólicamente, no tenía un nombre castellano ni quechua, sino que se llamaba con un vocablo espontáneo y criollo: el Perú. Extendiéndolo a América, así había que entender la singularidad del mundo americano al que con la base del Inca Garcilaso "con razón llaman nuevo mundo, porque lo es en toda cosa". En los tiempos de la colonia la lectura de los "Comentarios reales" se consideraba "peligrosa", "El logos cumplía así su función: despertar conciencias, alentar rebeldías, conquistar el mestizaje en el poder económico y político como ya se había logrado en las sangres". Además, como sostiene Edgar Montiel, en los "Comentarios reales" subyacía la idea de nación, se perfilaba el discurso de la identidad fruto del mestizaje y la pregunta por el ser nacional, por los orígenes, pero sobre todo por el destino. Los "Comentarios reales" constituyen una obra clave en la historia del pensamiento latinoamericano y, tal vez, compongan su partida de nacimiento. Garcilaso y Mariátegui se identifican en el intento por aprehender una realidad para incidir en ella, por aclarar la historia, ambos quieren independizar las palabras de los demiurgos. El Inca y el Amauta se encuentran básicamente en una actitud creadora.

Notas Capítulo 7

Mariátegui, José Carlos, "Temas de nuestra América", Biblioteca Amauta, Lima, pp. 93.

2. El título original de los Comentarios tenía un carácter didáctico y era el siguiente: "Primera parte de los Comentarios Reales, que tratan el origen de los Incas, Reyes que fueron del Perú, de su idolatría, leyes y gobierno en paz y en guerra, de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel Imperio y su República antes que los españoles

pasaran por él. Escritos por el Inca Garcilaso de La Vega, natural del Cuzco y Capitán de su Majestad". Garcilaso de la Vega, "Comentarios reales de los Incas", Tomo I, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1976, Prólogo, Edición y Cronología: Aurelio Miro Quesada.

3. Mariátegui, José Carlos, "La novela y la vida - Siegfried y el Profesor Canella" (el volumen contiene además dos fascículos inéditos: "Ensayos sintéticos" y "Reportajes y encuestas", Biblioteca Amauta, Lima, 1985, pp. 149.

4 Miro Quesada, Aurelio, "Prólogo", en: Inca Garcilaso de la Vega, Comentarios Reales de los Incas, Tomo I, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1976, pp. XLL

5. Montiel, Edgar, "Construir la Nación. El Inca Garcilaso y el Amauta Mariátegui como intérpretes de la realidad" (Conferencia sustentada en el Simposio Internacional de Lima, el 14 de junio de 1994), en: Boletín Informativo del Centenario de José Carlos Mariátegui, N' 12, año II, Lima, 16 de septiembre de 1994.

Capítulo 8

MARIÁTEGUI Y LA POLÍTICA

"La política es hoy la única actividad creadora. Es la realización de un inmenso ideal humano. La política se ennoblece, se eleva cuando es revolucionaria..."

José Carlos Mariátegui

[\(volver al índice\)](#)

Constatamos la existencia de un problema que en términos de Rosanvallón puede describirse como crisis o ausencia de las representaciones de futuro. ¿Hay algún sector social o político en América Latina que en la actualidad aspire a detentar la "propiedad" del futuro? ¿Puede haber política sin representaciones de futuro? Nosotros creemos que no. La crisis política actual, sobre todo en lo que a las izquierdas se refiere, se relaciona con este concepto de crisis o ausencia de las representaciones de futuro. La incapacidad de imaginar-soñar un futuro diferente ha conducido a la resignación y al fracaso y, ante la crisis de las concepciones fundamentalistas y dogmáticas, el posibilismo de izquierda se nos presenta como la opción falsa. Como J. F. Lyatard, la izquierda parece convencida de que política y creación constituyen una díada inequivalente y de que esta última corresponde a la teología o a la estética romántica.' Es precisamente esta situación la que confiere singular vigencia a la propuesta política de José Carlos Mariátegui.

