



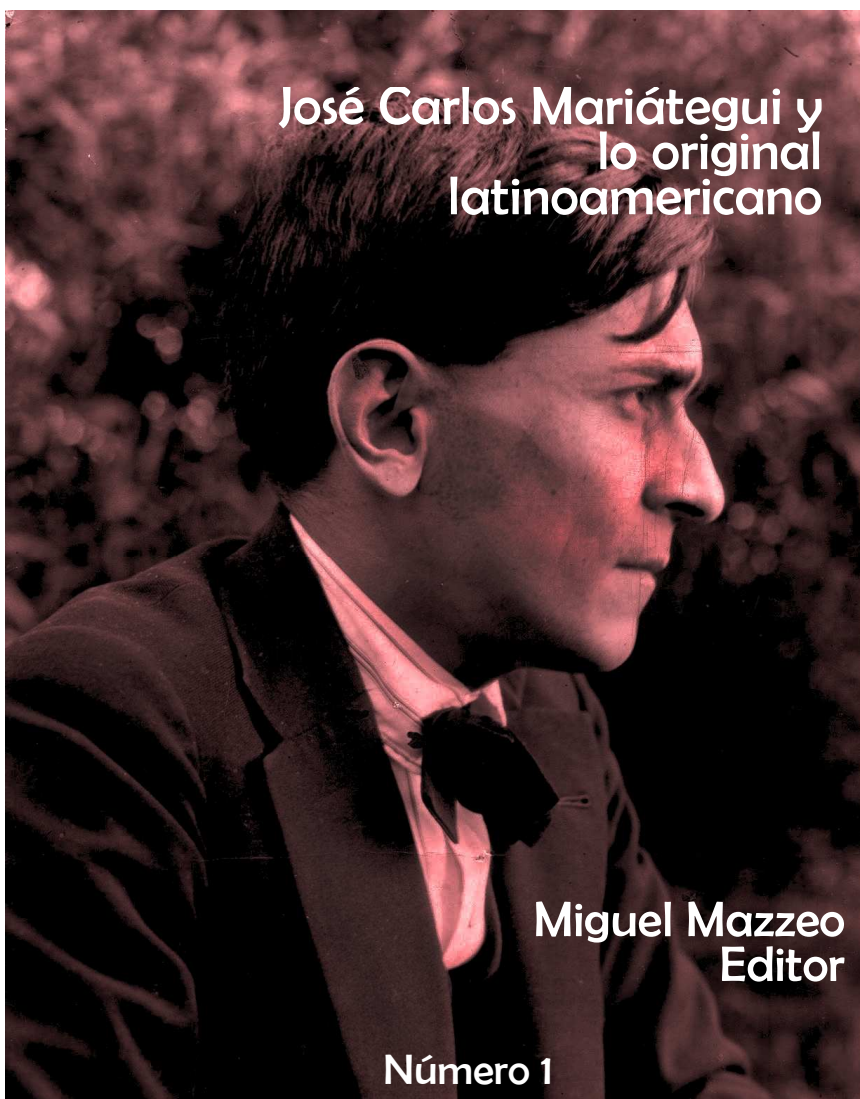
Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Ciencias Sociales



Instituto de Estudios de  
América Latina y el Caribe



## Cuadernos de Pensamiento Crítico Latinoamericano



José Carlos Mariátegui y  
lo original  
latinoamericano

Miguel Mazzeo  
Editor

Número 1

Primavera 2014



## **Autoridades de la Facultad de Ciencias Sociales**

### **Decano**

Lic. Glenn Postolski

### **Vicedecana**

Dra. Patricia Funes

### **Secretaría Académica**

Dra. Ana Arias

### **Secretaría de Estudios Avanzados**

Dra. Mercedes Di Virgilio

### **Secretaría de Gestión Institucional**

Lic. Gustavo Bulla

### **Secretaría de Cultura y Extensión**

Lic. Stella Maris Escobar

### **Secretaría de Hacienda**

Lic. Horacio Rovelli

### **Secretaría de Proyección Institucional**

Lic. Pablo Hernández

### **Instituto de Investigaciones Gino Germani**

Directora: Dra. Carolina Mera

### **Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe**

Directora: Dra. Mabel Thwaites Rey

### **Biblioteca Norberto Rodríguez Bustamante**

Director: Daniel Comande



## **Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe**

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires  
Marcelo T. de Alvear 2230, C1122AAJ Ciudad Autónoma de Buenos Aires,  
Argentina

[www.iealc.sociales.uba.ar](http://www.iealc.sociales.uba.ar) – [iealc@sociales.uba.ar](mailto:iealc@sociales.uba.ar)

**Directora:** Mabel Thwaites Rey

**Comité Académico:** Mabel Thwaites Rey, Emilio Taddei, Eduardo Grüner, Waldo Ansaldi (miembros titulares por el claustro Investigadores), Atilio Boron, Diego Raus, Hugo Calello, Néstor Kohan (miembros suplentes por el claustro de Investigadores). Inés Nercesian, Ariel Goldstein, Laura Rosenberg (miembros titulares por el claustro de Investigadores en formación), Amílcar Salas Oroño, Lorena Soler, Diego Giller (miembros suplentes por el claustro de Investigadores en formación).

**Asistentes de la Dirección Académica:** Silvia Demirdjian, Ruth Felder y Lucila de Marinis.

**Edición técnica:** Ruth Felder

## Índice

<i>Acerca de los Cuadernos de Pensamiento Crítico Latinoamericano</i>	4
<i>El socialismo indígena de Mariátegui</i>	
Afonso Mancuso Mesquita y Silvia Beatriz Adoue	6
<i>José Carlos Mariátegui e o Comintern</i>	
Luiz Bernardo Pericás	18
<i>Revolução Alemã, mística revolucionária e marxismo “aberto”: Mariátegui leitor de Rosa Luxemburgo</i>	
Deni Ireneu Alfaro Rubbo	36
<i>El marxismo hediondo. Notas para un estudio comparativo entre José Carlos Mariátegui y Rodolfo Kusch</i>	
Miguel Mazzeo	53
<i>José Carlos Mariátegui ¿pensador decolonial? Marxismo, saber y política para el Socialismo del Siglo XXI</i>	
Noelia Figueroa	73
<i>Acerca de los autores</i>	96

# Acerca de los Cuadernos de Pensamiento Crítico Latinoamericano

Los *Cuadernos de Pensamiento Crítico Latinoamericano* son una iniciativa del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe de la Universidad de Buenos Aires, encaminada a recuperar figuras significativas del pensamiento crítico que han influido de modo sustantivo en la reflexión sobre los dilemas latinoamericanos. Nuestro propósito va más allá de reponer polémicas pasadas que consideramos históricamente relevantes: está animado por la convicción de que es posible hilar y componer una rica tradición de querellas, debates y contribuciones que conserva una profunda actualidad.

Es indudable que la región se encuentra en un momento de intensos cambios económicos, políticos y sociales y, con ellos, de revisita a viejos interrogantes, acaso en la búsqueda de nuevas y originales respuestas para los problemas que han aquejado históricamente al continente. La recuperación del pensamiento crítico latinoamericano tiene, en tal sentido, el propósito de enlazar los dilemas políticos del presente con los modos más creativos de pensar América Latina que se han producido y que, como tales, constituyen un acervo invaluable. Y guarda, en el sentido antes dicho, la secreta convicción de que tanto las expectativas que auspicia el presente político latinoamericano como aquellos pensamientos que aquí recuperamos, no son solamente nuestros sino de todos los que, en cualquier lugar, persisten en la crítica como arma modeladora del horizonte teórico y político.

Con los *Cuadernos de Pensamiento Crítico Latinoamericano* buscamos, en un mismo movimiento, reivindicar la productividad del pensamiento de la región y mostrar que éste cobija una variada y compleja cantidad de matices provechosos para reflexionar sobre las problemáticas propias de América Latina, pero que también son universales. De ahí la importancia de darle cabida, también, a los aportes de los pensadores cuyos aportes han inspirado debates en América Latina y han resultado relevantes para comprender más acabadamente nuestros dilemas

locales y regionales, más allá de su lugar de procedencia. Porque lejos de estar animada por el propósito exclusivo de buscar soluciones locales para problemas locales, la mirada latinamericanista que reivindicamos se nutre de la comprensión de la condición subalterna a la que el continente todo fue sometido sin renunciar a su inscripción en los dilemas de carácter universal. De modo que las figuras que iremos recuperando han legado aportes que resultan productivos para desentrañar los rasgos más significativos de nuestras realidades latinoamericanas y los de aquéllas que se sitúan más allá de sus fronteras.

Mabel Thwaites Rey

Directora

# El socialismo indígena de Mariátegui

**Afonso Mancuso Mesquita y Silvia Beatriz Adoue**

*Lo que afirmo, por mi cuenta, es que de la confluencia o aleación de “indigenismo” y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse.*

**José Carlos Mariátegui**

Si el viaje de los intelectuales latinoamericanos a Europa, para beber en las “fuentes de la cultura universal”, produjo mucho más que un cortocircuito en el contexto de la Primera Guerra Mundial y a lo largo de la década del 20 del siglo pasado, el viaje de Mariátegui fue inmensamente productivo para el marxismo. Dentro del gesto de las vanguardias europeas y latinoamericanas, la obra de Mariátegui es fuente inagotable y renace con gran vigor en nuestro tiempo. La diferencia de la experiencia de José Carlos Mariátegui y la de otros intelectuales vanguardistas, tal vez deba ser acreditada al rico proceso de masas en Perú que precedió y sucedió al viaje del autor y militante.

Los hijos de las élites latinoamericanas, desde la segunda mitad del siglo XIX, cumplían el rito iniciático del aprendizaje en Europa. Concluidas las guerras por la independencia y las guerras civiles que las sucedieron, se consolidaron nuevas alianzas entre los sectores propietarios criollos y el mercado mundial. Esas independencias rengas, con un par de honrosas excepciones, que después fueron “puestas en la línea”, no cumplieron la promesa de tierra y libertad para los pueblos de Nuestra América. Aun cuando los habitantes obtenían el estatuto jurídico de ciudadanos, la separación de los productores de los medios de producción, especialmente de la tierra, tornó esa ciudadanía más fuente de desamparo que de derechos. Los Estados que se consolidaron

sobre esas alianzas entre pocos, lamentaban la “barbarie” del pueblo. Pueblo éste que dio su sangre en las guerras y que producía las riquezas. El ideologema que oponía “civilización y barbarie” era una variación de la oposición entre Europa y América, entre el puerto que organizaba la vida de las ciudades en el litoral y el mundo rural del interior, de donde partía la “procesión de los milagros” que patrocinaron el progreso capitalista en el Viejo Mundo.

La gran crisis mundial de 1914 y la gran guerra fueron la culminación de la aceleración del crecimiento económico propiciado por las colonias y la explotación postcolonial de las nuevas naciones. Nuevos territorios eran incorporados a la sangría durante la segunda mitad del siglo XIX. En Perú, comunidades intocadas desde la conquista, o que conseguían mantener algún vínculo con el lugar de origen presentaron resistencia a las nuevas formas de explotación que las expulsaban de sus tierras ancestrales. En el período colonial, la última gran rebelión indígena ocurrió en 1760, y como consecuencia de las modificaciones en el status de los pueblos incaicos operadas por el pasaje de la corona de la casa de los Austrias a la de los Borbones. Una nueva ola de explotación, primero de ganado lanar, después de minerales, provocó una serie de sublevaciones indígenas desde la de Huaráz, en 1885, hasta bien entrado el siglo XX.

Así, la Primera Guerra Mundial y tales rebeliones fueron resultado de un mismo proceso mundial de aceleración de la acumulación del capital. Los intelectuales latinoamericanos de visita a Europa testimoniaron la guerra imperialista y sus consecuencias. Aquellos que fueron al Viejo Mundo a procura de valores civilizatorios, se depararon con el “malestar” que la civilización capitalista había provocado. Y los intelectuales de ese Viejo Mundo compartieron con sus colegas latinoamericanos la decepción que sentían con la racionalidad y la democracia burguesas. Decepción ésta que se expresó, en el campo de la vida espiritual, en una concepción “heroica” de la vida, según la cual sólo un gesto de la voluntad, y no el gesto automático del progreso tecnológico, del trabajo alienado, podría conjurar la catástrofe. En el quehacer artístico, ese gesto dio origen a las vanguardias. En la acción política, dio origen a la revolución por un lado, al fascismo por otro. El desencanto con la civilización capitalista tomó las

formas de valorización del mundo primitivo, o de un nuevo tipo de romanticismo, que procuraba en el pasado el punto de inflexión que había conducido a la catástrofe de la guerra imperialista. De manera brutal, el progreso científico y tecnológico, pensado en principio como base material para el progreso espiritual, se había separado de los objetivos de sus productores y fue puesto a servicio de los intereses del capital. Lo que, en ese momento, era colocarlos al servicio de la destrucción en gran escala. El trabajo intelectual, quedó claro, también podía ser trabajo alienado. La mirada se volvía para las formaciones sociales que habían sido menos alteradas por el progreso capitalista.

Muchos intelectuales de la periferia del capitalismo retornaban a sus países de origen. “Lo que nosotros matamos aquí aún está vivo en América, en África”, parecían decir muchos pensadores europeos. La negritud, el indigenismo, el criollismo corresponden a ese gesto, diferentemente del negrismo, el indianismo y la gauchesca del siglo XIX. Aunque unos y otros sean discursos formulados por sectores de las elites intelectuales sobre el mismo referente no letrado: el negro, el indio, el mestizo.

La producción artística que toma como referencial el mundo indígena, lo hace desde una posición contradictoria, como es contradictoria la posición del intelectual en los países periféricos. Pero hay una diferencia entre el indianismo del siglo XIX y el indigenismo del siglo XX. Y esa postura diferente se alimenta del poder de atracción de los levantes indígenas que llevaban casi medio siglo. Al respecto, José Carlos Mariátegui (2010, 328) dice:

No se puede equiparar, en fin, la actual corriente indigenista a la vieja corriente colonialista. El colonialismo, reflejo del sentimiento de la casta feudal, se entretenía en la idealización nostálgica del pasado. El indigenismo en cambio tiene raíces vivas en el presente. Extrae su inspiración de la protesta de millones de hombres.

Lo que el indigenismo tiene en común con el indianismo es su naturaleza heterogénea: “mestiza”. Tanto en la tensión entre producción intelectual y su referente, como en la propia heterogeneidad del contexto de producción, que



es característica del capitalismo en la periferia. Pero, al contrario del indianismo, el indigenismo no tiene nada de regresivo.

El indigenismo tal como lo pensaba y vivía Mariátegui no era una intención en dirección al pasado precolombino.

Está, pues, esclarecido que de la civilización incaica, más que lo que ha muerto nos preocupa lo que ha quedado. El problema de nuestro tiempo no está en saber cómo *ha sido* el Perú. Está, más bien, en saber cómo es el Perú. El pasado nos interesa en la medida en que puede servirnos para explicarnos el presente. Las generaciones constructivas sienten el pasado como una raíz, como una causa. Jamás lo sienten como un programa (Mariátegui 2010, 328).

Pero el indigenismo de Mariátegui era la manera como él entendía la lucha socialista en Perú. Y aquí comienza a revelarse la naturaleza de su contribución original.

Lo que afirmo, por mi cuenta, es que de la confluencia o aleación de “indigenismo” y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas –la clase trabajadoras- son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano –ni siquiera sería socialismo- si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas. En esta actitud no se esconde nada de oportunismo. Ni se descubre nada de artificio, si se reflexiona dos minutos en lo que es socialismo. Esta actitud no es postiza, ni fingida, ni astuta. No es más que socialista (Mariátegui 1988, 217).

Muchos intelectuales contemporáneos de Mariátegui suscribieron una nueva mirada hacia el pasado autóctono, en detrimento del modelo europeo. Se destacan Haya de La Torre y los apristas<sup>1</sup>. Sus análisis, sin embargo, exaltaban exclusivamente el elemento autóctono, no tomando en consideración todas las alternativas que venían de Europa, inclusive el socialismo marxista. Haya de la Torre, por ejemplo, decía que el marxismo no podría servir de instrumento para la comprensión de la realidad latinoamericana por ser una teoría importada (Dulcich 2011). El indigenismo no marxista puede ser

---

<sup>1</sup> APRA: Alianza Popular Revolucionaria Americana.

comprendido como aquél que consideraba sólo los particularismos locales y culturales indígenas en la búsqueda por la superación del orden imperialista.

Mariátegui muestra su competencia como intelectual marxista por la capacidad de pensar el presente simultáneamente con las tareas revolucionarias. Esta manera de ver la lucha socialista y reconocerla en la lucha de los indígenas partía, en gran medida, del intento de comprender cómo era la configuración particular del proletariado del país. El proletariado peruano, inclusive el trabajador industrial o de servicios, que era de conformación reciente, tenía un gran componente de origen campesino/indígena. Y mantenía lazos estrechos con su territorio y su comunidad, que era su retaguardia en caso de desempleo. Para ampliar aun más nuestra percepción, Mariátegui (2006, 185) nos recuerda que “el problema de los indios es el problema de cuatro millones de peruanos. Es el problema de tres cuartas partes de la población de Perú. Es el problema de la mayoría”. Esa percepción de Mariátegui de que las clases trabajadoras en Perú eran básicamente indígenas tendrá profundas consecuencias en su concepción del socialismo en Perú y de la tarea revolucionaria, como veremos.

Él también acentuaba la necesidad de pensar cuáles eran los instrumentos de trabajo fundamentales de los cuales el proletariado había sido expropiado: *la tierra*.

El problema indígena se identifica con el problema de la tierra. La ignorancia, el atraso y la miseria de los indígenas no son, repetimos, otra cosa que la consecuencia de su servidumbre. El latifundio feudal mantiene la explotación y la dominación absolutas de las masas indígenas por la clase propietaria. La lucha de los indios contra los “gamonales” ha estibado invariablemente en la defensa de sus tierras contra la absorción y el despojo. Existe, por tanto, una instintiva y profunda reivindicación indígena: la reivindicación por la tierra. Dar un carácter organizado, sistemático, definitivo, a esta reivindicación, es la tarea que tenemos el deber de realizar activamente (Mariátegui 1988, 42).

El vínculo de los pueblos indígenas y sus herederos con la tierra es histórica y fuertemente arraigada en sus tradiciones. Esa característica no pasa desapercibida a los ojos de Mariátegui. Él observa en ella la principal vía para la comprensión del problema indígena. “La tierra siempre fue toda la alegría del

indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que 'la vida viene de la tierra' y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente" (Mariátegui 2010, 83). Además de ser la puerta de entrada al alma del indio, la tierra también era el eje de la disputa entre las clases peruanas. Se puede presentar el proceso de colonización como una sucesión de despojos de la tierra por parte de los colonizadores y sus herederos criollos. Cuando Mariátegui reivindica la cultura indígena, no lo hace separando cultura espiritual y material:

El problema indígena no admite ya la mistificación a que perpetuamente lo ha sometido una turba de abogados y literatos, consciente o inconscientemente mancomunados con los intereses de la casta latifundista. La miseria moral y material de la raza indígena aparece demasiado netamente como una simple consecuencia del régimen económico y social que sobre ella pesa desde hace siglos (Mariátegui 2010, 75).

La militancia, la formación intelectual marxista y la posición de clase de Mariátegui le permitieron concebir su realidad de forma original. Él no podía estar de acuerdo con los demás indigenistas latinoamericanos y tampoco con los marxistas encuadrados en la III Internacional, para los cuales el camino para la revolución socialista en América Latina no estaba abierto. En otros términos, para la III Internacional ya stalinizada, la revolución no podría estar madura en nuestro continente porque le faltaba una serie de condiciones imprescindibles al socialismo. Al pensar una alternativa para América latina "los socialistas peruanos y la Internacional optaron por caminos diferentes. Para la Internacional, se trataba, como ya registramos, de luchar por una revolución 'democrático burguesa'; para los peruanos la meta era, con absoluta claridad, una revolución socialista" (Flores Galindo s-d, 44). Esa revolución "democrático burguesa", etapa necesaria en el recorrido al socialismo, exigiría, por ejemplo, la conversión de la propiedad colectivizada de la tierra, marca de los *ayllus*, en propiedad privada<sup>2</sup>. Para el grupo de Mariátegui, mientras tanto, el camino era precisamente el contrario, como demostraremos. Distante de los indigenistas

---

<sup>2</sup> Tema sobre el cual Marx ya se había manifestado, como veremos en seguida.

del APRA y de los marxistas de la III Internacional, Mariátegui afirmó, prácticamente solo, que el socialismo latinoamericano debería ser original y que la respuesta para el problema del indio estaba, también, en una teoría de la acción política que él juzgaba universal (a pesar de su génesis europea), el marxismo, como ellos lo concebían. “[...] para ellos el marxismo no era una biblia, sino un instrumento de análisis, una especie de gramática una manera de interrogar a la realidad más que un conjunto de definiciones y preceptos”.<sup>3</sup>

El pensamiento de Mariátegui comprende la cuestión indígena y el socialismo, uno bajo la mirada del otro. El vínculo del proletariado del país con las formas comunales lo predisponían a un tipo de sociabilidad que sólo el socialismo permitiría que prosperase en el conjunto de la vida nacional. Y la tradición comunal era la prueba del arraigo de esa sociabilidad en las prácticas del proletariado peruano. El comunismo, por lo tanto, no era ajeno a las tradiciones populares de la nación. Al mismo tiempo, él veía sólo en el socialismo la salida posible para los problemas indígenas, ya que rechazaba toda forma de retorno al pasado y tampoco dejaba de vincular la cuestión de la tierra a la pulsión capitalista por la propiedad privada. Así, él percibe que las formas comunales profundamente arraigadas en la tradición indígena, principalmente la propiedad colectiva de la tierra, eran bases sólidas para el socialismo americano.

Ese tema ya fue objeto de reflexión del propio Marx. Su opinión está registrada en carta personal a la revolucionaria rusa Vera Zasulich. En ella, Marx reconoce que Rusia tenía una experiencia de propiedad colectiva de la tierra y que no había motivos para suponer que ella debiera ser convertida en propiedad privada –como ocurrió en el caso europeo– para después ser socializada. Al contrario, él veía la comuna rural como punto de apoyo para la regeneración social en Rusia. Marx tenía la intuición “de que el socialismo moderno, en especial en los países de estructura agraria, debe enraizarse en las tradiciones vernáculas, en la memoria colectiva campesina y popular, en las sobrevivencias sociales y culturales de la vida comunitaria precapitalista, en las

---

<sup>3</sup> Ibid., 38.

prácticas de ayuda mutua, solidaridad y propiedad colectiva de la *Gemeinschaft* [comunidad] rural” (Löwy 2005, 23). Y aún:

Marx insistía en la importancia de las comunidades rurales tradicionales –la *obshchina* – para el futuro del socialismo en Rusia. En su opinión, la abolición revolucionaria del zarismo y del capitalismo en ese país podría permitir “el retorno (*Rückkehr*) de la sociedad moderna a un tipo ‘arcaico’ de propiedad comunal”, o mejor, “a un renacimiento del tipo de sociedad arcaica bajo una forma superior”. Un renacimiento que integraría, por lo tanto, todas las conquistas técnicas de la civilización europea.<sup>4</sup>

El marxista peruano ve en el *ayllu* y en la relación del indio con la tierra las bases para la organización socialista de la vida, sin necesidad de copiar el camino europeo.