La lectura del marxismo de Mariátegui está hecha en clave de lo posible, pero las direcciones siempre son trazadas de acuerdo a lo real: "El Partido Socialista adopta su praxis a las circunstancias concretas del país; pero obedece a una amplia visión de clase y las mismas circunstancias nacionales están subordinadas al ritmo de la historia mundial". Mariátegui nos propone un realismo político revolucionario que consiste en aprehender con precisión las condiciones objetivas y en utilizar los medios que cada situación particular nos

ofrece, se trata del "sentido realista de la historia" que le exigía a los trabajadores peruanos enrolados en la Confederación General de Trabajadores del Perú que él mismo creara. Como sostiene Aníbal Quijano: "...su primera y más perdurable lección: *conocer y transformar la realidad desde dentro de ella misma...*" (itálicas nuestras). Este "pragmatismo revolucionario" aparece claramente en pasajes sobre la cuestión indígena: a) "El problema no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo" ⁴; b) "¿Sería posible que nosotros dejáramos de reconocer el rol que los factores raciales indios han de representar la próxima etapa revolucionaria de América Latina?"; c) "La lucha de clases (...) reviste indudablemente características especiales cuando la inmensa mayoría de los explotados está constituida por una raza, y los explotadores pertenecen casi exclusivamente a otra". Como en el Marx de "La sagrada familia" (1844), la historia no utiliza al hombre como un medio para sus propios fines. La historia aparece como praxis y realización humana. Ahora bien, Marx también agregaba en "El XVIII Brumario de Luis Napoleón Bonaparte" (1852) que esta historia hecha por los hombres no respondía a su libre iniciativa y que el hombre no podía elegir las circunstancias y los escenarios. Engels, en una carta a H. Starkenburg del 25-1- 1894, sostenía que el verdadero problema residía en que si bien los hombres hacían la historia, no la hacían – hasta ese momento – de acuerdo a una voluntad colectiva o a un plan preconcebido. Las circunstancias (condiciones objetivas) no son concebidas por Mariátegui como externas a los hombres y a la historia. No aparecen idealizadas. Las condiciones objetivas se relacionan con una objetividad histórica, no abstracta. Cuando Marx hablaba de procesos independientes (independientes de la voluntad de los hombres) se refería a una independencia en términos relativos, no en términos absolutos. Para Mariátegui este culto a la objetividad abstracta derivó en economicismo y en un determinismo que negó el papel consciente de los sujetos en la historia. El movimiento histórico para Mariátegui no respondía entonces al simple desarrollo de las fuerzas productivas (en tendidas como las causas de las causas). La política, que en términos de Plejanov sería una causa particular determinada por la causa general, cobra en Mariátegui cierta autonomía, se convierte en el plan organizador de la voluntad colectiva que reclamaba Engels para que los hombres hicieran la historia conscientemente. Como vimos, la perspectiva de Mariátegui se proyecta desde el futuro y abarca el presente y el pasado. La política, la política revolucionaria, "única actividad creadora", supone la creación de sus propias condiciones de aplicación. Ahora bien, el futuro, la meta, el objetivo final de la lucha política, no tiene para Mariátegui un fatal poder de atracción que inevitablemente succiona a los

sujetos del cambio, obviando los trayectos, la voluntad, la conciencia y la creatividad de las masas. El socialismo es la meta, pero implica un camino "intelectual, sentimental y práctico". El objetivo final no tiene ninguna relación con esencias. No existen para Mariátegui actores sociales immaculados al modo de algunos trotskistas. Al objetivo final se arriba tras un desarrollo dialéctico entre el ideal abstracto de la vanguardia política y el movimiento de la realidad social. Mariátegui supo sortear la infructuosa convocatoria a la "potencialidad íntima" de ciertos actores sociales, potencialidad "pura" de un sujeto que se concibe como no escindido e inerte. La acción política para Mariátegui no estaba determinada por las condiciones económicas. La política era para él praxis humana, acción tendiente al cambio radical y, si la realidad era resultado de esa praxis, lo económico necesariamente aparece subsumido en lo político: "La emancipación de la economía del país es posible únicamente por la acción de las masas proletarias, solidarias con la lucha antiimperialista mundial. Sólo la acción proletaria puede estimular primero y realizar después las tareas de la revolución democrático-burguesa que el régimen burgués es incompetente para desarrollar y cumplir". Pero la política revolucionaria sólo en parte constituye un dato de la realidad social y la historia de los pueblos. Las políticas revolucionarias siempre requieren una cuota de voluntad y de creatividad que admiten existencias y desenvolvimientos a posteriori con el compromiso militante de darles consistencia y guiar los desarrollos. La política, de este modo, marchaba a una sistemática absorción de lo marginal, hacia una actitud que pensaba lo que estaba en acto pero no tenía discurso. Mariátegui conceptualizaba hechos, acontecimientos, presencias, no conceptos y/o teorías. Tomaba la presencia sin la palabra. Esta actitud le sirvió (como le sirvió al argentino Rodolfo Puiggrós) para distinguir las diferentes formas que podía asumir el nacionalismo: "El nacionalismo de las naciones europeas (...) se propone fines imperialistas. Es reaccionario y anti-socialista. Pero el nacionalismo de los pueblos coloniales – sí, coloniales económicamente, aunque se vanaglorien de su autonomía política – tiene un origen y un impulso totalmente diversos. En estos pueblos el nacionalismo es revolucionario y, por ende, concluye con el socialismo. En estos pueblos la idea de la nación no ha cumplido aun su trayectoria ni ha agotado su misión histórica..."

Para Mariátegui la revolución no constituía un acto único, realizado con métodos exclusivos. No se detectan prejuicios en relación a los métodos de lucha contra el sistema. Su posición al respecto será siempre relativizada y nunca una profesión de fe. Su lucidez no le permitía desechar las formas alternativas. El concebía a la lucha contra el sistema capitalista como una lucha global, integral, en la que todas las instancias podían contribuir

con el debilitamiento del sistema, aun aquéllas con las que el sistema tendía a identificarse (vervigratia: el Parlamento). Para el Amauta estaba claro que no se podían ni se debían desaprovechar los distintos ámbitos de combate, en función de la inexistencia de una estrategia infalible para el triunfo de las fuerzas revolucionarias. Mariátegui – a pesar de relacionar las conquistas democráticas con la lucha de clases – jamás llegó a concebir a la democracia parlamentaria como una de las posibles vías hacia el socialismo. Para él, las luchas por una sociedad igualitaria, no debían subsumirse en un proceso de ampliación y extensión constante de la democracia burguesa (esencializada, entendida como un fin en sí misma). Las luchas por el socialismo en un contexto democrático (siempre más favorable que otros) deben estar inmersas en un proceso de autoorganización y creciente autonomía por parte de los trabajadores y el pueblo.

NOTAS CAPÍTULO 8

1. Entrevista a J. F. Lyotard: Revista Quimera N° 42, Barcelona, 1986, en: Revista Espacios, Facultad de Filosofía y Letras/UBA, N° 4-5, Noviembre- Diciembre de 1986, pp. 35-39.

2. Mariátegui, José Carlos, "Política e ideología", Biblioteca Amauta, Lima 1979, pp. 159.

3. Quijano, Aníbal, "Introducción a Mariátegui", Ediciones Era, México. 1982, pp. 115.

4. Mariátegui, José Carlos, Ob. cit., pp. 45. 5. Idem, pp. 49. 6. Idem, pp. 61. 7. Idem, pps. 160-161. 8. Idem, pp. 221.

MIGUEL MAZZEO, militante popular e historiador. Coordina Talleres de Formación Ideológica del Movimiento de Trabajadores Desocupados de zona sur.

[\(volver al índice\)](#)