El VI Congreso de la I. C. ha señalado una vez más la posibilidad, para pueblos de economía rudimentaria, de iniciar directamente una organización económica colectiva, sin sufrir la larga evolución por la que han pasado otros pueblos. Nosotros creemos que entre las poblaciones “atrasadas”, ninguna como la población indígena incásica, reúne las condiciones tan favorables para que el comunismo agrario primitivo, subsistente en estructuras concretas y en un hondo espíritu colectivista, se transforme, bajo la hegemonía de la clase proletaria, en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista (Mariátegui 1988, 68).

Como podemos notar en las dos citas siguientes, al mismo tiempo en que el indigenismo servía de lente para que Mariátegui comprendiese el socialismo europeo en sus tareas particulares en América Latina, también vale la afirmación recíproca. Pues él veía en el socialismo un lente para comprender la condición del indio y las formas posibles para la resolución de sus problemas:

La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla –esto es, para adquirir realidad, corporeidad- necesita convertirse en reivindicación económica y política. El socialismo nos ha enseñado a colocar el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como

---

<sup>4</sup> Ibid., 9.

problema social, económico y político. Y entonces lo hemos sentido, por la primera vez, esclarecido y demarcado (Mariátegui 2010, 74). 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 (Mariátegui 1988, 249).

Al final de la década del veinte en Perú, Mariátegui resuelve la contradicción local entre universalidad y particularidad en la potente proposición del socialismo indoamericano.<sup>5</sup> Es por esos motivos que tanto el indigenismo como el socialismo en Mariátegui no pueden ser comparados a los de sus contemporáneos. De ese movimiento de mutua transformación viene la fuerza y la originalidad dialéctica de sus respuestas a los problemas prácticos que la revolución socialista encontraba en Perú.

El escritor peruano se dedicó a estudiar la composición social de Perú y el comportamiento de cada sector. Inclusive la composición particular del proletariado peruano. Ésa es la forma por la cual Mariátegui comprendía su realidad, usando la “*gramática marxista*”<sup>6</sup>, una forma de interrogar la realidad. Debemos justamente dejar hablar la realidad presente, sin perder de vista un principio básico del marxismo, el de que la realidad no se entrega tan fácilmente a la comprensión. Lo aparente no coincide con la esencia de los procesos sociales. Es preciso pensar la realidad para entenderla. Fue exactamente lo que hizo Mariátegui.

Si comparamos nuestra época con la de Mariátegui, percibiremos ya diferencias. En la época de Mariátegui, los indígenas constituían 80% de la población total de Perú. A pesar de la urbanización y de la penetración de las “formas de sociabilidad capitalista”, la sociabilidad del *ayllu* presentaba alguna permanencia, en la forma de elementos residuales al mismo tiempo adaptados y en tensión con las formas hegemónicas. La crisis capitalista del siglo XXI es

---

<sup>5</sup> Recordemos que la III Internacional stalinizada no llevaba en consideración las particularidades de los países latinoamericanos para pensar la táctica de los Partidos Comunistas del continente.

<sup>6</sup> Es la expresión de Flores Galindo, que usa para describir la forma con la cual la delegación peruana (mariáteguiana) en el Congreso de Partidos Comunistas en Buenos Aires comprendía la tarea y la función del marxismo.

ocasión para que algunos elementos residuales se activen como elementos antagónicos. Por ejemplo, el caso de la relación de la cultura indígena con la tierra, muy diferente a la de la economía capitalista, problematiza la tensión entre el *desarrollo* y la *ecología*. Tema que no estaba presente en el horizonte de los militantes socialistas de la década del 20 del siglo pasado. Pero el procedimiento de Mariátegui para tratar el socialismo y la tradición del pueblo peruano apunta caminos fecundos también para incluir el debate sobre otra relación entre la humanidad y el planeta. Aquello que José Carlos Mariátegui llamaba “elementos de socialismo práctico” presentes en la cultura humana y que pueden ser desarrollados en una nueva cultura emancipada de toda forma de dominación y explotación. Autores como Löwy rescatan el procedimiento de Mariátegui para formular una propuesta ecosocialista<sup>7</sup>. El indigenismo ofrece elementos para pensar no sólo la organización del trabajo social y el régimen de propiedad, sino también nuestra relación con la naturaleza, una necesidad urgente en tiempos en que las potencialidades destructivas del capital se muestran plenamente desplegadas en nuestro tiempo.

Si observamos los actuales actores de la lucha de clases, veremos otra configuración, cuyas características deben ser comprendidas también a la luz de las nuevas modificaciones del propio capitalismo. En el caso de los indígenas de América, observamos que grupos nunca antes movilizados y que no tenían contacto entre sí, hoy se unen y se lanzan a la lucha contra los grandes emprendimientos de minería e infraestructura para la expansión capitalista que afectan sus territorios<sup>8</sup>. Organizaciones como la COIAB (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira) y la COICA (Coordinación de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca

---

<sup>7</sup> “El ecosocialismo Es una corriente de pensamiento y de acción, que se reclama, al mismo tiempo, de defensa ecológica del medio ambiente y de lucha por una alternativa socialista. Para los ecosocialistas, la lógica del mercado y del lucro capitalistas conduce a la destrucción de los equilibrios naturales, con consecuencias catastróficas para la humanidad. En ruptura con la ideología productivista del progreso en su forma capitalista y/o burocrática y en oposición a la expansión ilimitada de un modo de producción y de consumo incompatible con la protección de la naturaleza, esta corriente representa un intento original de articular las ideas fundamentales del socialismo marxista y/o libertario con los avances de la crítica ecológica”. (Löwy, 2008, 6).

<sup>8</sup> “Indígenas desafiam fronteiras e se unem contra grandes obras na AL”. BBC Brasil. Abril de 2012. <http://www1.folha.uol.com.br/bbc/1080099-indigenas-desafiam-fronteiras-e-se-unemcontra-grandes-obras-na-al.shtml>

Amazónica) tienen actividad pionera de organización general de las reivindicaciones indígenas, lo que representa una nueva forma de autoconciencia y de acción conjunta. Marcos Apurinã, coordinador general de la COIAB afirma sobre la condición indígena: “Nuestros problemas son prácticamente idénticos a los de los indígenas de los otros países” (ídem). Si investigamos cuáles son esos problemas, veremos que están íntimamente relacionados a la generación de energía y a la extracción mineral.

Pero hay otros casos, como los varios pueblos involucrados en la lucha. Otro ejemplo es el de los de Brasil y Perú que enfrentan los impactos de la carretera Interoceánica, que unirá el nordeste brasileño con la costa peruana, y que está produciendo crímenes ambientales y estimulando minería ilegal. También hay acuerdos que prevén la construcción de seis hidroeléctricas en Perú, para abastecer el mercado brasileño (ídem). Está el caso de los Mudurukus, que se movilizan contra la construcción de cinco mega-hidroeléctricas en la cuenca del río Tapajós.<sup>9</sup> Otro reportaje muestra otros focos de conflicto<sup>10</sup>, recordando el caso de los Mapuche, que intentan de anular el contrato para la explotación del cobre dentro de sus territorios; dieciocho etnias afectadas por la transposición del río San Francisco; los Huascoaltinos, de Chile, que luchan contra la minería del oro; pueblos de Colombia que luchan contra el proyecto del *Corredor de transporte intermodal*, que uniría Tumaco, en el Pacífico, a Belém, en el Atlántico; indígenas ecuatorianos que luchan contra la extracción de petróleo en sus territorios; guatemaltecos que enfrentan la extracción de oro; mexicanos que luchan contra construcción de carreteras e instalaciones eléctricas; peruanos que luchan contra la explotación del petróleo y del gas; pueblos de la región del Xingú, en Brasil, contra las grandes hidroeléctricas; Guarani-Kaiowá y Kaingang en Brasil, así como varios grupos en el Chaco Paraguayo y los Qom en Argentina, que resisten al avance de la frontera agrícola del agronegocio sobre sus territorios. En fin, los ejemplos de conflictos entre pueblos autóctonos

---

<sup>9</sup>Disponible e en: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/508765-indigenas-munduruku-qpor-isso-nao-queremosmais-ouvir-sobre-essas-barragens-na-bacia-dorio-tapajosq>

<sup>10</sup>Disponible en: <http://www.estadao.com.br/noticias/nacional,conheca-pontos-de-tensao-para-povos-indigenasna-america-latina,864397,0.htm?p=1>



y el capital son innumerables. “¿Qué tiene que ver eso con socialismo?” es la pregunta que tenemos que responder.

Si el socialismo es también una nueva cultura, surgirá de esas nuevas prácticas. El socialismo no puede basarse en un universalismo *a priori*. Lo universal humano sólo puede ser resultado de luchas comunes. El socialismo es un “universal” a ser conquistado.

### **Referências bibliográficas**

Dulcich, Ramiro. 2011. Comunicación verbal con los autores.

Galindo, Alberto Flores. n.d. *La agonía de Mariátegui: la polémica con la Komintern*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana. s/d.

Löwy, Michael. 2008. "Marxismo e emancipação na América Latina. Entrevista por Marildo Menegat y Elaine Rossetti Behring. *Revista Em Pauta* 22:127-131. <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaempauta/article/viewFile/56/55>

Mariátegui, José Carlos. 1988. *Ideología y política*. 1988. Lima: Amauta.

\_\_\_\_\_. 2005. *Por um socialismo indo-americano*. Rio de Janeiro: UFRJ.

\_\_\_\_\_. 2006. *Amauta: Peruanicemos al Perú*. Apud: Escorsim.

\_\_\_\_\_. 2010. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires: Prometeo.

# José Carlos Mariátegui e o Comintern

**Luiz Bernardo Pericás**

Em 1928, o jornalista e teórico político José Carlos Mariátegui publicava os Sete ensaios de interpretação da realidade peruana, possivelmente a mais importante e influente obra marxista de nosso continente. O livro, de fato, foi um verdadeiro marco na abordagem histórica da formação de uma nação. É o primeiro esforço bem sucedido de “nacionalizar” ou “regionalizar” o marxismo na América Latina. Há quem diga que a publicação dos Sete ensaios marca o dia e hora do nascimento da primeira “articulação sistemática” de uma versão latino-americana do marxismo.

Ainda assim, sua receptividade foi tímida ao começo, em parte devido às críticas da APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) e do Comintern na época. É bem verdade que várias resenhas publicadas na ocasião apontaram para a importância daquele trabalho. Mas a força da Internacional Comunista, em termos globais, e dos partidários de Haya de La Torre, especialmente dentro do Peru, dificultaria por alguns anos uma ampla divulgação dos Sete ensaios, não só internamente, como no resto do mundo. O fato é que alguns dos principais dirigentes do Comintern para a América Latina avaliavam o ideário político mariateguiano de maneira bastante desfavorável. Ainda que nunca tivesse se reunido pessoalmente ou se correspondido com nenhuma liderança estrangeira vinculada à Internacional Comunista, JCM foi visto com desconfiança e teve seus postulados teóricos e organizacionais atacados por elementos importantes de diferentes PCs do continente.

Alguns meses depois de lançar os Sete ensaios, Mariátegui enviou delegados do Partido Socialista (do qual era fundador e principal dirigente) para a Conferência Sindical de Montevideu e para a Primeira Conferência Comunista Latino-Americana em Buenos Aires, ambas em 1929. É bom lembrar que a reunião na capital argentina era um evento relativamente pequeno e as 14 delegações da América Latina contavam com poucos convidados. Com plenos direitos na reunião estavam a Argentina, com 8 delegados, o Brasil com 4, a Colômbia com 3, Cuba com 3, Equador com 3, Guatemala com 2, México com 2, Paraguai com 1 e Uruguai com 3, assim como convidados “simpatizantes”, entre os quais, a Bolívia, com 2 representantes, El Salvador com 2, Panamá com 2, Peru com 2 e Venezuela com apenas 1 enviado (Del Rojo 1990). Também estavam presentes emissários do Partido Comunista dos

Estados Unidos e da França, do Comintern e da IC juvenil, e dos secretariados sul-americanos da IC e da IC juvenil regional (Osvaldo Fernández Dias 1994). Já naquela ocasião, as ideias de Mariátegui e a delegação do PSP, composta por Hugo Pesce (um médico com “sólida formação marxista”) e Julio Portocarrero (trabalhador da indústria têxtil, de origem anarcosindicalista), foram criticadas por alguns convidados, especialmente pelo mais importante líder da IC no continente, o ítalo-argentino Vittorio Codovilla. O marxismo ortodoxo de Moscou e de alguns partidos comunistas ligados aos soviéticos não permitiam “arroubos” de criatividade e originalidade. Não se podia desviar dos padrões pré-estabelecidos pela direção da Internacional. Dentro do painel programático propagandeado pela URSS, o esquema tradicional de desenvolvimento do capitalismo no mundo desenvolvido e periférico seguia uma trajetória definida. Sair desta camisa-de-força teórica seria uma heresia.

Para a IC, Mariátegui ainda era, até então, uma figura pouco conhecida. Antes da constituição e fundação de seu partido, entre setembro e outubro de 1928, ele praticamente não existia para a Internacional. Seu nome circulava pouco, ainda que alguns dirigentes (como Julio Antonio Mella, por exemplo) já o tivessem mencionado, de forma muito breve, em comunicados. Mas, certamente, JCM estava longe de ser uma figura central no movimento comunista internacional. O próprio Peru era um país de pouco interesse para o Comintern.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> A Internacional Comunista, ou Comintern, fundada em março de 1919, deu pouca atenção à América Latina em seus primeiros anos. Entre os partidos comunistas do continente americano, contudo, ganharam destaque os dos Estados Unidos, México e Argentina, que teriam a função de “irmão mais velho” em relação aos outros da região. No Segundo Congresso Mundial da IC, celebrado em julho de 1920, se dedicou um espaço importante aos debates sobre os problemas da revolução nos países “coloniais e semicoloniais”, discussões essas dirigidas por Lênin e pelo indiano M. N. Roy, este último, na época, realizando trabalho político no México. Na ocasião, se decidiu dar completo apoio aos movimentos de libertação nacional e também se adotou os “21 pontos” como condição para admissão no Comintern. No Terceiro Congresso, em 1921, foi criada a Internacional Sindical Vermelha. A primeira grande reorganização da IC ocorreu a partir do Quinto Congresso, em 1925. O objetivo seria constituir uma organização fortemente centralizada em relação às seções nacionais, seguindo o modelo do Partido Comunista Russo, possibilitando a “bolchevização” dos demais PCs e subordinando-os diretamente ao Comitê Executivo da IC (a Conferência de Buenos Aires de 1929, mais tarde, teria sido o ponto final convencional das ofertas teóricas e políticas vinculadas com a realidade local, dos comunistas na e sobre a América Latina). Foram impostas estruturas e modelos de pensamento stalinistas, muitas vezes divorciados da realidade concreta. No Sexto Congresso, em 1928, começou o ultraesquerdista “Terceiro Período” da IC, a luta contra o perigo da “direita” e a entronização da fração stalinista nos principais níveis de direção desta organização. Era a política de “classe contra classe”. Houve um processo de expurgos e expulsões sumários dos partidos do continente. Desde o início dos anos 1920 havia em Moscou departamentos especializados para a América Latina. Em 1926 foram constituídos secretariados regionais e o continente foi colocado sob o controle do secretariado regional “latino”

Após o VI Congresso da Internacional Comunista, entre julho e setembro daquele ano, em Moscou, a América Latina começaria a ganhar alguma importância. Naquele evento a situação latino-americana e de seus PCs seria discutida pela primeira vez. E a reunião de Buenos Aires, marcada. Quem cumpriria o papel de elo de ligação entre Moscou e a AL seria o suíço Jules Humbert Droz, o “camarada Luís”, secretário da Seção Latina e na ocasião, a principal figura na relação entre o Comintern e o nosso continente.

Nunca é demais recordar a pouca importância dada pela IC (e mesmo por sua seção “latina”) aos partidos comunistas do continente durante um bom tempo, como foi o caso do PCB, por exemplo.<sup>12</sup> Só como ilustração, basta dizer que no IV Congresso, o

---

(a partir de 1928, “latino-americano”), subordinado ao Comitê Executivo da IC. O número de funcionários que trabalhavam com a América Latina em Moscou aumentou. No começo dos anos 1920, o principal responsável pela região era o suíço emigrado no México Edgar Woog, e a partir de meados da mesma década, o suíço Jules Humbert Droz. Quando Bukharin perdeu suas posições em 1929, os dois, ligados a ele, também iriam, mais tarde, ser defenestrados. A primeira dependência do Comintern na América Latina foi aberta por curto período no México em 1919, durando poucos meses. Por resolução do Comitê Executivo da IC, foi criado em 1925 o Secretariado Sul-Americano em Buenos Aires, que deveria contribuir para a intensificação e unificação do trabalho de formação comunista e aumentar a relação entre os partidos da região e o Comintern. Eles também editariam a *Correspondencia Sudamericana*. O Secretariado foi reorganizado em 1928 e Vittorio Codovilla se tornou seu principal dirigente. No México, também havia a Liga Antiimperialista das Américas, fundada em 1924, várias subsecretarias criadas em 1928 e outras instituições regionais controladas por comunistas. E em Nova Iorque, entre 1930 e 1931, se fundou o *Bureau* do Caribe, para cuidar das mesmas tarefas que o de Buenos Aires, só que em região distinta, e que durou poucos anos. Ver, por exemplo, Hatzky (2008).

<sup>12</sup> No IV Congresso do Comintern, em 1922, Antonio Bernardo Canelas, delegado do PCB, teria dito sobre a seção latina: “Andava um tanto à matroca e pouco pôde servir. Compunham-na quando lá cheguei as representações da Itália, França, Espanha e da América do Sul. As da Itália eram observantes felizes do refrão brasileiro que assim sentenciam: *Em tempo de Muricy, cada qual cuida de si*. E elas cuidavam muito bem dos seus próprios negócios, pouco se lhes dando os embaraços de outrem. Nunca as vi recorrerem aos bons ofícios da Seção Latina nem a informarem das suas coisas. Freqüentavam-se lá entre elas, poucas relações mantendo com seus camaradas de raça e línguas afins. O representante dos franceses era uma mulher, a camarada Lucien Leiriague, que exercia as funções de presidente da Seção Latina. Apesar do seu temperamento apático e das múltiplas ocupações, sempre me serviu ela no que pôde quando se tratava de obter uma informação qualquer ou facilitar uma formalidade protocolar. Infelizmente, não tem muito além do seu poder, que quisera eu fossem tão largas quanto a da sua bondade. O representante da Espanha, o camarada Siena, era um homem de trato fraternal, porém quase de todo desinteressado das coisas que ultrapassavam seu raio de ação visual, o qual não ia além dos negócios do seu próprio Partido. Quanto aos argentinos e ao uruguaio, eles eram fósforo na organização do Comintern. Não era adjuctório que eu lhes pedia. Já muito feliz me dava se eles não se obturassem em me enviar embaraços. Os camaradas das outras seções (germânica, anglo-saxônica, etc. ), não tinham que se preocupar com os nossos negócios, porquanto, segundo a organização nessa época vigente, era isso da alçada da Seção Latina e não das deles”. Ao final do Congresso, a Seção Latina afirmaria que “o Comitê Executivo da Internacional Comunista, depois

representante brasileiro, Antonio Bernardo Canellas, que discordava dos procedimentos levados a cabo nas reuniões por ser impedido de se manifestar e pela falta de canais democráticos de participação, tentou em vão discutir sobre a questão colonial, a maçonaria, uma nova estruturação da Internacional, entre outros temas; praticamente não foi ouvido (Zaidan Filho 1985, 58-59).

Criado em 1925 e instalado efetivamente em 15 de abril de 1926, o bureau sul-americano do Comintern seria “um órgão intermédio, do qual se vale a IC para relacionar-se com todos os partidos latino-americanos. Sua criação demonstra então uma preocupação efetiva da IC para a coordenação do trabalho revolucionário na AL e, em primeiro lugar, é um passo dado para ajudar a conformação política dos nossos partidos” (Zaidan Filho 1985, 71). Para alguns membros graduados da Internacional, era exagerada a crítica de que o Comintern só havia “descoberto” tardiamente a América Latina, ou seja, que havia se preocupado “um pouco tarde” demais com ela; afinal, ela não poderia “descobrir” o mundo inteiro de uma só vez, mas sim, por etapas. E aquele seria, finalmente, o momento do continente (Zaidan Filho 1985, 71-72). A I Conferência Comunista Latino-Americana, portanto, seria um marco político importante para os PCs da região.

Mas o bureau da IC na Argentina, através de sua publicação, La Correspondencia Internacional, não demonstrará, naquele momento, demasiado interesse no Peru, que sequer figurará em suas páginas até então (Flores Galindo 1994, 400-401). A delegação peruana seria convidada tardiamente para a Conferência e vista como a representante de um partido pequeno e pouco estruturado, de “futuro incerto” e dirigido por um “intelectual”.

Foram muitas as críticas ao PSP, entre as quais, principalmente, aquelas relacionadas à questão de Tacna e Arica, à questão do imperialismo e à questão do partido. De acordo com Adam Anderle, a discussão sobre a concepção de partido dos delegados peruanos teria representado, inclusive, o maior debate da conferência (Anderle 1985, 105).

---

de ter discutido o relatório do representante do Partido Comunista do Brasil, estabelece que este Partido não é ainda um verdadeiro Partido Comunista. Ele conserva *restos da ideologia burguesa, sustentados pela presença de elementos da maçonaria e influenciados por preconceitos anarquistas, o que explica a estrutura centralizada do Partido e a confusão reinante sobre a teoria e a tática comunistas* (Zaidan Filho 1985, 56-57)

Ao ler os Sete ensaios, Vittorio Codovilla e os “marxistas” ortodoxos presentes ao evento, inicialmente, demonstraram pouco interesse pelo livro do intelectual peruano. Para começar, diziam que “ensaios” eram uma forma “burguesa” de se trabalhar qualquer tema. Os “verdadeiros” comunistas deviam escrever livros com uma estrutura orgânica mais definida e previsível. Em seguida, afirmavam que não havia uma realidade “peruana” per se, mas, na verdade, uma única realidade, internacional, dentro dos marcos do capitalismo e do imperialismo. Todos os países, centrais ou periféricos, estariam inseridos nesta mesma realidade. As nações da América Latina, neste caso, seriam incluídas na categoria de países “semicoloniais” ou “dependentes”, com uma relação similar diante dos países imperialistas, o que permitiria, conseqüentemente, que se elaborassem estratégias de luta política parecidas em todo o continente.

Também discutiram e polemizaram indiretamente com JCM sobre as questões “racial” e “nacional”.<sup>13</sup> Mariátegui defendia a plena “integração” dos indígenas à nação, já que formavam três quartos da população do Peru. Para JCM, não deveria haver “fraturas” no país, mas a inserção de uma fatia enorme de pessoas que sempre havia sido explorada e marginalizada pela elite criolla. Os trabalhadores, rurais e urbanos, deveriam ser os protagonistas do processo de construção do socialismo no Peru. E este proletariado, a vanguarda da revolução, era justamente de origem majoritariamente indígena. Já os delegados do Comintern discordavam de JCM e apoiavam a autonomia e autodeterminação dos povos autóctones da região. Achavam, por isso, que os quéchuas e aymarás, por exemplo, tinham todo o direito de constituir suas próprias “nações” em seus territórios.

Finalmente, os dirigentes do Comintern para a América Latina acusavam Mariátegui de se preocupar demasiadamente com literatura e cultura. Para estes críticos, os marxistas deveriam discutir prioritariamente a economia política. É sabido que Codovilla apreciava muito mais um livro de outro peruano, Martínez de la Torre, *El movimiento obrero peruano, 1918-1919* (publicado pela editora Cronos, de Lima) do que o texto de Mariátegui. Ele teria chegado a dizer, por vezes com ironia, que a obra de JCM tinha “um valor muito escasso” (Flores Galindo 1994, 407). Para ele, aquela seria claramente uma obra produzida por um “intelectual pequeno burguês”.

---

<sup>13</sup> Para mais informações sobre as diferentes concepções da questão nacional, ver Stalin (1946), Calwer y otros (1978), Schlesinger (1977) e Löwy (2000).

Há quem tente inferir que as fricções entre os peruanos e a IC teriam sido exageradas por alguns comentaristas, e que, na verdade, a reunião teria transcorrido em um ambiente muito mais harmonioso e equilibrado do que o descrito por esses críticos. Em parte, essas afirmações são influenciadas por uma carta do próprio Pesce para JCM, escrita em 25 de junho de 1929, em Buenos Aires, na qual ele dizia que “nossa ação durante esta Conferência foi a de dar uma impressão mais exata possível da real situação econômica e política do Peru, de expor as possibilidades de ação política que temos nestes momentos, assim como de expor nosso projeto de constituição do Partido Socialista na forma que você conhece. Evidentemente, o desejo sincero e fundado dos representantes da IC, assim como do SSA, foi que constituíssemos no Peru um Partido Comunista. Expusemos todas as razões que nos levaram, depois de longo debate, à decisão de fundar o Partido Socialista... A discussão durante o Congresso, assim como em sessões de Comitê, se desenvolveram, inútil dizê-lo, dentro de um ambiente não só da mais franca camaradagem, mas também, contrariamente a suposições feitas por companheiros peruanos desterrados, da maior compreensão de nossos problemas e de um verdadeiro espírito de cooperação por parte dos dirigentes” (Luna Vegas 1989). Alguns autores, contudo, acham que possivelmente as pressões da Internacional no sentido da criação de um partido “comunista” talvez tenham influenciado os delegados peruanos, que aparentemente constataram e foram convencidos das dificuldades de se organizar uma agremiação política revolucionária fora de seus auspícios. Quando regressaram ao Peru, eles iriam defender as posições do Comintern, da mesma forma como já o faziam alguns membros de seu partido político.

Na verdade, as críticas à delegação do PSP existiram e foram muitas. Os delegados peruanos, Pesce e Portocarrero, em grande medida marginalizados durante o encontro, discordavam de quase tudo proposto por Codovilla. Em linguagem objetiva, seus discursos estavam impregnados de dados e informações sobre a realidade de seu país e praticamente não faziam referências a Marx, Engels, Lênin ou à União Soviética, algo que destoava da maioria das apresentações no evento. O isolamento dos peruanos era evidente até na hora do almoço e das interrupções para o café, quando eram interpelados constantemente por críticas e objeções.

Mas não só peruanos. A delegação do Equador, por exemplo, iria criticar “a omissão teórico-política da IC e do próprio bureau sul-americano na vida dos PCs latino-americanos e nos problemas relativos ao caráter da revolução nestes países” (Zaidan Filho 1985, 93). Eles diriam:

“As dificuldades e perseguições de que tem sido vítima o nosso Partido, o esquecimento em que o tem deixado a IC e sua falta de apoio no período álgido da luta não dão direito, nem ao companheiro Luís nem à IC, de fazer a crítica desapiedada que se nos tem feito na intervenção do primeiro, nesta conferência, e na carta aberta pré-citada. Eu culpo a IC que, por seu descuido com o nosso Partido, tem sido responsável pelas inúmeras dificuldades de nossa missão” (Zaidan Filho 1985, 94).

Para os peruanos, ainda que o proletariado fosse uma força a ser seriamente considerada, seria fundamental se prestar atenção nas especificidades históricas de cada país. Em outras palavras, as classes sociais sofreriam a “mediação” do contexto nacional, algo que teria de ser sempre levado em conta. Portocarrero diria que “as diretivas que para nossos países importam ao Secretariado Sul-Americano da Internacional Comunista têm de ser diferentes, porque diferentes são as condições de cada região”. Como o proletariado urbano do Peru era recente, pequeno e com limitada formação política e ideológica, seria lógico, portanto, se voltar a outros setores sociais igualmente explorados, como os camponeses, os proletários rurais e os artesãos. E no caso dos camponeses, seria importante resgatar as tradições coletivistas autóctones e incorporá-las na luta política, que poderiam servir de base para a construção do socialismo no país. A linha que separava os indígenas e os proletários como protagonistas revolucionários, assim, se borrava, e permitia que ambos os atores, de maneira similar, se colocassem como uma única classe explorada que dirigiria o processo revolucionário. É claro que esta seria, certamente, mais uma questão de discordância com os comunistas ortodoxos. Como diria Osvaldo Fernández Díaz, “os peruanos foram vapuleados a propósito do problema de Tacna e Arica, a propósito de sua opinião sobre o problema indígena, mas, indubitavelmente, a maior e mais séria discussão, beirando quase a desqualificação, girou em torno da questão do partido” (Fernández Díaz 1994, 106).

Para o delegado do Partido Comunista dos Estados Unidos, por exemplo, seria equivocado pensar que as massas não estariam preparadas para um PC (um dos argumentos dos peruanos), já que dever-se-ia começar incorporando os setores mais avançados e preparados ideologicamente do proletariado, aqueles dispostos a aderir. Ou seja, “é necessário ter fé na classe trabalhadora, dar valor exatamente a sua capacidade de combatividade, não subestimar as forças com as quais faremos a revolução” (Martinez de la Torre 1947).

Já o representante do Comintern na reunião, Luís (o suíço Jules Humbert Droz), criticando uma das propostas dos enviados de JCM, diria que seria perigoso pensar



em se constituir “dois partidos proletários em um”, ou seja, um “núcleo” comunista cercado por uma “periferia” socialista, como propunham os peruanos. De acordo com ele, os membros deste partido certamente entrariam em conflito e os “elementos da confusão” ou não-comunistas que se infiltrassem no PS se oporiam, dia a dia, com a ajuda do governo, à política revolucionária que o partido tentaria impor (Martinez de la Torre 1947, 424).

O delegado da IC Juvenil também atacou a possibilidade de construção de um partido “acessível”, de massas, no Peru, já que ele nasceria acessível a outros setores, inclusive burgueses, que penetrariam em seus quadros e facilitariam a repressão governamental. O mais importante para todos esses críticos seria, portanto, manter uma “pureza” obreira, proletária.

Nas palavras do “camarada” Peters, os peruanos “propõem a criação de um ‘partido socialista’ e argumentam que este partido não será mais que a máscara legal do Partido Comunista; mas, os mesmos camaradas do Peru se refutam, quando nos dizem que esse partido socialista terá uma composição social ampla, que será formada por operários, camponeses, pequenos burgueses, etc. Em suma, não se trata de ‘uma máscara legal’, mas de outro partido político mais ‘acessível’, como dizem os camaradas” (Flores Galindo 1994, 416).

O mais enfático entre todos os participantes daquele evento teria sido o próprio Vittorio Codovilla.<sup>14</sup> Ele afirmou: “Esse partido socialista deveria ser constituído por várias camadas sociais: proletariado, artesanato camponês, pequena burguesia e intelectuais. Atualmente parece que os companheiros estão dispostos a fazer algumas concessões a nosso ponto de vista, estão dispostos a eliminar a pequena burguesia; mas, apesar disso, a composição social do partido não muda e o erro político persiste. Para justificar a criação desse partido os companheiros chamam à reflexão o Secretariado sobre as condições locais e diríamos –para utilizar uma expressão já

---

<sup>14</sup> A personalidade e as práticas políticas de Codovilla eram conhecidas e se estendiam a vários outros dirigentes comunistas. Em 1927, durante as sessões de trabalho do Congresso Mundial contra a Opressão Colonial e o Imperialismo, em Bruxelas, após o grande êxito de Julio Antonio Mella na reunião, Codovilla demonstrou seu desgosto pela admiração que seus camaradas tinham pelo cubano, criticando-o exageradamente e o acusando de demasiadamente visceral, individualista, indisciplinado, divisionista, pequeno-burguês e inexperiente. Já em Moscou, no mesmo ano, Codovilla tentou a todo custo impedir que Mella ficasse por lá, para trabalhar como representante latino-americano com Losovsky, na direção de assuntos sindicais para a América Latina. Ainda que Mella fosse o indicado pelos cubanos e mexicanos, Codovilla o atacou novamente, desta vez acusando-o de intelectualóide, pequeno-burguês, caudilhista, semideus do Caribe, oportunista e com falta de disciplina revolucionária. Ver Cupull y González (2006).

clássica-, sobre a 'realidade peruana'. Indubitavelmente, toda tática deve ser adaptada às condições peculiares de cada país; mas, será que as condições do Peru se diferenciam fundamentalmente das do resto dos países da América Latina? Absolutamente não! Trata-se de um país semicolonial como os outros. E se a Internacional Comunista estabelece que em todos os países devem criar-se Partidos Comunistas, por que o Peru pode constituir uma exceção?" (Martinez de la Torre 1947, 428). Como comentaria novamente Osvaldo Fernández Díaz (1994, 107), havia naquela situação uma "ufana pretensão de que o organismo internacional detinha uma verdade...". Algum tempo depois, a Correspondencia Sudamericana iria expressar sua preocupação de que, mesmo utilizando um novo rótulo, o de Partido Socialista, poderia haver o ressurgimento da APRA ou de uma organização similar no país (Meseguer Illán 1974, 219).

A questão, porém, ia muito além dos "rótulos". O fato de o partido de Mariátegui se denominar "socialista", na prática, marcava uma posição clara de distanciamento em relação à APRA, mas também o diferenciava da estrutura rígida da IC, permitindo-lhe uma maior flexibilidade em termos de teoria e de prática política. Ainda assim, seu partido se definia como "marxista" e "leninista militante". É bom recordar que Mariátegui era grande admirador de Lênin, Trotsky, Lunatcharsky, Dzerzhinsky, Krassin, Gorki e de toda a experiência da revolução de Outubro. E que respeitava e sabia da importância do Comintern para a luta revolucionária mundial. Mas vale lembrar também que o Partido Socialista do Peru não é fundado por elementos de fora, estrangeiros, como o caso mexicano, por exemplo, que teve, além de muitos militantes locais, a presença, em seus primeiros quadros, de personalidades de outros países, como M. N. Roy, Mikhail Borodin, Charles Shipman, Helen Allan, Frank Seaman, Bertram Wolfe e Linn A. E. Gale, entre outros.<sup>15</sup> Também não é criado em um país de maioria branca, de imigrantes europeus e de um movimento operário mais estruturado e consolidado como os dos Estados Unidos e da Argentina. É bom recordar que no ano da revolução de Outubro, encontravam-se nos Estados Unidos (inclusive se reunindo com dirigentes e militantes do Partido Socialista), Trotsky, Alexandra Kollontai, Sen Katayama e Nicolai Bukharin. O jornalista John Reed, autor de Os dez dias que abalaram o mundo, e um dos fundadores do Partido Comunista Operário (um dos partidos comunistas de seu país) em 1919, esteve na Rússia na época da revolução, viu de perto o processo revolucionário, conheceu vários dirigentes

---

<sup>15</sup> Para uma lista das personalidades que fizeram parte da formação do Partido Comunista Mexicano, ver Peláez (1980, 14-15).

políticos importantes e se tornou amigo de Lênin e Trotsky. Os militantes norte-americanos eram certamente bastante cosmopolitas, vários dos quais já haviam conhecido a realidade da Europa e da Rússia, e trocado experiências com revolucionários estrangeiros. Os partidos de esquerda nos Estados Unidos, desde o Partido Socialista Operário e o Partido Socialista, até o Partido Comunista da América e o Partido Comunista Operário, eram formados, em grande medida, por muitas “federações” que incluíam centenas de trabalhadores estrangeiros, como por exemplo, russos, alemães, letões, lituanos, húngaros, finlandeses, suecos, irlandeses e italianos, entre vários outros. Muitos deles, inclusive, falavam apenas suas línguas de origem.<sup>16</sup>

Mas este não era o caso da maioria dos militantes do PSP. Eles não fundariam seu partido a partir de uma decisão tomada no exterior ou de moldes pré-concebidos, como uma consequência de decisões de reuniões na Europa ou em Moscou, ainda que alguns autores sugiram algo nesse sentido.<sup>17</sup> Nem tampouco com a ajuda de estrangeiros.

Mariátegui, um intelectual autodidata, chega a “seu” marxismo heterodoxo por caminhos muito diferentes dos apparatchiks, dos militantes profissionais, misturando diferentes influências e elaborando seus projetos a partir da realidade objetiva. Havia anos que ele já pensava na possibilidade de construção de um partido, e as condições internas e internacionais, a situação política do governo e da classe trabalhadora, as deliberações de Haya de la Torre e da APRA, a existência de outra agrupação marxista no país (a Célula Comunista de Cuzco, que já havia criado vínculos com o Bureau Sul-Americano da Internacional) e toda uma série de fatores, levaram ele e seus companheiros a fundar um partido com características peculiares, ainda que fosse assumidamente “marxista” e “leninista”. Mas ao se assumir como “marxista” e “leninista”, ele dava a esses termos um caráter distinto do preconizado mais tarde no

---

<sup>16</sup> Para mais informações sobre o movimento operário norte-americano e o Partido Comunista dos Estados Unidos, ver Drapper (1957); Klehr, Haynes y Anderson (1998); Hillquit (1871); Moore (1970); Cochran (1979); Kornbluh (1968); Boyer y Morais (1976); Karson (1965); Zieger (1989); Brody (1993); Lens (1974); Ottanelli (1991); Brecher (1993); Kimeldorf (1999); Pelling (1961); Diggins (1992); Dubofsky (1969); Zinn (1995); Herreshoff (1973) entre outros.

<sup>17</sup> De acordo com Meseguer Illán (1974, 166), o VI Congresso da IC, no qual Julio Portocarrero esteve presente, havia indicado a necessidade urgente de constituir um Partido Comunista naqueles países latino-americanos em que este ainda não existia. Por isso, seguindo essas diretivas, Mariátegui e seu grupo teriam decidido constituir a célula inicial do Partido Socialista do Peru. Ver Diego Meseguer Illán, *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*, 166.

famoso binômio “marxismo-leninismo” da era stalinista. E isso podia ser visto tanto em seus textos como na luta política concreta.

É só observar como atuavam politicamente, na prática, a CGTP e o PSP, que se poderá perceber claramente as diferenças patentes entre seus procedimentos e os da Internacional. Vale lembrar que durante 1929, o Comintern ainda achava que “no Equador e no Peru... onde não havia e onde ainda não há um partido comunista como tal, senão somente organizações revolucionárias das massas trabalhadoras, se observa uma consolidação dos grupos comunistas que existem no seio destas organizações” (La Correspondance Internationale, citado por Meseguer Illán 1974). Justamente os partidos que haviam expressado as maiores discordâncias com os soviéticos (Zaidan Filho 1985, 87). Isso não quer dizer que JCM não visse no Comintern um instrumento fundamental para a luta política global. Mas são claras as diferenças conceituais entre seu partido e os marxistas “ortodoxos”. Enquanto o Comintern naquele momento defendia um modelo de partido monolítico, rígido, com revolucionários “profissionais” provenientes prioritariamente do proletariado, JCM concebia uma agremiação mais flexível, com formas de luta maleáveis, com objetivos “minimalistas” e “maximalistas”, colocando grande ênfase na formação educacional e cultural dos trabalhadores, agregando outros setores marginalizados e organizando o PSP como um partido de massas. Duas concepções bastante distintas. Como acredita, apropriadamente, Roland Forgues, seria muito improvável que a denominação “Partido Socialista” não tivesse sido pensada de forma bastante amadurecida por ele (Forgues 1995, 175).

O antecedente direto do PSP foi possivelmente a rede institucional que havia criado a Associação Pró-Indígena, organizada por gente como Pedro Zulen e Dora Mayer. Esta possuía um “Comitê Central”, ao qual se vinculavam delegados nas capitais de departamentos e províncias, assim como representantes das próprias comunidades, que tinham como objetivo denunciar abusos dos gamonales e recolher informações sobre a vida no meio rural. No caso do PSP, José Carlos começou a articular intelectuais ligados à revista Amauta dentro e fora do Peru, com socialistas, apistas e indivíduos sem partido, além de manter relação com lideranças camponesas e indígenas, como Ezequiel Urviola, por exemplo. Ao fundar o PSP, o grupo inicial via que a construção do partido e a luta pelo socialismo seriam tarefas de “longo prazo”, que poderiam levar, talvez, bastante tempo para serem implementadas (Flores Galindo 1997, 367-68).

Até mesmo em março de 1930, já no final da vida, Mariátegui iria reafirmar que o Partido Socialista havia sido fundado como um partido classista, mas que as condições do Peru o obrigavam a considerar uma aliança com a pequena burguesia. Isso enquanto a Internacional adotava a estratégia de “classe contra classe”. Ou seja, como já insistimos, duas concepções bastante diferentes (Flores Galindo 1997).

O fato é que os comunistas ortodoxos baseados na Argentina não estavam contentes com uma agremiação liderada por indivíduos com o perfil de Mariátegui e o chamado “grupo de Lima”, que não obedecessem “fielmente” o Comintern e que resistiam em acatar suas diretivas. José Carlos não queria se afastar da IC, é verdade. Por outro lado, a Internacional não apreciava militantes que utilizavam ideais de Sorel e Freud junto com as de Lênin, que se relacionavam com artistas surrealistas e que não condenavam explicitamente o trotskismo. Em outras palavras, o PSP estava longe de ser o partido ideal naquela situação (Flores Galindo 1997, 364-65). É só pesquisar a correspondência pessoal de JCM para se dar conta de que grande parte de seus interlocutores não eram comunistas ou dirigentes ligados ao Comintern. Pelo contrário. As cartas que enviava e recebia de poetas, escritores, editores, jornalistas, artistas e intelectuais (que representavam a maior parte de sua correspondência) mostram como eram variadas suas amizades. E, comparativamente, da pouca troca epistolar com dirigentes comunistas peruanos. Os amigos com quem mais trocou cartas foram o escritor e editor argentino Samuel Glusberg, o pintor argentino José Malanca, o historiador, antropólogo e escritor indigenista Luis Valcarcel, e o jornalista e diplomata peruano Ricardo Vegas Garcia. Por outro lado, se excetuarmos uma carta de JCM à Correspondencia Sudamericana, em junho de 1927, não há nenhuma troca de cartas entre Mariátegui e qualquer membro ou dirigente de Partidos Comunistas de outros países, nem do próprio Comintern, em Moscou, algo bastante significativo. Como diria o mariateguista italiano Antonio Melis (1984, XLII):

“há provas mais do que suficientes de que a linha perseguida pelo marxista peruano não se encontrava em sintonia com o rumo que estava tomando o movimento comunista internacional. A linha ampla e aberta de Mariátegui, baseada no princípio de acumulação de forças e de construção do partido dentro do movimento contraditório das massas, contrastava com o sectarismo da incipiente política de ‘classe contra classe’. No contexto continental esta dissensão se tornava exasperada pela aplicação particularmente dogmática que dela faziam o Bureau Sul-Americano do Comintern e alguns partidos latino-americanos, em particular o argentino, cujo dirigente Codovilla representava um ponto de vista antitético ao de Mariátegui”.

Para os que acham que a reunião de Buenos Aires e as diretrizes do Comintern não

afetaram o Partido Socialista, basta ver o que ocorreu a partir de 1930 dentro daquela organização. Após a mudança de nome para Partido Comunista, alguns militantes abandonam de vez a agremiação, inclusive se desligando definitivamente da vida política formal; outros se juntam a Luciano Castillo para “refundar” o Partido Socialista (na verdade, um partido distinto), que atuará mais na costa norte do país, em Piura, Tumbes e departamentos vizinhos, junto aos petroleiros e algumas comunidades camponesas mestiças; e a revista Amauta, que originalmente possuía um leque heterogêneo de colaboradores, fossem artistas e literatos (alguns classificados pela IC como pequeno-burgueses) até intelectuais marxistas mais ortodoxos, mudará rapidamente seu caráter mais aberto e pluralista e deixará de existir pouco tempo depois. Na carta de renúncia do grupo “Socialista” do PSP, de 16 de março de 1930, seus membros diriam:

“O ambiente em que se produziram as deliberações e acordos das últimas duas sessões do Comitê Central organizador do Partido Socialista nos persuadiu da existência de um câmbio radical do plano e da tática que se havia concordado inicialmente: se empenhar na organização de um partido político das forças de esquerda no Peru. Com a mudança de tática ocorreu também uma discrepância profunda entre os membros que assumem, no Comitê Central, a responsabilidade da formação deste partido político. E ao produzir-se este desacordo tivemos que lamentar, também, a intemperança de alguns de nossos companheiros, atitude que, se persistir, pode esterilizar todos os esforços generosos que se somam a este fim.

Os elementos revolucionários, que temos atuado ao lado do proletariado (seja dentro ou fora do Peru), nos havíamos proposto [a discutir] as alternativas de organizar no país ou um partido socialista ou um partido comunista, chegando à conclusão de que, biológica e historicamente, era um partido socialista o que convinha à nossa realidade, [aquele] que teria a vantagem de poder se desenvolver publicamente, dentro da legalidade, e de ganhar para seu movimento alguns setores das classes médias. A alternativa de uma organização política de caráter comunista, apesar da ideologia marxista leninista de alguns de seus importantes membros, foi descartada taticamente, pela impossibilidade de se desenvolver publicamente...

Entendemos que a Conferência Comunista de Buenos Aires, à qual assistiram dois delegados comunistas peruanos, fez mudar fundamentalmente o rumo da organização do partido. Aí cremos que se cometeu um erro que é capital para a eficácia de nosso movimento político. É indiscutível que nos regimes despóticos burgueses o erro mais infantil que se pode cometer é denunciar publicamente as armas revolucionárias com as quais se há de exercer uma ação social. [...].

E é importante observar que nem no Comitê Executivo, nem no Comitê Central, havia-se proposto concretamente esta transformação. Não se considerou a observação já aceita por todos nós, de que um partido comunista, dentro das modalidades atuais da realidade política e social peruana, deveria atuar secretamente, ao mesmo tempo em que afirmaria suas posições [verdadeiras] dentro das fileiras do proletariado. E havíamos chegado a essa conclusão porque não pretendíamos somente fazer novos mártires da causa comunista, mas sim, contribuir seriamente tanto para a revolução mundial como para a revolução política peruana. [...].

E como [...] se criou tal situação de prevenção e de suspeição que não nos permite continuar assumindo, em minoria, a responsabilidade da organização de um partido político (que em suas linhas táticas não podemos nem minimamente controlar), temos de renunciar a nossos cargos nos Comitês Central e Executivo para não prejudicar a ação daqueles que crêem estar na linha acertada, renovando nossa fé no triunfo final do socialismo internacional, e na ação fecunda do proletariado nos destinos desta região da América.” (Del Prado 1983, 239-40).

O fato é que o trabalho político que Mariátegui vinha realizando com sucesso e que lentamente se consolidava entre os mineiros de Morococha será completamente desarticulado, com o PCP, nas mãos de Eudocio Ravines, mudando radicalmente as táticas e os rumos da atuação política e sindical do partido, seguindo, como se pode imaginar, a linha oficial propugnada pela Internacional e por seus principais dirigentes (Melgar Bao 1988, 239-40). Com tudo isso, é lógico imaginar que os Sete ensaios também sofreriam as conseqüências desta situação.

Nos primeiros anos após sua publicação, os Sete ensaios tiveram uma repercussão limitada. Como já dissemos, depois do desaparecimento físico de Mariátegui, em 1930, antes de completar 36 anos de idade, seu sucessor, Eudocio Ravines, o “homem de Moscou” no Peru, assume de vez o partido. O Partido Socialista muda oficialmente de nome para Partido Comunista e é aberta uma temporada de perseguição ao “amautismo”, ou seja, às ideias e à imagem de JCM, fazendo o possível para associá-lo a um revisionismo anti-soviético ingênuo. Para Ravines, seria importante eliminar os “desvios” políticos mariateguistas do marxismo no Peru. A atuação de Ravines, dos soviéticos e da APRA de Haya de La Torre, foi fundamental para impedir, durante alguns anos, a maior propagação do ideário mariateguiano dentro do movimento operário do país. Afinal, é bom lembrar que ele foi acusado de ser populista, aprista, europeizante e até mesmo bolchevique d'annunziano.

Apesar de todas as dificuldades, contudo, o tempo mostraria a importância dos Sete

ensaios e do pensamento mariateguiano. Ao longo das décadas, o Comintern perderia força e seria desativado; vários dirigentes ligados à IC (muitos dos quais críticos ácidos de JCM) seriam esquecidos; e diversos livros “teóricos” de intelectuais comunistas ortodoxos sequer são mais lembrados na atualidade. Já o interesse por Mariátegui, um marxista verdadeiramente inovador, cresce a cada dia.<sup>18</sup> A relação entre JCM e o Comintern continua a gerar polêmica e muitos ainda insistem em aproximar o ideário mariateguiano à linha oficial do Partido Comunista do Peru, algo feito a posteriori por intelectuais (muitos dos quais stalinistas) comprometidos política ou ideologicamente com o PCP. Mas se analisarmos objetivamente as ideias de Mariátegui sobre uma série de temas, como a organização do partido, a interpretação da história do Peru, o papel do campesinato indígena, o papel dos sindicatos, a cultura, a literatura e o próprio marxismo, perceberemos uma distância e uma diferença enormes com a abordagem feita à época pelos PCs e pelo Comintern em relação a esses mesmos assuntos.

### Referencias bibliográficas

Anderle, Adam. 1985. *Los movimientos políticos en el Perú entre las dos guerras mundiales*. Havana: Casa de las Américas.

Boyer, Richard y Herbert Morais. 1976. *Labor's Untold Story*. New York: United Electrical, Radio and Machine Workers of America.

Brecher, Jeremy. 1993. *Strike!* Boston: South End Press.

Brody, David. 1993. *Workers in Industrial America*. New York: Oxford University Press.

Calwer, Richard y otros. 1978. *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial*. México: Cuadernos de Pasado y Presente.

---

<sup>18</sup> Já foram vendidos mais de dois milhões de exemplares dos *Sete ensaios* a nível mundial, com edições publicadas em vários países: no Chile (1955), em Cuba (1963, 1969 e 1973), na União Soviética (1963), na França (1968 e 1977), no México (1969, 1979 e 1988), no Uruguai (1970 e 1973), nos Estados Unidos (1971, 1975 e 1988), na Itália (1972), no Brasil (1975 e 2008), na Bulgária (1975), na Espanha (1976), na Hungria (1977), na Venezuela (1979, 1995 e 2007), na Alemanha (1988), na China (1988), no Japão (1988) e na Colômbia (1995). Os *Sete ensaios* é o livro peruano de não-ficção mais vendido em termos globais e com o maior número de edições no mundo inteiro. No Peru, é leitura obrigatória nas universidades. Aproximadamente 10.000 exemplares desta obra são vendidos todos os anos naquele país (Mariátegui, S. 2008).



- Cochran, Bert. 1979. *Labor and Communism, The Conflict that Shaped American Unions*. New Jersey: Princeton University Press.
- La Correspondance Internationale, 91, 22 de setembro de 1929. Citado en Diego Meseguer Illán, *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*.
- Cupull, Adys y Froilán González. 2006. *Julio Antonio Mella en el medio del fuego: un asesinato en México*. Havana: Casa Editora Abril.
- Del Prado, Jorge. 1983. *En los años cumbre de Mariátegui*. Lima: Ediciones Unidad.
- Del Roio, Marcos. 1990. *A classe operária na revolução burguesa, a política de alianças do PCB: 1928-1935*. Belo Horizonte: Oficina de Livros.
- Diggins, John Patrick. 1992. *The Rise and Fall of the American Left*. New York: W. W. Norton and Company.
- Drapper, Theodore. 1957. *The Roots of American Communism*. New York: The Viking Press.
- Dubofsky, Melvyn. 1969. *We Shall Be All, A History of the IWW*. New York: Quadrangle/The New York Times Book Co.
- Fernández Díaz, Osvaldo. 1994. *Mariátegui, o la experiencia del outro*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- Flores Galindo, Alberto. 1994. *La agonía de Mariátegui*. En *Obras completas II*. Alberto Flores Galindo. Lima: Fundación Andina/SUR Casa de Estudios del Socialismo.
- \_\_\_\_. "Entre Mariátegui y Ravines: dilemas del comunismo peruano". *Obras completas V*. Alberto Flores Galindo. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo, 1997.
- Forgues, Roland. 1995. *Mariátegui, la utopía realizable*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- Hatzky, Christine. 2008. *Julio Antonio Mella, una biografía*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Herreshoff, David. 1973. *The Origins of American Marxism*. New York: Monad Press.
- Hillquit, Morris. 1971. *History of Socialism in the United States*. New York: Dover Publications.
- Karson, Marc. 1965. *American Labor Unions, 1900-1918*. Boston: Beacon Press.

- Kimeldorf, Howard. 1999. *Battling for American Labor*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- Klehr, Harvey, John Earl Haynes y Kyrill M. Anderson (orgs). 1988. *The Soviet World of American Communism*. New Haven e Londres: Yale University Press.
- Kornbluh, Joyce. 1968. *Rebel Voices, An IWW Anthology*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Lens, Sidney. 1974. *The Labor Wars*. New York: Anchor Books/Anchor Press/Doubleday.
- Löwy, Michael. 2000. *Nacionalismos e internacionalismos da época de Marx até nossos dias*. São Paulo: Xamã.
- Luna Vegas, Ricardo. 1989. *José Carlos Mariátegui, ensayo biográfico*. Lima: Editorial Horizonte.
- Mariátegui, Sandro. 2008. *Correspondência com Luiz Bernardo Pericás*. 1º de abril.
- Martínez de la Torre, Ricardo. 1947. *Apuntes para una interpretación marxista de la historia social del Perú*. Lima: s/e.
- Melgar Bao, Ricardo. 1988. *El movimiento obrero latinoamericano II*. México DF: Alianza Editorial Mexicana/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Melis, Antonio. 1984. "El diálogo creador de José Carlos Mariátegui". En Antonio Melis (org) *José Carlos Mariátegui, correspondencia*. Tomo I. Lima: Empresa Editora Amauta.
- Meseguer Illán, Diego. 1974. *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Moore, Laurence. 1970. *European Socialists and the American Promised Land*. New York: Oxford University Press.
- Ottanelli, Fraser. 1991. *The Communist Party of the United States*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Peláez, Gerardo. 1980. *Partido Comunista Mexicano, 60 años de historia*. Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa.
- Pelling, Henry. 1961. *American Labor*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Schlesinger, Rudolph. 1977. *La Internacional Comunista y el problema colonial*. México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Stalin, Joseph. 1946. *O marxismo e o problema nacional e colonial*. Rio de Janeiro: Editorial Vitória.
- Zaidan Filho, Michel. 1985. *PCB (1922-1929), na busca das origens de um marxismo nacional*. São Paulo: Global Editora.
- Zieger, Robert. 1989. *American Workers, American Unions, 1920-1985*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Zinn, Howard. 1995. *A People's History of the United States*. New York: Harper Perennial/Harper Collins Publishers.

# Revolução Alemã, mística revolucionária e marxismo “aberto”: Mariátegui leitor de Rosa Luxemburgo

Deni Ireneu Alfaro Rubbo

*“Hay personas, en efecto, que parecen no pensar más que con el cerebro, [...], mientras otros piensan con todo el cuerpo y toda el alma, con la sangre, con el tuétano de los huesos, con el corazón, con los pulmones, con el vientre, con la vida”.*

**Miguel de Unamuno (1984)**

## I. Vidas paralelas: José Carlos Mariátegui e Rosa Luxemburgo

No dia 15 de janeiro de 1919, na capital da Alemanha, Berlim, era assassinada a revolucionária Rosa Luxemburgo (doravante RL), uma das principais figuras da história mundial do marxismo. No mesmo momento, mas doutro lado do oceano, José Carlos Mariátegui (doravante JCM) tinha exatamente a metade da idade de Rosa, isto é, 24 anos e exercia intensamente sua atividade de jornalista no Peru. Em abril de 1930, 11 anos depois da morte da revolucionária polonesa, morria o marxista peruano, em decorrência de problemas de saúde, que durante toda sua vida foi extremamente frágil. Ambos morreram *relativamente* jovens – Mariátegui, com 35 anos, e Rosa Luxemburgo, com 48 anos – e em momentos decisivos da luta de classes em seus respectivos países.

À primeira vista, uma suposta aproximação entre Mariátegui e Luxemburgo pode parecer estranha. Afinal, jamais se conheceram e não houve aquele, pelo menos nas décadas subsequentes, que tenha aproximado e aprofundado essas duas figuras emblemáticas do marxismo dissidente. A propósito, poder-se-ia apontar que ambos eram eminentemente marxistas e internacionalistas

convictos e confessos.<sup>19</sup> Não por acaso, Mariátegui foi o grande nome da fundação do Partido Socialista Peruano (PSP), em 1928, assim como Rosa foi uma das principais figuras da fundação do Partido Comunista Alemão (KPD), em 1918. Todavia, o pensador peruano debruçou-se relativamente pouco à economia política e suas formas de desenvolvimento do capitalismo em sua etapa imperialista, como na *opus magnum* *A Acumulação do Capital*, nem Rosa escreveu um marcante texto sobre crítica literária de seu país, como “O processo de literatura”, o maior dos *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. Mas então, o que teria em comum a filha de uma família de judeus poloneses cultos, oriunda de um povoado ocupado pela Rússia, e o filho de uma mestiça católica de origem humilde habitante de uma pequena cidade ao sul de Lima?

Como é possível rapidamente notar, suas origens, formações culturais, experiências políticas, em suma, suas vidas foram profundamente diferentes. Contudo, é relevante demonstrar afinidades que, por assim dizer, são produtos de uma época compartilhada em que nossos personagens aspiravam a um universo discursivo comum. Como bem assinalou o historiador Flores Galindo (1994, 553), “às vezes as ideias se propagam de maneira tão imperceptível como os vírus”. Ademais, esse paralelismo só é possível, *em última instância*, pela *práxis* social que cada um desenvolveu em seu país.

É verdade que o nome do jornalista peruano nunca figurou nos escritos de Rosa Luxemburgo, já que muito provavelmente a líder da Liga Espartaquista (*Spartakusbund*) não teve a oportunidade de ler os principais diários e revistas limenhos como *La Prensa*, *La Noche*, *Mundo Limeño*, *El Tiempo*, *El Turf* etc.,

---

<sup>19</sup> Em uma entrevista que Miguel Mazzeo nos concedeu (Alfaro Rubbo 2013), o autor argentino assevera uma aproximação entre os dois pensadores, através da chave internacionalista. Em suas palavras: “se pode pensar o internacionalismo de Mariátegui a partir da proposta de Rosa Luxemburgo, que supera o eurocentrismo característico do marxismo de seu tempo, detecta a relação entre ‘as tradições comunistas que lhe opunham nos países coloniais a mais intensa das resistências ao avanço da europeização e o novo evangelho do ímpeto revolucionário das massas proletárias nos antigos países capitalistas’”. É interessante lembrar que uma aproximação capital entre JCM e RL, sugerida mas não sistematizada pelo sociólogo Michael Löwy (1995), que afiança “convergências impressionantes” a partir do tema das comunidades primitivas, parece uma pista altamente promissora, que apresentaremos em outra oportunidade, mas que não está assentada numa leitura de Rosa por JCM.

nos quais Juan Croniqueur, o pseudônimo de Mariátegui até 1918, era presença corrente. Em compensação, JCM menciona RL em alguns momentos de sua imensa obra, particularmente depois de sua viagem à Europa, em 1923. Partindo dessa constatação, o objetivo principal deste artigo é apresentar e analisar, de maneira necessariamente exploratória, em quais momentos se faz presente a apropriação de Rosa e sua importância no pensamento de Mariátegui. Podemos vislumbrar esse percurso em dois momentos: 1) na análise política que leva a cabo sobre a Revolução Alemã e o lugar que a judia polonesa ocupa nessa explicação; e 2) na comparação ética-política entre a mística dos revolucionários e de religiosos cristãos do passado, como Teresa D'Ávila. Somado a isso, ambos fazem uma análise similar de vários aspectos da socialdemocracia e do marxismo positivista da II Internacional, caracterizados por uma concepção fechada, rígida, mecânica do marxismo, o que é motivo de rechaço por ambos os pensadores, signatários de um marxismo “aberto”.

## **II. A Revolução Alemã como *revolução inconclusa* no pensamento de Mariátegui**

Antes de adentrarmos na questão propriamente dita, é preciso ressaltar que Mariátegui não tinha como objetivo analisar detalhadamente a complexidade que caracterizou a Revolução Alemã,<sup>20</sup> já que suas considerações sobre o assunto estão circunscritas a uma conferência e a pequenos artigos, publicados nos periódicos de Lima. Ademais, não custa lembrar que tais impressões são emitidas durante a década de 1920, o que faz com que sua análise política seja bastante cautelosa em relação ao futuro do país de Karl Marx. Partindo dessa observação – e dentro desses limites –, o autor de *La novela y la vida* procura assinalar diversos fatores que uma explicação parcial e provisória dos episódios da Revolução na Alemanha, apresentando brevemente a situação econômica do país, o equilíbrio das forças políticas, o

---

<sup>20</sup> Para uma análise detalhada sobre a Revolução Alemã, cf. Loureiro (2005).

desenvolvimento das agrupações revolucionárias e o entrecruzamento das influências internacionais.

A primeira menção a RL localiza-se na série de palestras de que o marxista peruano participa nas Universidades Populares Gonzáles Prada durante praticamente todo o ano de 1923. É particularmente em sua sexta conferência com o título, “A Revolução Alemã” (Mariátegui 1994a, 867-73), pronunciada no dia 20 de julho de 1923, no local da Federação dos Estudantes, que JCM irá mencionar explicitamente a autora de *Reforma ou Revolução*. Inicialmente, Mariátegui vale-se de uma descrição dos antecedentes da revolução, que tem a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) como principal agente desencadeador. Segundo um dos fundadores da Confederação Geral dos Trabalhadores do Peru (CGTP), parte significativa dos setores políticos e intelectuais foram favoráveis à entrada da Alemanha na guerra, inclusive setores oriundos da “esquerda”. No entanto, a despeito do quadro político desolador, haveria algumas “valentes” e “honrosas” exceções – vozes de protesto diante dessa escolha trágica. Rosa será mencionada nesse conjunto restrito de intelectuais e políticos que reagiram imediatamente contra a guerra e “denunciaram seu objetivo imperialista e contrarrevolucionário”. Desde então, Mariátegui deixa claro seu interesse – e admiração – pelo desenvolvimento da agrupação revolucionária, Liga Espartaquista e de seus fundadores Karl Liebknecht, Franz Mehring, Clara Zetkin (todos exemplos mencionados pelo palestrante) chamando-os inclusive de “figuras gloriosas” por se juntarem na empreitada “heroica” de combater a guerra e levar a cabo uma revolução socialista no país. Nesse ínterim, o autor de *La escena contemporánea* sublinha a importância de RL por conseguir fundir *pari passu* produção teórica e prática política, palavra e ação:<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Muito semelhante à conclusão a que Georg Lukács chegou sobre RL em um dos seus ensaios presente na obra *História e Consciência de Classe*, publicado em 1923 (e ao qual infelizmente Mariátegui não teve acesso). Nas palavras do marxista húngaro: “É uma característica da unidade da teoria e da prática na obra de Rosa Luxemburgo o fato de essa unidade da vitória e derrota, de destino individual e processo constituírem o fio condutor de sua teoria e de sua vida” (Lukács 2003, 131-132).

[Ela], figura internacional, intelectual e dinâmica, também tinha uma posição eminente no socialismo alemão. Via-se e se respeitava nela sua dupla capacidade para a ação e para o pensamento, para a realização e para a teoria. Rosa Luxemburgo era ao mesmo tempo um cérebro e um braço do proletariado alemão (Mariátegui 1994, 869).

Mariátegui enumera as reivindicações políticas dos Espartaquistas e aponta similitudes com o programa revolucionário dos bolcheviques da Rússia. Em seguida, explica as divergências políticas entre a Liga e os socialistas majoritários ou “reformistas” e os socialistas independentes, considerados por JCM como “vacilantes”. Procura descrever os principais episódios da ação do grupo, especialmente as batalhas de janeiro de 1919, quando Rosa e Karl Liebknecht são assassinados. Mariátegui refuta a versão oficial de que os revolucionários foram mortos por tentarem fugir, o que teria obrigado os seus depositários a executá-los. Na verdade, ambos “caíram em mãos de oficiais do antigo regime, inimigos fanáticos da revolução, reacionários delirantes, que odiavam todos os autores da queda do Kaiser por considerá-los responsáveis na capitulação da Alemanha” (Mariátegui 1994, 870). Depois disso, outros membros da Liga e uma parcela do proletariado alemão tombaram nas ruas de várias cidades do país, fazendo com que a “vontade revolucionária” despertada pela “ação incansável” dos líderes Espartaquistas refluísse consideravelmente.

A extinção física da organização da qual Rosa fazia parte desencadeou na Alemanha, segundo o teórico peruano, um processo conservador caracterizado como um “período de reação burguesa”: “a Revolução Alemã, depois da insurreição espartaquista, não tem feito senão virar à direita, sempre à direita” (Mariátegui 1994, 872). Ainda que tal processo não tivesse sido concluído, curiosamente Mariátegui finaliza sua palestra com uma citação de Walther Rathenau, conhecido escritor e político da burguesia liberal alemã, membro do Partido Democrata Alemão (DDP), como uma espécie de síntese da fisionomia e do alcance da Revolução Alemã. Eis a frase do industrial germânico: “Nós chamamos de Revolução Alemã algo que foi a greve geral de um exército vencido”. Em outras palavras, a derrota do proletariado deve-se à sua falta de preparo para a revolução. Mariátegui parece aceitar essa hipótese, mas com a condição de que esse trabalho teria existido através da atuação do grupo da diretora do jornal *Die Rote Fahne* [A Bandeira Vermelha].



O nome da marxista admirada por JCM volta a aparecer ligeiramente em dois textos em que discorre sobre duas figuras proeminentes e conservadoras da socialdemocracia alemã – Rudolf Hilferding e Friedrich Ebert –, que ocuparam altos cargos tanto no partido quanto no governo.<sup>22</sup> Evidentemente Mariátegui ressaltava a distância política entre os líderes “pacifistas”, “reformistas”, inteiramente adaptados como “uma peça do Estado”, e a postura revolucionária de RL. E se ainda restasse alguma dúvida sobre o potencial crítico e radical das posições políticas de Luxemburgo, no artigo “Política Alemã”, publicado no jornal limenho *Variedades* em janeiro de 1925, JCM aponta que o movimento Espartaquista “de Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo, desenvolve, como é sabido, *uma política intransigentemente classista e revolucionária*” (Mariátegui 1994d, 1071).

Embora se trate somente de breves descrições e comentários relativamente curtos sobre os episódios da Revolução Alemã, a análise de JCM é uma interessante aplicação metodológica de interpretar a *história do ponto de vista dos vencidos*, como defendia Walter Benjamin em suas “Teses sobre o conceito de história” (Benjamin 1994, 222-232). Sua *aposta* na práxis política das classes subalternas alemãs – cuja expressão máxima remete ao Grupo Espartaquista – permanece, mesmo que o grupo tenha sido *derrotado* – fruto de um emaranhado de fatos e contratempos. O que pressupõe uma concepção da história de que, “na história real, o vencido não está forçosamente errado, e o vencedor não está necessariamente com a razão” (Bensaid 1999,57). Isso não significa, é claro, que Mariátegui nutria uma visão ingênua de que Rosa e seu grupo fossem infalíveis; ele tinha plena consciência de que, como toda organização política, estavam suscetíveis a equívocos e precipitações.

---

<sup>22</sup> Trata-se de “Hilferding e a socialdemocracia alemã”, publicado em *Variedades* no dia 20 de outubro de 1923 (Mariátegui 1994b, 1032-35) e “Ebert e a socialdemocracia alemã”, um item do ensaio “A crise do socialismo”, publicado na coletânea – e primeiro livro de JCM editado em vida –, *La scena contemporanea*, no ano de 1925 (Mariátegui 1994c, 973-988). No primeiro artigo, RL é citada apenas para orientar o leitor a observar as distintas frações e dissidências nas tendências da socialdemocracia, mas também dos socialistas e comunistas na Alemanha, e o lugar que Hilferding nelas ocupava. Já no segundo, ela aparece como um dos “quadros revolucionários” na socialdemocracia alemã, que “mantinham a chama viva do marxismo” e, por isso, não correspondiam ao “estado de ânimo que mensalmente ruminava” as reformas de um socialismo “domesticado e parlamentar”.

### III. Elogio à vida heroica: Rosa Luxemburgo, alma agônica, alma em luta

“Só se vive uma vez”.

**Rosa Luxemburgo (2011b, 326).**

Dentre todas essas menções em que Mariátegui atribui a RL uma práxis revolucionária indiscutível e um lugar protagonista na Revolução Alemã, em seu livro *Defesa do marxismo*, elaborado entre 1928 e 1929, o autor registra em um único trecho (mas de maneira decisiva) a importância de RL em uma chave completamente distinta das referências pretéritas. Ao invés de uma Rosa política, militante, profana que vigorava em seus comentários sobre a Revolução Alemã, Mariátegui incorpora doravante elementos éticos e religiosos, baseado especialmente nos conceitos de mito (Georges Sorel) e agonia (Miguel Unamuno), para apreender outra dimensão da marxista polonesa.<sup>23</sup>

Como é sabido, Mariátegui insiste no aspecto religioso/espiritual como um indispensável para o combate revolucionário. Basta observar, por exemplo, no artigo intitulado “O Homem e o Mito”, de 1925: “A força dos revolucionários não está na sua ciência; está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito” (Mariátegui, 1994e, 499). Na mesma toada, existe também um esforço de relacionar dialeticamente materialismo e idealismo, em um movimento biunívoco entre um e outro. Como observa Michael Löwy (2012, 22), “a surpreendente dialética entre materialismo e idealismo – este último identificado com a ética e a religião – é um dos temas mais originais da reflexão do marxista peruano”. Desse modo, Mariátegui (2011, 62) propõe uma visão um tanto heterodoxa dos valores revolucionários, já que parte do pressuposto de que “cada ato do marxismo é acentuado pela fé, pela vontade, pela convicção heroica e criadora”. Nesse sentido, seria equivocado pressupor que a concepção materialista não pudesse produzir valores espirituais. Ou seja, não bastaria apenas superar as diferenças entre os

---

<sup>23</sup> Para uma análise da importância do conceito de mito e de agonia em Mariátegui, cf. Jorge Oschiro (1996, 15-52).

estratos econômicos e sociais (a contradição entre as forças produtivas e as relações de produção), mas de estabelecer um “projeto” ético, uma “conduta superior” que, seguindo o rastro de Piero Gobetti a Georges Sorel, Mariátegui chamou de “a moral dos produtores”.<sup>24</sup>

Não por acaso, para Mariátegui, os fundadores dessa intempestiva corrente seriam, é claro, Marx e a Revolução Russa,<sup>25</sup> que inauguram “um tipo de homem pensante e operante”, que produz ação e pensamento, teoria e prática. Além de mencionar Lênin, Trotsky, Bukharin, Lunacharvsky como exemplos profícuos dessa tendência, Rosa Luxemburgo é destacada como a expressão mais impressionante dessa explosiva articulação. Mais do que isso, Mariátegui propõe uma surpreendente comparação entre a mística da revolucionária polonesa, heroína do socialismo internacional, e de Teresa D’Ávila, religiosa cristã conhecida como padroeira na Espanha do século XVI:

E acaso não se mesclam a toda hora, em Rosa Luxemburgo, a combatente e a artista? Quem dentre os professores que Henri de Man admira vive com mais plenitude e intensidade de ideia e criação? Virá um tempo em que a assombrosa mulher que escreveu na prisão as maravilhosas cartas a Luisa Kautsky – a despeito dos presunçosos catedráticos que hoje monopolizam a representação oficial da cultura – despertará a mesma devoção e encontrará o mesmo reconhecimento que uma Teresa d’Ávila (Mariátegui 2011, 47).

Esse flagrante entusiasmo é devido ao conhecimento de Mariátegui da correspondência entre RL e Luise Kautsky, publicada em 1923.<sup>26</sup> Na verdade é especialmente pela difusão das centenas de cartas que se pode apreciar a dimensão subjetiva e íntima da vida de RL. Afinal, as cartas não ressaltariam

---

<sup>24</sup> “A função ética do socialismo [...] deve ser buscada não em grandiloquentes decálogos nem em especulações filosóficas, que de nenhum modo constituíam uma necessidade da teorização marxista, mas sim na criação de uma moral de produtores pelo próprio processo de luta anticapitalista” (Mariátegui 2011, 54-55).

<sup>25</sup> Para uma análise dos escritos de literatura, história e política de JCM e a Rússia da década de 1920, cf. Luiz Bernardo Pericás (2012, 7-35).

<sup>26</sup> Segundo Isabel Loureiro (2011, VII-XX), as cartas de RL endereçadas a Luise Kautsky (segunda mulher de Karl Kautsky), amiga e confidente de toda a vida, foram publicadas pela primeira vez em 1923, muito por conta do sucesso de outra publicação na primavera de 1919, as cartas de Luxemburgo a Sonia Liebknecht (mulher de Karl Liebknecht) que em pouco tempo foram traduzidas para mais de 20 línguas e consideradas uma “obras-prima na arte epistolar”.

os aspectos da militante disciplinada e as polêmicas políticas que atravessaram sua trajetória enquanto figura pública, pois mostram a face de uma delicada mulher que tinha a desenvoltura de uma pessoa atenciosa com os amigos, com humor e presença de espírito constantes, sincera, alegre e melancólica.<sup>27</sup> É nas cartas, ademais, que se pode perceber claramente seu lado “artístico”, as paixões secretas de RL pela literatura, música, botânica, natureza, astronomia e pintura, evidenciando sua atenção e conhecimento pela vida cultural europeia. O autor de *Sete ensaios* não deixa de destacar, inclusive, o “espírito moderno” de sua personalidade de maneira que sua trajetória seria um verdadeiro “poema trágico” carregada dos valores mais sublimes:

Esírito mais filosófico e moderno – ao mesmo tempo ativo e contemplativo – do que toda a corja pedante que a ignora, ela colocou no poema trágico de sua existência o heroísmo, a beleza, a agonia e o gozo que não são ensinados por nenhuma escola da sabedoria (Mariátegui 1994a).

As palavras de JCM falam por si só. Seu encantamento é por uma Rosa total, expressão de um comportamento público (através dos escritos teóricos e de sua trajetória política nas lutas de classes da Alemanha) e privado (em relação ao comportamento pessoal de RL que foi capaz de gerar valores ético-sociais e viver coerentemente de acordo com eles). Assim, tal relação pode ser exemplificada através de uma carta que Rosa envia a Luise Kautsky (ou “Lulu”, apelido carinhoso que dava à amiga), em janeiro de 1917, na qual incentiva com ímpeto à companheira não se entregar à “miséria de nossos dias”. Toma como exemplo o escritor alemão Goethe, que, diante de intensas transformações que ocorreram em seu tempo, manteve-se sempre “sereno”, “tranquilo”, com “equilíbrio espiritual” de sobra para realizar uma diversidade de estudos importantes. Seu conselho é de que se inspire na concepção de vida do romancista alemão: “Eu não exijo de você que escreva poemas como Goethe, mas a concepção de vida dele – *o universalismo dos interesses*, a

---

<sup>27</sup> “Quem só conhecia a jornalista, a militante revolucionária, a oradora, a polemista, a teórica marxista, ficou boquiaberto ao descobrir que a ‘sanguinária Rosa’ era uma mulher fascinante, sensível, sonhadora, profundamente ligada à vida – mas sem medo de morrer –, pronta a consolar os amigos, apaixonada pela natureza e as artes, uma intelectual sintonizada com a vida cultural de seu tempo. E também uma mulher divertida, irônica, cuja língua afiada não poupava ninguém, nem sequer a si mesma” (Loureiro 2011, VIII-IX).

harmonia interior – podem todos adquirir, ou ao menos almejar”. Mais adiante escreve: “um combatente precisa, antes de mais nada, procurar ter uma *postura diante das coisas*, caso contrário ele afunda o nariz em tudo quanto é pântano” (Luxemburgo 2011b, 223) (grifos nossos).

É o “universalismo dos interesses” e a “postura diante das coisas” que fez com que Mariátegui (que muito provavelmente teve acesso a essa carta) tivesse RL como inspiração. O que está em jogo, portanto, não é apenas a capacidade teórica e política de se posicionar diante do mundo, mas um comportamento subjetivo, privado. Como bem observou Javier Chiappe (2012, 27), “a capacidade intelectual de um pensador comprometido com seu povo exige provas para além de sua atividade escrita. Deve doar-se ao comportamento público e privado. Não pode haver grandeza na vida pública se não houver na vida privada”.

É interessante conhecer qual o significado que Mariátegui tinha de Santa Teresa, já que estabelece um paralelismo com RL. Em um artigo publicado em 1926 a propósito do livro *La agonía del cristianismo* de Don Miguel de Unamuno, o pensador peruano afiança que a palavra agonia não significa morte, mas luta, combate, “agoniza aquele quem vive lutando – lutando contra a própria vida. E contra a morte” (Mariátegui 1994f, 620). Em seguida, Mariátegui menciona a padroeira espanhola (evocada por Unamuno) como típica representante do espírito agônico, uma alma carregada, ao mesmo tempo, de “esperança e desesperança”, de “morrer por não morrer”. Nesses termos, a vida de RL seria, para Mariátegui, uma alma agônica, uma alma em luta, inspiradora para as gerações futuras. Ela estaria, portanto, nessa tradição herética dos “socialistas agônicos”:

A biografia de Marx, Sorel, Lenin ou outros milhares de lutadores do socialismo não fica nada a dever, como beleza moral e plena formação do espírito, à biografia dos heróis e ascetas que no passado trabalharam de acordo com uma concepção espiritualista ou religiosa – na acepção clássica dessas palavras (Mariátegui 2011, 81).

Rosa Luxemburgo soube transcender sua própria natureza através de atos criativos. Sua autêntica condição de marxista e revolucionária era “superior”, isto é, no sentido de conduta de vida, completamente diferente da ordem social

moral/espiritual estabelecida. Eis aí o processo de viver ativa e criativamente, do compromisso total com o risco da própria vida (ao que JCM chamava de “convite à vida heroica”), que se expressa na coerência intelectual e política da mais fascinante e dramática figura do movimento socialista internacional.

#### **IV. Revolucionários, radicais e hereges: o marxismo “aberto” de José Carlos Mariátegui e Rosa Luxemburgo**

Essa surpreendente afinidade entre duas figuras de continentes e trajetórias tão diferentes não se limitava à simpatia pela Liga Espartaquista e pelo entusiasmo por valores ético-sociais, humanistas, indomados, heroicos presente em algumas notas biográficas. Não seria exagero afirmar que os dois proeminentes marxistas não pouparam forças para rechaçar uma concepção evolucionista e mecânica da história que via o socialismo como produto inexorável das “leis naturais”, “garantido” pelas leis “objetivas” do desenvolvimento econômico. A bem da verdade, isso não significa uma isenção total de um certo resíduo positivista cientificista que tanto Rosa como Mariátegui, tocados pela “vontade de fazer ciência” que animava a época, reproduziram.

Desse modo, em vários momentos da obra de JCM e RL é possível encontrar passagens que revelam referido determinismo. Assim, por exemplo, na análise sobre a relação dos indígenas com o socialismo moderno e de sua “miséria moral e material” durante a república peruana, numa longa nota de rodapé dos *Sete Ensaios*, Mariátegui (2011, 55) faz a seguinte observação: “O socialismo aparece em nossa história não por força do acaso, de imitação ou de moda, como supõem os espíritos superficiais, mas sim como uma fatalidade histórica”. Do outro lado, em seu opúsculo *Reforma ou revolução*, publicado em 1899, em que é desferida uma sagaz investida contra um dos principais dirigentes do Partido Socialdemocrata Alemão (SPD), Eduard Bernstein, a jovem marxista defende a hipótese da teoria do desmoronamento capitalista como “pedra angular do socialismo científico” que supõe, igualmente, um forte componente determinista de que a crise final do capitalismo é inevitável. De qualquer forma, as razões de ambos partilharem em alguns de seus escritos uma concepção

determinista estavam no ambiente intelectual em que se encontravam, principalmente no caso de RL.

Todavia, parece não restar dúvida que a ideia-força predominante no conjunto de suas respectivas obras é a crítica de toda concepção marxista que reduz o desenvolvimento histórico ao desenvolvimento das forças produtivas e às “leis objetivas” da história. Cada um a seu modo, tanto o autor de *La escena contemporánea* quanto a autora de *Reforma ou Revolução* levaram a cabo uma reflexão similar sobre os vários aspectos da socialdemocracia e do marxismo positivista da II Internacional. Ambos possuem uma concepção “aberta” do marxismo, ou seja, assimilam o materialismo dialético como um método de análise das múltiplas relações sociais que se renova permanentemente. Sendo assim, podemos “aplicar” a própria concepção de marxismo nessa referência que Rosa, em um dos seus textos, faz à obra de *O capital* de Karl Marx: “não é nenhuma bíblia com verdades de última instancia, acabadas e válidas para sempre, mas um manancial inesgotável de sugestões para levar adiante o trabalho intelectual, continuar pesquisando e lutando pela verdade” (Luxemburgo 2011a, 164).

“A heresia é indispensável para comprovar a saúde do dogma”, disse Mariátegui (2011, 30). Pois bem: tanto JCM quanto RL não mediram forças para questionar, ou melhor, para “pôr o dedo nas feridas”, como costumava dizer Rosa, no próprio interior do marxismo, buscando detectar suas misérias e suas fortunas para sua renovação e continuação. Na brochura *A crise da social democracia* (assinada por Junius), por exemplo, publicado em janeiro de 1916, Rosa insiste em alocar o marxismo em uma chave rigorosamente antimecanicista: “não existe nenhum esquema prévio, válido de uma vez por todas, nenhum guia infalível que lhe mostre o caminho a percorrer” (Luxemburgo 2011a, 18). Ora nem a história estaria predeterminada, nem a humanidade estaria caminhando para o socialismo: “a vitória do socialismo não cairá do céu como fatalidade” (Luxemburgo 2011a, 28-29). Sugere, em seguida, um imprescindível *processo de autorreflexão* necessário ao movimento operário (e ao marxismo), uma “autocrítica impiedosa”, “sem disfarce”, que “é o ar e a luz sem os quais ele não pode viver” (Luxemburgo 2011a, 18).

Recusando a ideologia conformista do progresso linear e o evolucionismo passivo da socialdemocracia, Rosa designa a Primeira Guerra Mundial como exemplo de uma “regressão à barbárie”, ou seja, uma *barbárie moderna* que é expressão das ambições econômicas da sociedade capitalista. Dito de modo mais preciso, ao anunciar a palavra de ordem “socialismo ou barbárie”,<sup>28</sup> Rosa assevera que o capitalismo esgotou todas as potencialidades de civilização e progresso que outrora continha: “aqui o capitalismo mostra sua caveira, aqui ele revela que seu direito histórico à existência acabou, que a continuidade de sua dominação não é mais reconciliável com o progresso da humanidade” (Luxemburgo 2011a, 144).

Em Mariátegui, por sua vez, o marxismo não poderia ser vislumbrado como um sistema fechado em si mesmo, exatamente como pensava a revolucionária polonesa-alemã: “Marx nunca se propôs à elaboração de um sistema filosófico de interpretação histórica destinado a servir de instrumento à atuação de sua ideia política e revolucionária”. Nestes termos, o marxismo defendido pelo pensador peruano deveria ser estrategicamente aberto,<sup>29</sup> ativo e flexível: “o marxismo, onde se mostrou revolucionário – vale dizer, onde foi marxismo –, não obedeceu nunca a um determinismo passivo e rígido”. Em outro trecho ainda sentencia: “Vã é toda tentativa de catalogá-la como simples teoria científica enquanto trabalhe na história como evangelho e método de um movimento de massas”. Mas atenção: em nenhum momento essa posição significaria o rechaço ao potencial científico do marxismo, afinal, “a teoria e a

---

<sup>28</sup> Para Michael Löwy (1995, 122), a palavra de ordem “socialismo ou barbárie” representa uma significativa guinada na obra de RL no sentido de romper totalmente com a concepção da história como progresso inevitável, colocando, assim, uma alternativa, “o socialismo é uma possibilidade entre outras”, já que até 1914, a ruptura com o “fatalismo socialista” ainda não é total. Para maiores detalhes sobre o assunto, cf. Michael Löwy (1975).

<sup>29</sup> Exemplo disso é a defesa de Mariátegui (2011, 68) para que o marxismo desenvolva um paralelismo metodológico com a psicologia, particularmente a freudiana. Isso, por sua vez, não diminuiria “a validade do marxismo como ciência prática da revolução. Pelo contrário: afirma que a reforça e assinala interessantes afinidades entre o caráter das descobertas essenciais de Marx e das descobertas de Freud, assim como das reações provocadas na ciência oficial de um e outro”.



política de Marx cimentam-se invariavelmente na ciência, e não no cientificismo” (Mariátegui 2011, 43, 60, 44, 48). Em suma:

[o marxismo] não é, como alguns erroneamente supõem, um corpo de princípios de consequências rígidas, iguais para todos os climas históricos e todas as latitudes sociais. Marx extraiu seu método das próprias entranhas da história. O marxismo, em cada país, e, cada povo, opera e atua sobre o ambiente, sobre o meio, sem descuidar de nenhuma das suas modalidades. Por isso, depois de mais de meio século de lutas, sua força revela-se cada vez maior (Mariátegui 1969, 111-112).

Mariátegui também procura dar conta de uma nova percepção de temporalidade da história, em ruptura com o evolucionismo e a filosofia do progresso. No artigo publicado em 1925, “Duas concepções de vida”, Mariátegui (1994g, 494) escreve: “Antes da guerra, a filosofia evolucionista, historicista, racionalista unia as duas classes antagônicas”. Tanto conservadores como revolucionários aceitavam a tese evolucionista como locomotiva da história. “O bem-estar material, o poder físico das urbes engendraram um respeito supersticioso pela ideia do Progresso. A humanidade parecia ter achado um caminho definitivo”<sup>30</sup>. Ora, essa superstição do progresso foi decididamente abalada com a Primeira Guerra Mundial (exatamente como interpretou RL!), em que a Europa sentiu “as garras do drama bélico”. Desse modo, a conclusão não poderia ser diferente: “o capitalismo deixou de coincidir com o progresso” (Mariátegui 2011, 41).

Finalmente, não custa recordar que por muito tempo tanto os escritos de RL quanto de JCM foram interpretados sistematicamente como “ameaça” ao comunismo oficial (stalinista), cujos epígonos consideravam suas teorias como “desvios” perigosos, e, portanto, com severas limitações políticas. O “luxemburguismo” foi caracterizado como “semimenchevismo” por Stálin, enquanto o “mariateguismo” foi acusado, dependendo de seus detratores, de ser populista, aprista, romântico e europeizante. Mas talvez seja justamente por não seguirem o figurino da esquerda oficial do século XX que os espectros de seus pensamentos ecoem tão vigorosamente no tempo presente. Basta

---

<sup>30</sup> Ibid.

mencionarmos, para ficarmos em apenas um exemplo, a influência incontestável dos movimentos sociais contemporâneos da América Latina, em especial o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), pelas concepções teóricas e ideias políticas desses revolucionários marxistas (Loureiro 2008; Rubbo 2013a, 2013b).

Por que a atenção precisamente a estes pensadores/revolucionários e não a outros? Por que não um Stálin ou um Victorio Codovilla? Simplesmente porque deixaram proposições e “valores” que são produto do resultado histórico e cultural de sua própria humanização, como a entrega absoluta e dedicação a uma causa digna de sacrifício, a defesa intransigente de um socialismo democrático – diferente das caricaturas do regime burocrático soviético –, a transformação da relação social entre mulheres e homens, a defesa na autonomia política da classe trabalhadora, a sensibilidade pela questão ambiental e ecológica etc. Não parecem ser valores tão ruins. Vencidos da história, marginais na contracorrente de sua época, párias rebeldes das teorias asfixiantes em voga, JCM e RL são exemplos de uma *imprudência criadora* na seara do marxismo dogmático. Inspiram, hoje em dia, movimentos e organizações sociais a (re)pensar uma *práxis* política radicalmente anticapitalista com vocação emancipadora dos povos oprimidos do presente e do passado. Afinal, como diria Walter Benjamin (1994, 223) em sua II tese *sobre o conceito de história*, “Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado pelas gerações precedentes e a nossa”.

### **Referências bibliográficas**

- Bensaïd, Daniel. 1999). *Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Benjamin, Walter. 1994. “Sobre o conceito de história”. En *Magia e Técnica, Arte e Política. Obras Escolhidas I*. Walter Benjamin. São Paulo: Brasiliense.

- Chiappe, Javier Mariátegui. 2012. *José Carlos Mariátegui: formación, contexto e influencia de un pensamiento*. Lima: Editorial Universitaria.
- Flores Galindo, Alberto. 1994. *Obras Completas*, II. Lima: Fundación Andina/ Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- Löwy, Michael. 2012. "Comunismo y religión: la mística revolucionaria de José Carlos Mariátegui". *Herramienta*, Buenos Aires, 51:13-24.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1975. "A significação metodológica da palavra de ordem 'Socialismo ou barbárie'". En Löwy, Michael. *Método dialético e teoria política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Loureiro, Isabel. 2011. "Apresentação ao terceiro volume". In *Cartas* (volume III). Rosa Luxemburgo. São Paulo: UNESP.
- \_\_\_\_\_. 2008. "Rosa Luxemburgo e os movimentos sociais contemporâneos: o caso do MST". *Crítica Marxista*, 26: 105-116.
- \_\_\_\_\_. 2005. *A revolução alemã (1918-1923)*. São Paulo: UNESP.
- Lukács, Georg. 2003. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes.
- Luxemburgo, Rosa. 2011a *Textos escolhidos, 1914-1919* (volume II). São Paulo: UNESP.
- \_\_\_\_\_. 2011b. *Cartas* (volume III) São Paulo: Editora UNESP.
- Mariátegui, José Carlos. 2011. *Defesa do marxismo, polêmica revolucionária e outros escritos*. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_. 1994a "La revolución Alemana". En. *Mariátegui total* (tomo I). José Carlos Mariátegui. Lima: Amauta.
- \_\_\_\_\_. 1994b. "Hilferding y la social-democracia Alemana". En *Mariátegui total* (tomo I). José Carlos Mariátegui. Lima: Amauta, 1994. 1032-1035.
- \_\_\_\_\_. 1994c. "La crisis del socialismo". En *Mariátegui total* (tomo I). José Carlos Mariátegui. Lima: Amauta.
- \_\_\_\_\_. 1994d. "Política Alemana". En Mariátegui, José Carlos. *Mariátegui total* (tomo I). Lima: Amauta.
- \_\_\_\_\_. 1994e. "El Hombre y el Mito". En *Mariátegui total* (tomo I). Mariátegui, José Carlos. Lima: Amauta. [Ed. bras.: *Por um socialismo indo-americano*:

- ensaios escolhidos*. (seleção e introdução Michael Löwy). Rio de Janeiro: UFRJ, 2005]
- \_\_\_\_. 1994f. “*La Agonía del Cristianismo de Don Miguel de Unamuno*”. En *Mariátegui total* (tomo I). José Carlos Mariátegui. Lima: Amauta. [Ed. bras.: *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005]
- \_\_\_\_. 1994g. “*Dos concepciones de la vida*”. En *Mariátegui total* (tomo I). José Carlos Mariátegui. Lima: Amauta. [Ed. bras.: *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005]
- \_\_\_\_. 1969. “*Mensaje al Congreso Obrero*”. En *Mariátegui total* (tomo I). José Carlos Mariátegui. Lima: Amauta. [Ed. bras.: *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005]
- Oschiro, Jorge. 1996. “*Agonía y Mito. Dos fuentes del pensamiento filosófico de Mariátegui: Unamuno y Sorel*”. *Anuario Mariateguiano*, 8:15-52.
- Pericás, Luiz Bernardo. 2012. “*José Carlos Mariátegui e a Rússia*”. En *Revolução Russa: história, política e literatura*. José Carlos Mariátegui. São Paulo: Expressão Popular, 7-35.
- Rubbo, Deni Ireneu Alfaro. 2013. “*Heresias revolucionárias na América Latina: de José Carlos Mariátegui aos movimentos populares contemporâneos - Entrevista com Miguel Mazzeo*”. *Revista Lutas Sociais, Núcleo de Pesquisa e Ideologias* 31.
- \_\_\_\_. 2013. “*Periférico e cosmopolita: José Carlos Mariátegui, sentinela do internacionalismo na América Latina*”. *Margem Esquerda*, 21: 65-77.
- Unamuno, Miguel de. 1984. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Ediciones Orbis. *ras Escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, 1994. 222-232

# El marxismo hediondo. Notas para un estudio comparativo entre José Carlos Mariátegui y Rodolfo Kusch

**Miguel Mazzeo**

“La Revolución se apoya en la conciencia concreta que refleja las condiciones reales de los hombres, de los que están construyendo su profunda comunidad desde las verdades mínimas y colectivas de la tierra”.

**León Rozitchner**

***Moral burguesa y revolución***

En la historia de las ideas sociales latinoamericanas, sus momentos más lúcidos son aquellos en los que su inteligencia se subleva contra el vasallaje consagrado de las ideas europeas.

**René Zavaleta Mercado**

***Clases sociales y conocimiento***

## I

En las décadas del 60 y del 70, en Argentina, es posible rastrear la presencia del Amauta peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) en la obra de Gunter Rodolfo Kusch, el filósofo y antropólogo nacido en Buenos Aires en el año 1922 y fallecido, prematuramente, en Maimará, en la provincia Jujuy, en el año 1979.

Kusch fue una figura relevante para el pensamiento americano, un auténtico precursor de la denominada filosofía americana, una filosofía concebida desde el ámbito geocultural de Nuestra América y sin los constreñimientos característicos de la rígida estructura disciplinar denominada “filosofía” y que, por lo tanto, se suele expresar en una verdadera praxis des-disciplinadora.

Una filosofía que se fue y se va amasando como el barro y que puede valorar la subjetividad del saber y fundar una pertenencia, en lugar de priorizar la objetividad del conocer e instituir una gestión y un control del saber. Hablamos de un saber y una pertenencia que surgen del hecho de compartir experiencias con los otros y las otras y no del saber y la pertenencia que se derivan de la adhesión individual a algún sistema de símbolos abstractos. Se trata de una filosofía semánticamente subversiva, epistemológicamente rebelde, que ubica la reflexión en el devenir que intenta captar y no en un pensamiento prefabricado y omniabarcante.

Una filosofía que identifica y denuncia la proyección de las visiones coloniales en las ideas e imágenes que, a lo largo de quinientos años, nos hemos hecho de nosotros mismos y nosotras mismas. En efecto, la crítica radical y descarnada del “malinchismo” es uno de sus signos más distintivos.

Una filosofía que asume una agenda de preocupaciones no occidentales, no europeas, y que impugna el paradigma occidental que niega la capacidad de Nuestra América de producir pensamiento, la mirada ajena que nos invalida, la cultura encubridora, etcétera.

Una filosofía que asedia a los lenguajes, a las filosofías y a las culturas oficiales que no reconocen la otredad societaria y cultural.

Una filosofía con los pies en la tierra y necesariamente política, dado que no puede soslayar la crítica a la relación neo-colonial, a la colonialidad del poder y a las diversas formas de injusticia cognitiva.

Una filosofía que, al decir de Leopoldo Zea (1971, 15-16), identifica como punto de partida “la pregunta por lo concreto, por lo peculiar, por lo original en América” y también puede reconocer “la conciencia de lo accidental” de la cultura y el ser de Nuestra América.

Se trata de un pensamiento en situación que asume el peculiar significado de la modernidad para las clases subalternas y oprimidas de Nuestra América. Una teoría constitutivamente crítica y conveniente para cimentar la diversidad crítica, apta para fundamentar la historia más allá del régimen del capital. Un punto de vista “popular” que, al decir que Alcira Argumedo,

...“recupera los relatos de las alteridades excluidas por las corrientes eurocéntricas” e “impone el reconocimiento del *otro* históricamente menospreciado”, de los significados y tradiciones que alimentan la ‘visión de los vencidos’, ‘la otra cara de la conquista’...”. Un punto de vista que

“Considera que las concepciones de esos ‘bárbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros contienen potenciales teóricos, emergentes de las experiencias vitales y de las expresiones culturales de un sujeto social heterogéneo, que encuentra sus puntos de unidad en una historia común de resistencias y desgarramientos, de sueños de dignidad y autonomía (Argumedo 2011, 135-36). [Itálicas en el original].

Una filosofía que no mixtifica a los hombres y a las mujeres, que no los desarraiga, que no les roba las palabras propias para imponerle otras ajenas.

Una filosofía apuntalada por la fundación o la reafirmación de una pertenencia, por una mística derivada de la vivencia de una autoconciencia, de una identidad cultural autónoma propia de Nuestra América (una identidad “plebeya” y “popular”) y de la experimentación de lo auténtico “en carne propia”. Una mística que el propio Kusch alentó en forma permanente. Esta condición, por sí sola, remite a un extenso campo de confluencias.

## II

Sin lugar a dudas, la comparación entre Mariátegui y Kusch merece un trabajo de largo aliento. La presencia determinante de los pueblos indígenas de Nuestra América en las organizaciones populares y los movimientos sociales de fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI obligan a una relectura de la obra de ambos pensadores. Una relectura que de cuenta de las nuevas situaciones y los aportes teóricos más recientes. En las últimas décadas los pueblos indígenas de Nuestra América han adquirido voz propia. El indigenismo ya no puede circunscribirse a las políticas de Estado y de “integración nacional” diseñadas por blancos o mestizos. Como planteaba el Subcomandante Marcos (2003) en la tercera estela de julio de 2003, el indígena rebelde viene a romper con los esquemas tradicionales y eurocéntricos del mirar y ser mirados. Al rebelarse caducan las figuras de los sacrificadores de humanos, los limosneros zaparrastrosos, los buenos salvajes tergiversados por la modernidad capitalista, los peones sumisos y las empleadas domésticas dóciles.

Un conjunto de cosmovisiones, saberes, tradiciones, representaciones del tiempo, experiencias –en fin: de praxis– de los pueblos indígenas de Nuestra América han comenzado a ser reconocidas como pilares (o, por lo menos, como insumos imprescindibles) de un modelo civilizatorio alternativo al modelo impuesto por el capital. Al mismo tiempo, la ciencia ya no señorea como el único paradigma del

conocimiento verdadero y debe compartir su rango con otros saberes y con la arbitrariedad misma.<sup>31</sup>

Finalmente, como señala Florencia Kusch, el campo académico, otrora incapacitado para asimilar un pensamiento como el de Kusch, ha adquirido cierta porosidad frente a “temas tales como la perspectiva de la subalternidad, el discurso intercultural, el paradigma de la diversidad, la crisis de las ciencias sociales, el pensamiento situado y los estudios culturales” (Kusch, F. 2013, 90). Consideramos que estos temas y enfoques no necesariamente garantizan la profundidad y aportan al desarrollo de las praxis emancipatorias de los pueblos, pero, por lo menos, permiten algunos contrabandos productivos.

En ese aspecto, las obras de Mariátegui y Kusch resultan pioneras para pensar en otros modelos de racionalidad, otros modelos de eficiencia y otros modelos de conocimiento. Sus respectivos pensamientos se apartan de algunas dicotomías euro-modernas, tales como naturaleza-cultura o individuo-sociedad, al tiempo que nos abren las compuertas para un pensar profundo, un pensar sobre fundamentos.

Vale aclarar, entonces, que aquí sólo pretendemos dar cuenta de una recepción argentina de Mariátegui muy peculiar, una recepción de fondo filosófico, y que, usualmente, no suele ser considerada.

Debemos tener presente que Kusch, a diferencia de Mariátegui que era un marxista “convicto y confeso”, se ubicó a distancia del marxismo. En buena medida porque Kusch tendía a reducir el marxismo a su versión más dogmática, economicista, evolucionista y estructuralista –que, hay que reconocerlo, era la versión dominante en los tiempos en los que Kusch produce toda su obra– y porque no tuvo en cuenta los aportes heréticos en el marco de la tradición marxista.

Consideramos que Kusch, aún conociendo la obra de Mariátegui, no llega a percibir la importancia de la “traducción” propuesta por el Amauta. Kusch, con razones a veces justificadas y a veces injustificadas, debate con el marxismo de la pulcritud –con el marxismo dogmático y eurocéntrico, con “el marxismo que comparte con el pensamiento burgués la certidumbre utilitarista” (Caillé 2009, 32)–, pero no detecta la existencia (¡o la necesidad imperiosa!) de un marxismo que, recurriendo a una

---

<sup>31</sup> René Girard (1995, 240) señalaba que el “angelismo científico procede de una profunda repugnancia de origen filosófico e incluso religioso a admitir que lo verdadero pueda coexistir con lo arbitrario, y tal vez incluso arraigarse en esta arbitrariedad”.



categoría kuscheana, podríamos denominar “hediondo”. Y decimos marxismo hediondo para designar a un marxismo inmerso en la realidad que debe interpretar/transformar, un marxismo que supera el temor de impregnarse del olor de esa realidad, el temor de ser nosotros mismos. Un marxismo abierto a las diversas formas del conocimiento.

La figura del hedor remite a unos modos no occidentales, no europeos y no burgueses de conocer. Unos modos que toman en cuenta el lado afectivo de las cosas. De ahí el sentido que se puede derivar de la situación, referida por Kusch, en la que el Inca Atahualpa huele la Biblia que le presenta el fraile Valverde. El mismo sentido que, posiblemente, podamos identificar en el horizonte político-gnoseológico asumido por Pier Paolo Pasolini (un “marxista visceral”) al colocarle un título como *El olor de la india* a su crónica de viaje por ese país.

Hablamos de un marxismo contrapuesto al “marxismo pulcro” y que, por lo tanto, se alcanza en la lucha de clases más que en la universidad; por eso no es, recurriendo a los términos que el propio Kusch utilizaba para caracterizar a la pulcritud, “política pura y teórica” o “economía impecable”. Se trata de un marxismo que, al decir de Jean-Paul Sartre, exige llevar la dialéctica “hasta sus últimas consecuencias” (Sartre 2007, 23).<sup>32</sup> Un marxismo que articula un “conocimiento objetivo” con “un saber hacer”, lo causal con lo seminal. Un marxismo que considera a la conciencia tanto en sus aspectos teóricos-predicativos (racionales) como en sus aspectos ante-predicativos (intuitivos), superando el positivismo y el cientificismo al que conduce la sobrevaloración del primer aspecto y el irracionalismo al que conduce la sobrevaloración del segundo. Un marxismo que aporta al autoconocimiento de las clases subalternas y oprimidas.

Kusch, básicamente, rechazaba el componente cartesiano del marxismo, la actitud meramente intelectual frente al mundo, la herencia de los peores postulados de la modernidad y del iluminismo, y todo aquello que el marxismo compartía con el “humanismo burgués”: una concepción teleológica y determinista, ascendente y unidireccional del desarrollo histórico (la idea del progreso ininterrumpido, principalmente)<sup>33</sup>, algunas tendencias a la cosificación del sujeto (presentes en las

---

<sup>32</sup> Para Sartre (2007, 23), esta operación también implicaba un *strip tease* del humanismo occidental, del humanismo burgués o del pseudo-humanismo, que no era más que una “ideología mentirosa, la exquisita justificación del pillaje”.

<sup>33</sup> Vale aclarar que esta concepción del progreso teleológica, determinista, ascendente y unidireccional no dejaba de ser, en última instancia, una concepción emparentada con ideales

versiones más dogmáticas del marxismo) y una cultura anticontemplativa y, por ende, seriamente limitada para captar la belleza y la humanidad y altamente destructiva de la naturaleza.

Ese rechazo, aunque pueda ser analizado a la luz de un cuestionamiento indiscriminado de Kusch hacia las fuerzas europeizantes y las orientaciones extranjeras (o “portuarias”, o “cipayas”), de algún modo acerca algunos de sus planteos a la tradición irracionalista alemana, una de cuyas vertientes nutrió a corrientes conservadoras y, sobre todo, lo aleja de un análisis de clases (nos referimos a un análisis de clases heterodoxo, no dogmático), más que necesario, si no perdemos de vista que sus reflexiones parten de un sujeto periférico, pobre, explotado y oprimido.

Asimismo, estas posturas de Kusch explican parcialmente el carácter “populista”, cuando no abiertamente reaccionario, de una franja de intelectuales (por lo general cercanos a la derecha peronista en las décadas del 70 y del 80, y cercanos al menemismo en la década del 90) que asumieron la reivindicación del pensamiento de Kusch al que decodificaron, en algunos casos, apelando a claves muy cercanas al oscurantismo místico, en donde el ensalzamiento del ser viviente abstracto operaba como mera coartada para denigrar al ser pensante concreto. De más está decir que esta situación también contribuyó delinear una figura inasimilable para el campo cultural marxista o de izquierda.

Pero conceptos como “formación económico-social”, o “bloque histórico”, para mencionar sólo algunos conceptos de la tradición marxista en sentido amplio y a guisa de ejemplo, no necesariamente tienen que ser incompatibles con una penetración en el pensamiento andino o con el pensamiento seminal. Es más, creemos que de su articulación puede surgir un pensamiento original y emancipador.

Más allá de las influencias filosóficas evidentes, vale la pena el esfuerzo por hallar la médula del pensamiento de Kusch. Un pensamiento sumamente original, gestado en buena medida a partir del diálogo con el otro. Un diálogo que lleva a la comprensión del otro. El otro marginado y explotado. El otro hediondo. Los y las otras. Se trata de un pensamiento original, irreductible a sus diversas fuentes teórico-filosóficas. Son

---

y proyectos a largo plazo. Pero sucede que, en buena parte de Nuestra América y a lo largo de su historia “moderna”, las clases dominantes asumieron, en los hechos, el inmediatez más rotundo que fue el correlato de las diversas formas de saqueo, desde las más directas hasta las más sutiles.

absolutamente injustificadas, y además superficiales, las imágenes que presentan a Kusch como un “nazi” en las puertas de Tiahuanaco, un oscurantista místico o un precursor doméstico de la posmodernidad.<sup>34</sup>

El pensamiento de Kusch, en un sentido general, expresa una crítica a la homogenización del mundo por medio de las relaciones mercantiles y un rechazo al reemplazo de las relaciones humanas por las relaciones de valor. Queda un déficit muy notorio cuando se asume esta crítica prescindiendo de Marx –o peor aun: en contra de Marx y con fundamentos abiertamente proburgueses–, cuando se renuncia a un pensamiento radicalmente crítico, que pone en evidencia las máscaras de lo real.

De todas maneras, Kusch reconocía que Marx (al igual que Sigmund Freud) había logrado entrever una “conciencia del *estar*”, dado que el comunismo promovía una vuelta a la comunidad y al arraigo. Una vuelta que indefectiblemente implica una praxis tendiente a llenar el tiempo de relaciones, no de cosas. ¿Puede, entonces, reducirse el marxismo al mero despliegue de “otra versión” del “patio de las cosas”?

Asimismo, Kusch afirmaba que el *ser* (Occidente y el monólogo eurocéntrico, incluidos el socialismo y el marxismo), era fagocitable por el *estar* (la cultura indígena de Nuestra América). La “fagocitación”, como la “traducción” mariáteguiana, opera como nexo entre el hedor y la pulcritud. Finalmente, para Kusch, el marxismo, al igual que el psicoanálisis, no sólo contenía un “saber científico” sino también un “saber de salvación” (Kusch 2007, 202, 204, 205). De este modo, la obra de Kusch deja abierta la posibilidad de asimilar el marxismo a un saber propio –un saber para vivir y no un saber para dominar– y a una geocultura nuestramericana. Una asimilación que implica una recreación y que Mariátegui, a su modo, propuso décadas antes.

Por otra parte, a diferencia de Mariátegui, el análisis de Kusch se ubicaba en un plano metafísico-ontológico y simbólico, al tiempo que buscaba desentrañar el mecanismo intelectual indígena, los modos del pensar popular, recurriendo frecuentemente al método etnográfico.

---

<sup>34</sup> Finalmente, la crítica de la universalidad de la razón (científica) asume alguna forma de relativismo y, por lo tanto, quien la ejerce corre del riesgo de ser tildado de oscurantista o de posmoderno. Más allá de que, por lo general, haya sido el pensamiento universalista, “racional”, “verdadero”, el que ofició (sobre todo a lo largo de la historia de Nuestra América) como el camino más directo a la barbarie. Luego, no hace falta ser posmoderno/a para considerar de los condicionamientos culturales o lingüísticos.

La influencia de Martin Heidegger es determinante en su obra. Tiene peso como referencia de una rebelión filosófica contra la idea modernidad y de una estrategia de *deconstrucción* de las retóricas de la verdad. Esta rebelión y esta estrategia se constituyen en puntos de partida del pensamiento de Kusch. Aunque Kusch se diferencia de Heidegger en aspectos relevantes. Por ejemplo, podemos afirmar que la *Ut-catha* (“estar”, “estar sentado”, en aymara) se impone sobre “la casa del ser” heideggeriana, del mismo modo que el “vivir” (el “vivir nomás”) se impone sobre el “fundamento” con domicilio fijo. Asimismo, Kusch, se ubicó en las antípodas de aquellos intelectuales (sobre todo los de la generación posterior, “posmoderna”) que recurrieron al pensamiento de Heidegger para fundamentar el cinismo o para negar el sentido de todo compromiso social y político.

También cabe destacar la influencia de pensadores como Jacques Derridá, Mircea Eliade, Claude Levi-Strauss, Emmanuel Levinas, Karl Jung, Paul Ricoeur, Jean Paul Sartre, entre otros. Autores latinoamericanos le revelaron un pensar “de aquí”, desde el lejano cronista peruano de origen indio Juan Santa Cruz Pachacuti, hasta el mexicano Miguel León Portilla o el chileno Félix Schwartzmann, contemporáneos de Kusch. Entre los argentinos, no podemos dejar de mencionar a Carlos Astrada, Ezequiel Martínez Estrada y Bernardo Canal Feijóo.

Posiblemente una de la figuras más cercanas a estas inquisiciones, aunque con perfiles asistemáticos y entonaciones más literarias, haya sido Gamaliel Churata (1897-1969), poeta arequipeño que desarrolló su actividad en Puno y en La Paz, Bolivia; director de *La Tea* (1917-1919); cofundador de *Gesta Bárbara* (1917); colaborador, en la década del veinte, de la célebre revista *Amauta*; fundador de la “Generación Orkopata”, en 1925 y del *Boletín Titikaka* (1926-1930); autor de *El pez de Oro* (1957) entre otros textos. Un auténtico precursor –como Mariátegui, como Kusch– de la descolonización cultural. También, como ha señalado José Luís Ayala, un precursor del “realismo mágico” (Ayala 2010, 847).

La obra de Churata, entre barroquismos y oscuridades impenetrables, refleja un modo de pensar aymara, por lo general articulado con el pensamiento moderno. Churata identificará una tragedia americana, la del *ser sin Ser*. Decía Churata (2010, 376) “Por lo que si sólo se es estando y si para ser hay que estar, será forzoso que la vida constituya cierta naturaleza de estancia y ser vida será estar en un estar radicalmente biológico”. Al mismo tiempo, Churata proponía una dialéctica diferente a la occidental. La operación principal de Churata y la de Kusch se asemejan: el rescate de la cosmovisión andina que precede al pensamiento filosófico, el reconocimiento de la

vigencia de esa cosmovisión y de sus potencialidades para dar respuestas que, a diferencia de la filosofía occidental, aparecían como radicalmente humanas, respuestas “trascendentes”, pero también prácticas.<sup>35</sup>

Pero en la obra de Kusch no hay referencias a Churata. Como tampoco hay referencias al poeta Manuel J. Castilla, que en la década del 50 publica *De sólo estar* (Santillán Güemes 2013, 50);<sup>36</sup> o a Armando Tejada Gómez, autor de la letra de la canción “Fuego en Animaná”, que también habla de “estar de sólo estar”, de “estar en la raíz”, del “hombre que se busca en la eternidad”, del ser “pa’ durar como el maíz”, etcétera.

### III

Retomando el hilo de nuestro relato, sostenemos que, a pesar de las diferencias, algunas de las líneas directrices del proyecto hermenéutico-político del Amauta se le imponen a Kusch. Y si bien la presencia de Mariátegui no es siempre explícita en su obra (José María Arguedas aparece mucho más, o Luís Valcárcel, Uriel García, o Raúl Porrás Barrenechea, entre otros autores peruanos), hay algunas coincidencias que tienen como punto de partida, obviamente, el sustrato indigenista, pero también la crítica al eurocentrismo, a la idea de progreso, de causalidad, etc., en fin: la crítica a la razón. Más específicamente, la crítica a la barbarie de la razón, la crítica a la irracionalidad de lo racionalizado.

En *Indios, porteños y dioses*, libro publicado en 1966, aunque basado en unas audiciones radiales de 1963, Kusch se refiere explícitamente a Mariátegui. Señala la dificultad a la hora de aplicar doctrinas en América y sostiene que América reclama una

...peculiar forma de ver y sentir al hombre que alienta en el indio y en el mestizo, eso que llamé en otra oportunidad el *estar*. Porque pertenecen a un mundo preindustrial, aún no enajenado en esa fácil exterioridad que brinda la vida en el burgo con sus objetos. Se mantienen aún en ese aspecto del hombre que encuentra dentro de sí el fin de su vida, su propia solución y su fuerza para modificarlo todo. Quizá Mariátegui consiguió aprehender el mismo aspecto de este problema, aunque le resultó muy difícil llevarlo adelante, en

---

<sup>35</sup> Churata hablará de “resurrección” de las culturas vencidas por el proceso de colonización.

<sup>36</sup> El autor refiere al hecho de que Kusch y Castilla se conocieron personalmente y señala: “lo que nunca comprendí es por qué Gunter jamás cito a Manuel, que captó el *estar* desde otro lado”. (Santillán Güemes 2013, 51).

virtud del escaso instrumental que en su época había para entenderlo a fondo (Kusch 2007, 314-15).

¿Qué es lo que, en la perspectiva de Kusch, logró aprehender el Amauta? Entre otros elementos, podemos destacar:

1) Un conjunto de elementos, dispersos y no siempre explícitos, aptos para una crítica de la ontología occidental y para la postulación de una universalidad “de aquí”, opuesta a la universalidad eurocéntrica (el particularismo europeo moderno) que sirvió para fundamentar la subordinación de los pueblos originarios de Nuestra América; y una esencialidad propia, no importada. Universalidad y esencialidad construidas con los materiales que usualmente fueron subalternizados y marginalizados por el paradigma monocultural del conocimiento. De este modo, Mariátegui y Kusch promueven la amplitud epistemológica y pueden ser considerados promotores de una justicia cognitiva global.

Mariátegui y Kusch nos recuerdan que Occidente es un accidente; un accidente aplastante, colonizador, pero un accidente al fin. Al decir de Jean-Paul Sartre: “Una abstracta formulación de universalidad que servía para encubrir prácticas más realistas”, un “club” que a partir de la resistencia de los pueblos indígenas, revelaba su debilidad: “no era ni más ni menos que una minoría” (Sartre 2007, 24).<sup>37</sup> Ni cumbre, ni estadio elevado de la especie, ni consumación de una supuesta esencia. Su “excepcionalidad”, en algún sentido, es de baja intensidad, no debería sobredimensionarse. René Girard (1995; 195), se refería a lo moderno como un dinamismo que arrastraba a Occidente, y con este a la humanidad toda, hacia un estado de indiferenciación relativa nunca antes conocido, hacia una especie de “no-cultura” o, lisa y llanamente, de “anticultura”.

Mariátegui y Kusch nos recuerdan que los pueblos de Nuestra América no son ni inmaduros ni embrionarios ni incompletos, sino densos y complejos. En contra de lo que pensaba el Conde de Kéyserling, Nuestra América no es un mundo natural que se halla en el tercer día de la creación. Dios –si se nos concede provisoriamente una hipótesis tan desmesurada– no creó al mundo “desigual y combinado”. Por lo tanto, los pueblos de Nuestra América tienen todo el derecho de ser criticados. Son merecedores de ese derecho.

---

<sup>37</sup> Sartre (2007, 24) agregaba: “Lo que es peor: puesto que los otros se hacen hombres en contra nuestra, se demuestra que somos los enemigos del género humano; la elite descubre su verdadera naturaleza: la de una pandilla”.

2) Una estrategia contraria a la de Occidente que Kusch definía como el *mundo del ser*, el horizonte del *ser alguien*, un mundo que prescinde de las fuerzas de la naturaleza, colocándose por encima o por debajo de la naturaleza y nunca *dentro* de ella, y que sustituye la religión y la vida por la técnica y los objetos. La crítica de Mariátegui a Occidente, a diferencia de la Kusch, se combina con una reivindicación de algunos de sus elementos más característicos, como ser un vínculo con la realidad en donde la voluntad y la creación juegan un papel central. Mariátegui no pierde de vista la cara rebelde de la modernidad, sus “momentos de verdad” (en términos de Theodor Adorno), su promesa de emancipación y confía en que el socialismo hará posible que esta promesa se cumpla.

En la faena constitutiva de un sujeto filosófico, cultural, social y político, Mariátegui no desdeña los elementos del acervo occidental que le resultan más idóneos, actualizando de algún modo la maniobra de Guaman Poma de Ayala respecto del cristianismo. Esta reivindicación remite a una resignificación de estos elementos en clave plebeya, no-burguesa. Mariátegui, a diferencia de Kusch, está más abierto a la posibilidad de que una pretensión universalista pueda ser el punto de partida para una resistencia “particular”. No recurre a la materialidad concreta de lo propio para renunciar a la universalidad. Nosotros creemos que se pueden pasar por alto algunos aspectos de la unidad de la historia del mundo pero no se puede pasar por alto la unidad de la historia del mundo. Mientras Mariátegui busca comprender las especificidades de esa historia, Kusch es más proclive a negarla.

Cabe señalar que, en muchos aspectos, la crítica de Kusch a Occidente peca de purista, telurista y maniquea. Por momentos olvida algo que él mismo se encargó de señalar con especial énfasis: el carácter fagocitable del *ser*. Pasa por alto la asincronía –la “diacronización de lo sincrónico”– del proceso histórico en Nuestra América, su carácter “desigual y combinado”.

Por ejemplo: si bien resultan insoslayables las posturas obreristas y economicistas de la izquierda revolucionaria de Nuestra América en los años 60 y 70, si bien es innegable que algunas de sus concepciones de fondo la llevaron a plantear relaciones instrumentales con el campesinado-indígena, creemos que es del todo injustificada la caracterización que hace Kusch de Ernesto Che Guevara como una figura impermeable frente a Nuestra América, una figura rendida al esquematismo inherente a una cultura de objetos, marcada a fuego por el pensamiento europeo de efectos más eficaces en las clases altas y medias.

Lamentablemente Kusch soslayaba esa porción del Che (a nuestro juicio, la más significativa) que expresaba a las voces sofocadas por siglos y a la rebeldía propia de Nuestra América; el Che heredero de Simón Bolívar, José Martí, Emiliano Zapata, Augusto César Sandino y Mariátegui; el Che que, con su proyecto del hombre y la mujer nuevos, revivió el proyecto del hombre y la mujer matinales; el Che de los “rotos, cholos, gauchos, jíbaros”.

Kusch (2007, 12-13, 468, 544) también recurre a la poco feliz expresión “infiltración marxista” concebida como “elitismo de clases medias”, para el caso del peronismo. Como si la porción del peronismo que no era de izquierda, revolucionaria o marxista, verbigracia: el peronismo de signo reformista o de derecha, pudiese ser considerado “enraizado”, comprensivo de lo autóctono y alejado del “patio de los objetos”. La pretensión de hallar en el peronismo ortodoxo de la década del 70 un “nuevo estilo del estar”, un núcleo proclive al sociobiocentrismo, implica una visión idealizada y sesgada (Kusch 2007, 671). Relegar al Che y a la generación de militantes inspirados en su figura al campo de la pulcritud resulta tan absurdo como sostener la imagen de una burocracia sindical peronista hedionda.

¿Puede considerarse al peronismo como una expresión histórica hedionda? Sólo utilizado la categoría de hedor en forma muy acotada, empobreciéndola conceptualmente. En todo caso creemos que es más lícito pensar al peronismo del tiempo de Kusch como un campo contradictorio donde lo pulcro y lo hediondo convivían en tensión. Corresponde reconocer, también, que Juan Domingo Perón se jugó abiertamente por la pulcritud. Las evidencias abundan y no tiene sentido extenderse en precisiones. Valgan como ejemplo los cuestionamientos casi desesperados de John William Cooke (2008) –un marxista hediondo del peronismo hediondo– al componente occidental y cristiano del peronismo (pulcro).

Ocurre que el hedor del populismo es siempre superficial. Es el hedor que la pulcritud se arroja sobre sí misma, de a ratos y en cuenta gotas; se trata de una estrategia sofisticada del que domina y, al mismo, tiempo es un signo de su temor. Es una forma de mantener a raya a los hediondos revistiéndose de su olor. Es fingir la hediondez. El hedor del populismo incrementa su eficacia frente a las manifestaciones más puras de la pulcritud. Pero, en realidad, se trata de una puja entre dos pulcritudes.

En el año 1988 participamos de una reunión política en la cual un militante peronista “kuscheano” sostenía que Carlos Menem era la expresión del “peronismo hediondo” mientras que Antonio Cafiero representaba al “peronismo pulcro”. En las últimas



décadas conocimos aplicaciones similares, incluso peores, de la categoría kuscheana del hedor.

Sin la pretensión de ahondar en estos aspectos, y reconociendo la complejidad de las articulaciones entre filosofía y política, no podemos dejar de señalar que el potencial emancipador que puede deducirse del plano más general de la propuesta de Kusch no es directamente trasladable a otros planos.

En estos juicios sobre el Che y sobre la izquierda, Kusch se muestra esquemático y lineal, y por momentos sobrevuela una especie de nostalgia reaccionaria. Niega las complejidades de la asimilación del marxismo, o de cualquier producto del “pensamiento occidental”, a las realidades desiguales y combinadas. Descarta el instrumental que el marxismo aportaba y que, sin lugar a dudas, servía para sintetizar y enriquecer acervos culturales e identidades populares en Nuestra América. Pasa por alto alguna de las paradojas de la modernidad y la influencia de algunas corrientes de pensamiento europeo en las experiencias populares y revolucionarias de Nuestra América. La gran rebelión de Tupac Amaru, la revolución haitiana, Mariano Moreno, José G. Artigas, Simón Bolívar, José Martí, José Carlos Mariátegui (y el mismo Kusch), se explican, en parte, por esas influencias.

3) En lugar de pensar en Nuestra América como continente vacante, como “tierra de nadie”, como “escenario”, como materia a la que dar forma, como lo “inferior”, Mariátegui esboza la idea de un dejarse someter por Nuestra América, de asumir su plan de vida. Idea que Kusch desarrollará en extenso. Esto es: Mariátegui y Kusch pensaron en los campos propicios (materiales, sociales, culturales, en fin, intersubjetivos) para que la universalidad emancipatoria a la que adherían no naufragara en Nuestra América. En este aspecto cabe destacar la relevancia de la noción mariateguiana de “elementos de socialismo práctico”.

Más allá de los matices, Mariátegui y Kusch se niegan a ser espectadores de la modernidad. Invitan a intervenir en ella: modificándola, asimilándola en las combinaciones más impensadas.

4) Frente al racionalismo que negaba (o relegaba) a las entidades colectivas, Mariátegui y Kusch proponen la recuperación de la comunidad, la asociación entre “comunitarismo” y humanismo y la reivindicación de las pautas culturales igualitarias de los pueblos originarios de Nuestra América. La idea de “pueblo” reivindicada por Mariátegui y la que proponía Kusch, tienen como punto de partida a la “comunidad” y

plantea la articulación de elementos clasistas y culturales. En relación al concepto de pueblo-comunidad, Enrique Dussel (2010, 102) nos recuerda que:

Entre los aztecas el *altépetl*, y entre los mayas el *Amaq*, son las palabras que significan “comunidad”, el “pueblo” con una intensidad incluyente del “nosotros” desconocida por las experiencias moderno-occidentales. Por ello en América Latina, por influencias indígenas en todo el continente, la palabra “pueblo” significa algo más profundo que en las lenguas romances.

Al igual que Mariátegui, Kusch (2007, 188) identifica la supervivencia del “antiguo aliento comunitario y colectivista”, en Bolivia, Perú y zonas del norte argentino, Kusch (2007, 318, 414-423) se refiere al sistema del *ayni*, –del que hablaremos más adelante– basado en la propiedad comunitaria de la tierra y en el trabajo colectivo, sin coacción ni contrato tácito y propone su “reactualización” bajo nuevas condiciones.

En un artículo “Lo superficial y lo profundo en Martínez Estrada”, publicado en la revista *Contorno*, Nº 4, de diciembre de 1954, Kusch (2007, 218) sostenía:

La historia tiene leyes extrañas y ¿quién sabe si el pasado telúrico americano no habrá de dar la pauta al presente que están viviendo subterráneamente los pueblos europeos? La experiencia de la solidaridad social, basada antiguamente en América en la silenciosa rigidez del hombre comprometido con la tierra, puede ser la base inmóvil y vital del mañana, porque sobre esa base de la comunidad y del amparo social quieren asentarse las masas.

Consideramos que la “dirección”, el sentido general del planteo de Kusch, es claramente anticapitalista. En su núcleo mismo se destaca una racionalidad reproductiva del sujeto y de la naturaleza. Una racionalidad no lineal, ni formal, una racionalidad “con arreglo a valores” y que podríamos denominar “circular”.

Se puede trazar una analogía entre la noción mariateguiana de elementos de socialismo práctico (y la consiguiente identificación “tendencias naturales” de los indígenas al “comunismo”) que Mariátegui (1979a, 17, 48, 58; 1979b, 31, 48, 49, 62, 67, 82, 161, 196, 277; 1981, 109-10), propone en los *Siete Ensayos* y en otros trabajos y lo que Kusch (2007, 324) entendía como una alternativa al “desarrollo”, una estrategia liberadora a través de la “comprensión de la ley del objeto” o del “reestablecimiento del circuito de acción propio”.

En síntesis, afirmamos que ambos pensadores aportan un conjunto de elementos para pensar las fuentes no liberales de la democracia y en las fuentes no eurocéntricas del socialismo.

5) La noción de fagocitación de Kusch es perfectamente asimilable a la antropofagia y a la traducción mariateguianas, principalmente en el plano metodológico. Kusch (2007, 19, 195) definía a la fagocitación como “la absorción de las pulcras cosas de Occidente [el ser] por las cosas de América [el estar] [...] a modo de equilibrio y reintegración de lo humano en estas tierras”. La fagocitación, la antropofagia, o la traducción pueden considerarse operaciones traumáticas pero absolutamente necesarias para el arraigo. En ambos pensadores es la realidad (la realidad incoherente y avasallante de Nuestra América) la que dicta el método.

6) En “El hombre y el mito”, un texto de 1925, Mariátegui decía: “Ni la razón ni la ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre” [...] La crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató la carencia de un mito” [...] “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...” (Mariátegui 1959, 18-19, 22). Al igual que Mariátegui, Kusch también destaca la importancia de la dimensión emocional-simbólica o “sapiencial”, y plantea la necesidad de un mito. Dice en *América profunda*: “Lo que necesitamos aquí es un mito, que responda exclusivamente a una intuición de lo americano” (Mariátegui 1959, 16). Al mismo tiempo identifica las referencias a un núcleo ético-mítico por parte del pensamiento indígena-popular.

La dicotomía mito-historia ha perdido peso desde lo teórico y lo metodológico. Su carácter simplista hoy resulta evidente para muchos y muchas. Consideramos que en la actualidad, en Nuestra América, todo movimiento político emancipador, debe dar cuenta de las narrativas míticas de los pueblos y de sus identidades culturales (no nos referimos exclusivamente a los pueblos originarios), básicamente porque esas narrativas y esas identidades operan como el marco en el cual se desarrollan los núcleos de un pensamiento crítico sui-generis –usualmente negado por las narrativas eurocéntricas– y las instituciones comunales que son funcionales a un proyecto emancipador. Mito y rito constituyen formas de percibir el mundo de los pueblos de Nuestra América, remiten a lenguajes morales críticos, a saberes populares, a saberes resistentes. Lejos de toda “manipulación simbólica”, el mito es concebido por Mariátegui y por Kusch como fruto de la acción y de la experiencia. A diferencia del utopismo abstracto, el mito tiene siempre una base en la realidad.

Mariátegui y Kusch, cada uno a su modo, abjuraron de todo intento por “purificar” el pensamiento. Por el contrario, su profunda humanidad los llevó a inmiscuirse en los vericuetos del pensamiento mítico. Cabe la contraposición con las supuestas

vanguardias que, en su afán de purificar el pensamiento, se convirtieron en máquinas inhumanas.

7) Mariátegui y Kusch ahondaron en la cuestión nacional y coincidieron en algunas perspectivas generales. Ambos se formularon la pregunta por el contenido de la Nación y cuestionaron a las identidades nacionales “oficiales” impuestas desde arriba y desde afuera: la nación sin pueblo (y en contra del pueblo) la nación en clave europeizante, racista, etc., la nación como ficción conceptual encubridora. Ambos veían en esas identidades la expresión de una universalidad ajena, opresora y colonizadora. Ambos apostaron a favor de que las clases subalternas y oprimidas funden su propia nación. Paralelamente, sin contraponer lo nacional a lo universal, se abocaron a una búsqueda de los cimientos de una universalidad propia.

8) Ambos fueron tildados en sus respectivas épocas, livianamente, de arcaizantes. Kusch, en buena medida, retoma la visión de la tradición de Mariátegui. Para ambos lo más “arcaico” podía ser lo más nuevo, en tanto catalizador que adelanta el futuro, es decir: el pasado podía desempeñarse con finalidades libertarias. Cada uno, a su manera reeditó la Paradoja de Bacon que establece que “al ser antiguo se viene a ser modernos”. La tradición, así concebida, adquiere en sentido dinámico. Asimismo, Kusch (2007, 252) no se apartaba ni un ápice de Mariátegui cuando decía que la cultura no era sólo acervo, sino también “actitud”, y que podía “llenarse con elementos no tradicionales”. Por su parte, Churata (2010, 142) decía que “si no soy lo que he sido no tengo manera de ser”.

De esta manera la cultura de los colonizados de Nuestra América deja de concebirse como el elemento estático frente al dinamismo de la cultura del colonizador. La cultura de los colonizados de Nuestra América presenta un dinamismo particular, incomprensible para la barbarie de la razón.

Aquí cabe considerar los aportes “originarios” identificados por Orlando Fals Borda (2008a, 2008b) en la historia de Colombia y de Nuestra América: el aporte de los indígenas primarios, de los afro-descendientes cimarrones de los palenques y los quilombos, de los campesinos y artesanos hispanos antiseñoriales, y de los colonos pioneros internos. También debemos tener presente el concepto de “socialismo raizal”, elaborado por el pensador colombiano.

9) Hay atisbos en Mariátegui de un pensamiento seminal, un pensamiento que supera las contradicciones ubicándolas en un plano trascendente, conjurándolas. Una cosmovisión donde todo lo que puebla el universo tiene vida (incluso la muerte).

Nacer, crecer, morir, renacer; que para Mariátegui significa “agonizar”, esto es: combatir. Y también auto-educarse partiendo de la experiencia de la propia agonía.

Nacer, crecer, morir, renacer; que para Kusch significa “crecer para el fruto”, el verdadero horizonte del vivir.

En ambos tenemos un pensar-haciendo-crecer, es decir, un pensar germinativo, que Kusch consideraba fundamento del pensar popular de los pueblos originarios de Nuestra América. Un pensar que no era ni es un “presumir”.

10) Ambos recuperan la dimensión utópica como motor de los cambios sociales. No explican el cambio histórico sólo a partir de las contradicciones estructurales, reconocen el peso de la ideología, los valores, los afectos, etc. Pero además, ambos parten de una utopía que, desde el pasado, se proyecta y se actualiza en el futuro.

De alguna manera, Mariátegui intuye el *estar* de América, entonces para él, el socialismo debía dar cuenta de ese *estar*, no podía ni debía ser una “superposición” más. Podría decirse entonces que el experimento de Mariátegui consistió en articular el *estar* con el *ser*, la cultura indígena enraizada con el proyecto universal de emancipación de la humanidad, el diablo con Cristo, la igualdad con la diferencia. Experimento sólo realizable en la periferia de Occidente, en un margen geopolítico y geo-cultural dónde no resulta descabellado ponerlo en contradicción consigo mismo, donde es factible una contramodernidad o lo que Kusch (2007, 204) llamaba una racionalidad diferente, “profunda” o más “próxima a nuestros conflictos”. Una “racionalidad reproductiva”, una “racionalidad integral”, que trascendía el núcleo de la racionalidad instrumental.

### **Referencias bibliográficas**

AA.VV. 2013. *Socialismo desde abajo*. Buenos Aires, Herramienta.

Ayala, José Luis. 2010. “Churata en la cultura literaria universal”. En *Resurrección de los muertos*. Editado por Gamaliel Churata. Lima Asamblea Nacional de Rectores.

Argumedo, Alcira. 2011. *Los silencios y las voces en América Latina*. Buenos Aires, Ediciones del pensamiento nacional.

- Benvenuto, Rodrigo Miguel. 2013. *La concepción de la filosofía en Rodolfo Kusch*. [www.lointempestivo.blogspot.com](http://www.lointempestivo.blogspot.com)
- Casalla, María del Milagro. 2013. "Vivir en América". Sindicato de Docentes Privados (SADOP). [www.sadop.net](http://www.sadop.net)
- Cattani, Antonio D.; José L. Coraggio y Jean L. Laville. 2009. *Diccionario de la otra economía*. Buenos Aires, Universidad de General Sarmiento, Altamira, CLACSO.
- Cingolani, Pablo, "Vigencia de Rodolfo Kusch". [www.bolpres.com](http://www.bolpres.com)
- Cooke, John William. 2008. *Obras completas*, Tomo II ("Correspondencia Perón-Cooke). Buenos Aires, Colihue, 2008.
- Eagleton, Terry. 2013. *Marxismo y crítica literaria*, Buenos Aires, Paidós.
- Churata, Gamaliel. 2010. *Resurrección de los muertos*. Lima, Asamblea Nacional de Rectores.
- Dussel, Enrique. 2010. *20 tesis de política*. Caracas, Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Falcone, Jorge. 2012. *Hombre bebiendo luz. Rodolfo Kusch un precursor del pensamiento continental autónomo* (documental). Buenos Aires.
- Fals Borda, Orlando. 2008 *El socialismo raizal y la Gran Colombia bolivariana. Investigación acción-participativa*. Caracas, Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- \_\_\_\_\_. 2008. *La subversión en Colombia. El cambio social en la historia*. Bogotá, Fica-Cepa.
- Fanon, Frantz. 2007. *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hinkelammert, Franz J. y Henry Mora Jiménez. 2009. *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento - Altamira.
- Kusch Rodolfo. 2007. *Obras completas*, Tomos I-IV, Rosario, Editorial Fundación Ross.

- \_\_\_\_\_. 2013. "El hedor de América". En *El hedor de América. Reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la "América Profunda"*. Coordinado por Alejandro José Tasat y Juan Pablo Pérez, Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación-EDUNTREF. [Publicado originalmente en: *Dimensión*, Revista trimestral de cultura y crítica, año V, N° 7, Director: Francisco René Santucho, Santiago del Estero (Argentina), mayo de 1961].
- Kusch, Florencia. 2013 "El hedor y los márgenes: la militancia barrial (territorial)". En *El hedor de América. Reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la "América Profunda"*. Coordinado por Alejandro José Tasat y Juan Pablo Pérez. Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación-EDUNTREF.
- Gerardo, Esteban. "Ecos de la América mítica de Rodolfo Kusch". [www.alconet.com](http://www.alconet.com)
- Girard, René. 1995. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama.
- Mariátegui, José Carlos. 1959. *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima, Empresa Editora Amauta.
- \_\_\_\_\_. 1979. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México, Era.
- \_\_\_\_\_. 1979. *Ideología y política*. Lima, Empresa Editora Amauta.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Peruanicemos el Perú*, Lima, Empresa Editora Amauta.
- Martínez Sarasola, Carlos. "La América profunda de Rodolfo Kusch". [www.desdeamerica.org](http://www.desdeamerica.org)
- Mignolo, Walter y otros. 2001. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, El Signo.
- Murena, Héctor. 1979. *El nombre secreto y otros ensayos*. Caracas, Monte Ávila.
- Rozitchner, León. 2012 *Moral burguesa y revolución*. Buenos Aires, Ediciones de la Biblioteca Nacional.
- Pagano Fernández, Carlos María. "Rodolfo Kusch: a 30 años de la muerte del filósofo abiyalense". [www.bolpres.com](http://www.bolpres.com)
- Rulli, Jorge. "En memoria de Rodolfo G. Kusch". [www.malgretout.collectifs.net](http://www.malgretout.collectifs.net)

- Santillán Güemes, Ricardo. 2013. "Rituales Hedientos. Anotaciones sobre temas de Rodolfo Kusch". En *El hedor de América. Reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la "América Profunda"*. Coordinado por Alejandro José Tasat y Juan Páblo Pérez. Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación-EDUNTREF.
- Sartre, Jean-Paul. 2007 "Prefacio". En *Los condenados de la tierra*. Franz Fanon. México, Fondo de Cultura Económica.
- Stratta, Fernando. 2013. "El socialismo raizal de Nuestramérica". *Socialismo desde abajo*. VVAA. Buenos Aires, Herramienta.
- Subcomandante Insurgente Marcos. 2003. "Chiapas: la terceava estela", México, Frente Zapatista de Liberación Nacional.
- Torre Rogero, Jorge. XXXX. *Dones del canto. Contar, cantar, hablar. Geotextos de identidad y poder*, Córdoba, El Copista.
- Vilca, Mario. "Entre el arraigo y el exilio". Kusch y la crítica de la modernidad" y "Lo americano en los circuitos del espanto". [www.malgretout.collectifs.net](http://www.malgretout.collectifs.net).
- Zea, Leopoldo. 1971. *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar.
- Zavaleta Mercado, Rene. 1988. *Clases sociales y conocimiento*. La Paz-Cochabamba, Los amigos del libro.



# José Carlos Mariátegui ¿pensador decolonial?

## Marxismo, saber y política para el Socialismo del Siglo XXI

Noelia Figueroa

Podríamos empezar este artículo preguntándonos ¿Por qué José Carlos Mariátegui, un pensador latinoamericano que murió hace más de 80 años, tendría algo para decirnos *hoy* sobre la construcción de conocimiento crítico en América Latina, con tanta agua corrida bajo el puente y tantos ríos de tinta al respecto? Para comenzar a respondernos esto, diremos que los y las autorxs que se tornan clásicos, insoslayables dentro de alguna tradición de pensamiento o corriente filosófica, lo hacen en contextos en que volver a ellos implica encontrar algo para decir sobre el momento desde el cual se los revisita. Es decir, cuando nos encontramos con producciones que, al ser abordadas, nos arrojan pistas para pensar y entender la realidad en la que intervenimos hoy, estamos frente a obras que merecen la pena detenerse y ser interrogadas. Hoy en día, para los y las interesadxs en entender los procesos de cambio en América Latina y en pensarlos desde coordenadas propias y no concebidas en otras latitudes, Mariátegui constituye un clásico.

Leyendo a Mariátegui estamos elaborando para la actualidad. En sus textos - pero también en su historia de vida, ya que hablando de un marxista íntegro y consecuente, no podemos separar una de otra- hallamos interrogantes y conclusiones que nos habitan hoy, y eso tiene que ver con que nuestro propio período histórico guarda muchas similitudes con el contexto de producción del Amauta.

En estos días, la búsqueda de los pueblos nuestramericanos por ubicar su eje y sus propias coordenadas de inteligibilidad no nos resulta indiferente: tal como los del Amauta, también vivimos tiempos tumultuosos y rebasantes de política.

En el marco de los convulsionados procesos de lucha social de un pueblo en las calles defendiendo una revolución en Venezuela, de complejos caminos instituyentes en Bolivia y en Ecuador, y de la conflictividad permanente en el marco de otros países del continente, estamos asistiendo a una movilización impresionante de fuerzas políticas que nos obliga a reflexionar sobre ese proceso abierto e incierto y sobre las posibilidades de la teoría de inscribir sus tematizaciones en ese marco. Sabemos que en todos los momentos de avance de las clases subalternas y de planteamientos de nuevas formas de organización de las sociedades, se ponen en cuestión los enmarques teóricos, filosóficos, las cosmovisiones generales desde las cuales es posible entender esos procesos y direccionarlos. Estas son trayectorias de recomposición cognitiva, altamente fundantes para cualquier fenómeno instituyente. Y no casualmente en esta última década, en que entra en crisis el paradigma neoliberal del consenso de Washigton, vuelven a proliferar los análisis en ciencias sociales que ponen en jaque la mirada colonial y etnocéntrica desde la que se construyen los discursos que saben ser dominantes. Entendemos que es aquí donde Mariátegui, por más que haya escrito muchos años atrás, nos resulta evidentemente vigente, y el marxismo que nos propuso sigue siendo el pensamiento más potente en Nuestramérica.

En este artículo nos interesa reconstruir genealogías del pensamiento político situado que nos sigan brindando pistas para el aquí y ahora de la construcción societal liberadora de nuestros pueblos; es decir, para avanzar en eso que ha sido nombrado por el líder de la revolución bolivariana, Comandante Hugo Chávez Frías, como *Socialismo del Siglo XXI*. En esta clave, de todos los temas que podríamos desarrollar en este autor para pensar nuestro presente, elegimos preguntarnos aquí sobre la posibilidad de ubicar coordenadas generales para pensar la *construcción de conocimiento emancipador* en la obra del *Amauta*. Cualquier proyecto civilizatorio liberador que se precie de tal intenta generar sus propias herramientas del conocer, para pensarse a sí mismo y para proponer nuevas maneras de saber en consonancia con sus objetivos de institucionalización de nuevo orden social. En el caso de un proyecto societal nuestroamericano, en búsqueda de afirmación identitaria y contra los mecanismos de subyugación y dependencia histórico-estructurales

que han sometido a estas naciones, esas nuevas herramientas del conocer son indispensables para combatir el saber *colonial*. Ahora bien, partimos de la intuición de que existen atisbos de una *lectura decolonial* en la obra mariateguiana. Mucho tiempo antes de que se elaboren en nuestro continente los primeros trazos de las filosofías y epistemologías de la liberación, que hacen eje en cuestionar la colonialidad del poder y del saber en la constitución de la modernidad capitalista –y con ello, la particular configuración de las relaciones sociales en la “zona colonial”- el autor peruano se plantea la enorme tarea de construir desde una premisa: la “*creación heroica*” en el pensamiento emancipatorio.

La fórmula crítica de la colonialidad que forja el Amauta se nos evidencia en los diagnósticos que realiza sobre la situación de los países de nuestro continente en los años en que le toca vivir así como en sus apreciaciones más generales acerca de lo artificiosos que pueden resultar ciertos cuerpos de ideas que “violentan la realidad” de Indoamérica. Nos interesa detenernos en una de las implicancias de la crítica decolonial del peruano: la propuesta de construcción de un tipo de *marxismo*, que intenta hacerse cargo de los problemas de origen de esta praxis política: problemas en relación a su *eurocentrismo*, al privilegio epistémico otorgado a *un* sujeto y a las nociones positivistas que impregnan la idea de *ciencia* que sostiene, todos con graves consecuencias políticas. En la idea mariateguiana de la *creación heroica* del socialismo como tarea del pensamiento, entendemos que se ponen en juego todas estas dimensiones, centrales para revisar críticamente al marxismo como perspectiva filosófica aún vigente para encarar la construcción del mencionado Socialismo del Siglo XXI. A la vez, esta entrada nos permite subrayar el marxismo mariateguiano en una característica que es propia de muchos de los desarrollos del pensamiento latinoamericano emancipatorio: su carácter eminentemente político, político en el sentido de un combate agónico librado entre sujetos adversos, con una carga utópica y profundamente humanista depositada en el futuro de ese socialismo. Pero para poder encarar todo este recorrido, nos gustaría primero decir algunas cosas más sobre el momento en que escribe Mariátegui y el nuestro.

## **I. Crisis civilizatorias, Indoamérica y su horizonte de posibilidad. Contextos que se iluminan recíprocamente.**

Como decíamos recién, nuestro contexto actual guarda fuertes correspondencias con aquel en que vieron por primera vez la luz los escritos mariáteguianos. Vamos a situar a nuestro autor en el marco de una década particular como lo fue la de los '20 en el Siglo XX, y de un contexto mundial que habilita los replanteos dentro de cada sistema filosófico de los que venían desarrollándose en los siglos anteriores. Como adelantamos también, la obra de Mariátegui es resultado genuino de una realidad regional (Latinoamérica) en ebullición que estaba dando lugar a la generación de procesos sociopolíticos nuevos que fueron acompañados de debates, revisiones, teorizaciones, por toda la intelectualidad latinoamericana que comenzaba a reconocerse en tanto sujeto social y político de cambio.

Uno de los indicios que se desprenden del análisis de “los años veinte latinoamericanos”, es la tensión -que atraviesa la producción intelectual y política del período- entre la crisis del sistema de referencias (Europa, que más que nunca se aparece como Viejo Mundo) y el tránsito de un camino de afirmación propia de lo latinoamericano con múltiples (auto) comprensiones acerca de lo que eso significa. Esto es así en tanto que la década mencionada se inscribe en el marco de la crisis de sentido que atravesó la sociedad occidental en el período entreguerras.<sup>38</sup>

Como relata Patricia Funes (2006, 75),

La crisis que sucedió a la Gran Guerra puso en tela de juicio tres conceptos claves del “largo siglo XIX”: el de absoluto (sobre todo el de la Razón con mayúsculas), el de civilización (y la idea matriz de progreso que la había animado) y el genérico sujeto liberal.

---

<sup>38</sup> Con *crisis de sentido* nos referimos a la puesta en cuestión del marco de referencias y valores que habían acompañado la consolidación de la hegemonía burguesa después del proceso abierto en 1789. Ciertos hechos históricos determinantes, sumados a algunas innovaciones en relación a las ciencias provocaron un resquebrajamiento de muchas de las certezas que parecían asentadas sobre bases inamovibles en las sociedades occidentales.

La influencia de esta Guerra, es inconmensurable en su impacto en los hombres y mujeres de ideas, y Mariátegui no permaneció exento de esa irradiación.

En términos del autor peruano,

La guerra mundial no ha modificado ni fracturado únicamente la economía y la política de occidente. Ha modificado o fracturado también su mentalidad y su espíritu. Las consecuencias económicas no son más evidentes ni sensibles que las consecuencias espirituales y psicológicas (...) Dos opuestas concepciones de la vida la prebélica y la posbélica (...) he aquí el concepto central de la crisis contemporánea (...) La filosofía evolucionista, historicista, racionalista, unía en los tiempos prebélicos, por encima de las fronteras políticas y sociales, a las dos clases antagónicas. El bienestar material, la potencia física de las urbes habían engendrado un respeto supersticioso por la idea del Progreso. La humanidad parecía haber hallado una vía definitiva (Mariátegui 1959, 13).

El “fin de Europa” aparecía ante los ojos del Amauta como inexorable, pero esa civilización, destinada a extinguirse, contenía el embrión de una nueva civilización. Es que en el caso de Mariátegui y la generación de intelectuales de esos años en América Latina, a la fractura generalizada de la Gran Guerra, se sumaban la influencia de la Revolución Rusa y de la Mexicana. Es posible decir que

Uno y otro caso mostraba la vitalidad de determinados procesos sociales frente a lo ‘decadente’ del orden estructurado hasta la Primera Guerra. Ambas revoluciones trazaban la arquitectura para pensar nuevas sociedades. (Funes 2006, 50).

La crisis de sentido era una crisis del orden liberal que dejaba sin letra y sin muchas convicciones a toda una generación, aterrados ante la inminencia de la catástrofe y de la irrupción de la barbarie. No obstante, y de manera similar a lo que ocurre con la que nos toca vivir hoy a nosotros, esta crisis que significaba derrumbe e incertidumbre en Europa, se convertía en América Latina en clara oportunidad de autoafirmación, de construcción de amor propio por las especificidades. Si el camino de Europa ya no aparecía tan claramente como el camino a seguir, había posibilidades de crear nuevos senderos. En América Latina, esa sensación de creación y fundación reviste un particular sentido para los intelectuales. Al ponerse en tensión la fisonomía definitoria de las sociedades americanas, el trabajo de muchos de esos intelectuales era el de

denunciar las falencias que se arrastraban y proponer los nuevos recursos a los que se podía echar mano en pos de construir naciones más inclusivas.

Mariátegui (1984, 17) era parte y voz de esa nueva generación:

Nuestro tiempo, finalmente, ha creado una comunicación más viva y más extensa: la que ha establecido entre las juventudes hispano-americanas la emoción revolucionaria. Más bien espiritual que intelectual, esta comunicación recuerda la que concertó a la generación de la independencia. Ahora como entonces, la emoción revolucionaria da unidad a la América Indoespañola. Los intereses burgueses son concurrentes o rivales; los intereses de las masas no.

Crisis y desencanto en Europa, procesos de transformación y puesta en cuestión de los paradigmas reinantes en América Latina: los paralelos con el panorama global actual son, cuanto menos, atractivos. En los años veinte, emergía la primer gran crisis capitalista, impugnando el modelo civilizatorio de la burguesía y sus grandes promesas; hoy en día, tal como adelantamos antes, frente a la crisis de la reconfiguración neoliberal del sistema, se ponen en cuestión los acuerdos generados durante la década del noventa en el Consenso de Washington. En este momento,

Vivimos en una época de crisis histórica sin precedentes (...) no estamos frente a una crisis cíclica del capitalismo, (...) sino (frente) a (una) crisis estructural (...) que afecta (...) a la totalidad de la humanidad. (Mészáros 2006, 71).

*Nuevamente, todo indica que al igual que en la época de nuestro autor, esta “pérdida del Sentido deja en pie aún la pregunta por el sentido, o más exactamente por los múltiples sentidos” (Acha 2006, 2). Por todo esto es que nos parece pertinente volver a Mariátegui y a sus preguntas sobre lo latinoamericano y sus condiciones de posibilidad.*

## **II. Marxismo crítico, marxismo latinoamericano... ¿marxismo decolonial?**

Retomando lo planteado hasta aquí, podemos decir que Latinoamérica era en los 20, y lo es también hoy en día, un espacio definido relacionalmente en función de otros, y generalmente por la negativa: como todas las “zonas coloniales” lo primero que definió a Nuestramérica es que *no* es Europa, ni

Estados Unidos (Sousa Santos 2009). Sin embargo, desde hace siglos también es una región que, autoreconociéndose en una unidad (podríamos decirle Patria Grande, Nuestramérica, abya yala) busca sus especificidades y recetas propias para la construcción sociopolítica. No obstante estas búsquedas, sin dudas es éste un territorio difícil de definir en sus particularidades, ya que su perfil es objeto de una permanente disputa política. En esa disputa de larga data, los intelectuales y pensadores han sido actores centrales: existe una tradición que podríamos denominar *pensamiento social latinoamericano*, con la que elegimos englobar a las producciones que se han esforzado por aprehender, desde diversas perspectivas teóricas, algo de la complejidad de la vida social en América Latina y el Caribe, intentando desmarcarse (más o menos conscientemente) de los registros hegemónicos de generación de teoría provenientes de otras latitudes. Esto ha tenido dispares resultados, por supuesto, pero existe al menos como intento y podríamos definir ese pensamiento como todo aquel que pretende comprender a este continente con ojos autóctonos.

Afinando más el lápiz, de toda la producción del pensamiento social latinoamericano, elegimos privilegiar al marxismo latinoamericano, tradición de pensamiento que Mariátegui contribuye a forjar, tornándose uno de sus principales e indiscutibles referentes. Sin embargo, aprehender al *marxismo latinoamericano* tampoco es una tarea sencilla, ni sus límites y contribuciones son evidentes por sí solas. Por eso acordamos con las líneas de análisis planteadas en el texto de Acha y D'Antonio (2010, 212), que establecen que el marxismo latinoamericano es un significante en disputa. Nos apropiamos de sus intuiciones cuando señalan que

Ante el marxismo “en general” (por el instante supondremos la existencia de algo que puede ser llamado así), el marxismo latinoamericano suele asumir la forma de la diferencia respecto del modelo original, supuesta la peculiaridad del subcontinente” No obstante y como los autores llaman la atención en reiteradas ocasiones, aunque “las formas latinoamericanas del marxismo serían diferentes de las prevalecientes en su región de origen, el espacio euro-atlántico (...) Sin embargo, sus rasgos teóricos, lo que podríamos denominar su originalidad, no son fácilmente discernibles.

No hay claros elementos o criterios que puedan determinar en tal o cual obra si efectivamente es exponente del marxismo latinoamericano o no, pero si hay algunos indicios, señales de búsquedas de autocomprensión que debemos tener en cuenta.

Adscribir al marxismo latinoamericano es tomar partida en términos epistemológicos por una perspectiva que elige creer en la posibilidad de elaboración de itinerarios revolucionarios propios del territorio desde el que se genera, sin recetas ni mandatos exógenos ni rígidos, y que también se permite la reflexión permanente sobre esos itinerarios de cambio específicos. Todo ello, no obstante, en el marco de una búsqueda de comprensión de esa totalidad global vigente que es el capitalismo como sistema de producción social y político de subjetividades alienadas. Sin comprender esta totalidad configurada a nivel global, es inexplicable la dinámica propia de los territorios situados. A la vez, sin la búsqueda de la especificidad y lógicas recurrentes de esos territorios situados, pensar en transformar esa totalidad de manera radical se vuelve una quimera impensable.

Sabemos que estamos caminando en terreno difuso, pero asumiendo la certeza de que el marxismo sigue constituyendo un discurso potencialmente transformador, nos permitimos criticarlo en tanto limitado por sus condiciones de origen, y en las evidentes falencias que esa búsqueda del marxismo latinoamericano ha ido verificando y poniendo sobre la mesa. En este ejercicio, Mariátegui es un claro aliado.

Hacemos foco en estas críticas partiendo de considerar que la creación de estructuras de conocimiento que sirvan para reforzar y sostener lo socialmente construido es condición de posibilidad para que ese sistema social pueda reproducirse y para que sus pilares sigan siendo hegemónicos (Wallerstein 1997). El *capitalismo heteropatriarcal colonial* vigente ha sabido afirmarse en una serie de supuestos que le habilitan el sostenimiento del *statu quo*, y plantear esto es, a estas alturas, repetir una verdad de perogrullo. Ahora bien, ¿qué acontece cuando la teoría y las prácticas que pretenden subvertir lo impuesto son *también* presa de esas mismas estructuras de conocimiento con las que deberían antagonizar? Esta es la pregunta básica que debería hacerse,



autocríticamente, el marxismo latinoamericano, en su afán por construir teoría adecuada a los fines libertarios.

Si nos acercamos a Mariátegui desde esta pregunta, afortunadamente hallaremos algunas señales de respuestas cercanas a lo que entendemos por *marxismo crítico*. Volviendo al interrogante guía de este artículo: ¿Puede el marxismo latinoamericano del Amauta romper con los vicios de origen del marxismo europeo y permitirnos *conocer* de otra forma?

En pos de ir trazando algunas respuestas, nos interesa primero reconstruir el acercamiento al marxismo que nos propone Edgardo Lander, referente indiscutible de la búsqueda del cruce prolífico entre marxismo y pensamiento poscolonial. En el esquema planteado por Lander, el marxismo en sí mismo está constitutivamente tensionado por tres tradiciones occidentales que atraviesan de suyo el pensamiento de Marx. Según André Gorz (1982, 26),

La teoría marxista del proletariado es una sorprendente condensación sincrética de las tres corrientes dominantes del pensamiento occidental de la época de la burguesía heroica: el cristianismo, el hegelianismo y el cientificismo

Esto implica que en el marxismo, conviven sin resolverse en la propia obra de su fundador: una idea heredada del socialismo utópico –y cruzada con el cristianismo y su escatología- acerca del mundo nuevo que hay que hacer advenir; una filosofía de la historia que plantea un sentido intrínseco a la misma y el desarrollo teleológico de los procesos de la humanidad; y un afán de constituirse en ciencia sosteniendo que es un análisis científico el que determina que el proletariado por su posición de clase en el capitalismo está predestinado a ser el sujeto que le ponga fin.

¿Cómo se conjugan estas fuentes contradictorias de influencia en el pensamiento mariáteguiano? Nuestra hipótesis es la siguiente: el Amauta, en función de que su producción está enmarcada en un espacio-tiempo peculiar como la rebelde América Latina de los 20, logró relativizar los sesgos de la filosofía de la historia hegeliana en el marxismo, en lo que tiene de cerrada y autocentrada (etnocéntrica, o mejor, eurocéntrica). Su experiencia personal, intentando articular esfuerzos en pos de avanzar hacia una revolución social en su Perú natal, lo llevó a asumir la importancia de no caer en determinismos

previos ni en lecturas lineales con relación al sujeto de la revolución. Esto le permite poner en tensión, tímidamente primero y de manera directa después, aquello que hay de positivista y de racionalista en el marxismo decimonónico (Mariátegui 2004, 1974). A su vez, este desplazamiento da lugar a una forma de conocimiento crítica al colonialismo que nos sirve para pensar en el presente qué tipos de teorías precisamos construir. Descartados el positivismo cientificista y el hegelianismo histórico, en su pensamiento cristaliza un original marxismo, en el que guarda una fuerte primacía la vertiente utópica y humanista, que deposita en la acción política humana las posibilidades de la liberación futura.

¿Por qué decimos que en Mariátegui hay posibilidades de crítica a la teleología hegeliana presente en algunas formas del discurso marxista? Esto podría sonar sin dudas muy ambicioso. Pero urgido por la necesidad de comprender las peculiaridades de la nación peruana y gracias a estar embebido de la realidad de su tiempo, en Mariátegui las ideas de un sentido inmanente a la historia y de un sujeto peculiar encarnando una tarea occidental (el proletariado tal como lo vio y elaboró teóricamente Marx), fueron reelaboradas con algunos matices.

Para recordarnos, en Hegel aparece muy explícitamente un análisis que pervive en algunos pasajes del propio Marx: la historia de la humanidad es la historia de la Europa Occidental, y tiene una finalidad intrínseca a su propio desarrollo. En uno, el dominio final del Espíritu absoluto; en otro, la revolución proletaria que instaurará la sociedad sin clases. Al ser la civilización Europea (o mejor, el mito construido en torno a esta idea, como nos muestran varios pensadores) la más avanzada, donde se evidencian ya las dinámicas societales que se harán extensivas al resto del globo, la configuración que adquiera allí el proceso revolucionario sería determinante para lo que después suceda en otras regiones (Quijano 1997, Dussel 2000).

Sin posibilidad de detenernos en ello, podemos afirmar que Mariátegui tiende a pensar que, si bien el Perú está inserto dentro de un proceso global inescapable, ya que el capitalismo posee una lógica de mundialización progresiva –*esta civilización conduce, con una fuerza y unos medios de que ninguna civilización dispuso, a la universalidad* (Mariátegui 1978, 231); “*La*

*historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante”* (Mariátegui 1972, 12)– ,la configuración histórica del país andino hace que las características de dicho capitalismo sean distintas. Por tanto para explicarlas es necesario adoptar un modo interpretativo (y así concibe Mariátegui la aplicación del marxismo en los *Siete ensayos...*), pero de ninguna manera imponer un molde o uniformizar una trayectoria.

En esta misma clave, el socialismo

...no es ciertamente una doctrina indo-americana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo” (Mariátegui 1978, 231).

Por esto, para hacer que el socialismo adquiriera legitimidad (y el marxismo capacidad explicativa en una realidad extraeuropea!) se requiere de un consciente trabajo creativo:

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” (Mariátegui 1978, 232).

Al remarcar la especificidad del proceso nacional y la forma situada en que se podía dar lugar al socialismo, en sus últimos años la producción de Mariátegui está orientada a generar un análisis *ad hoc* para comprender las realidades que no son las europeas, entendiendo que no se resuelven automáticamente los problemas de la humanidad por llevar a término la revolución socialista en el Viejo Continente.

En cuanto a la segunda idea central del marxismo, la evidencia de un sujeto histórico determinado para la revolución, la clase obrera industrial, el Amauta tiene sus reservas respecto a que esto sea tan evidente para el Perú. Si bien nuestro autor no llega a expedirse sobre el tema de manera clara y definitiva, es cierto que los señalamientos que Mariátegui va construyendo en torno a otras demandas y temáticas que no son exclusivas ni privativas del incipiente proletariado urbano peruano sirven para poner un punto de atención en la necesidad de pensar en claves más cercanas a la idea de bloque histórico

gramsciano que a las de un sujeto central, esencializado e indiscutible. Un ejemplo de esto es el pasaje en que refiere al problema de las razas como problema central para el marxismo y las tareas revolucionarias del Perú:

Los indígenas de las minas, en buena parte, continúan siendo campesinos, de modo que el adherente que se gane entre ellos es un elemento ganado también en la clase campesina. La labor, en todos sus aspectos, será difícil; pero su progreso dependerá fundamentalmente de la capacidad de los elementos que la realicen y de su apreciación precisa y concreta de las condiciones objetivas de la cuestión indígena. El problema no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo. Por ejemplo, en cuanto sólo militantes salidos del medio indígena pueden, por la mentalidad y el idioma, conseguir un ascendiente eficaz e inmediato sobre sus compañeros. Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse, pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo. El realismo de una política revolucionaria, segura y precisa, en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales toca actuar en estos países, en que la población indígena o negra tiene proporciones y rol importantes, puede y debe convertir el factor raza *en un factor revolucionario*" (Mariátegui 1978, 42).

Es evidente que la noción de "proletariado" que nuestro autor adopta tiene una acepción global y amplia, capaz de contener diversas realidades de sujetos que dependen de la venta de su fuerza de trabajo para sobrevivir. No obstante, esta capacidad de amplitud guarda sin dudas resquicios de una visión progresista heredada del marxismo.

Nosotros creemos que entre las poblaciones *atrasadas*, ninguna como la población indígena incásica, reúne las condiciones tan favorables para que el comunismo agrario primitivo, subsistente en estructuras concretas y en hondo espíritu colectivista, se transforme, bajo la hegemonía de la clase proletaria, en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista, preconizada por el comunismo marxista." (Mariátegui 1978, 65).

Aquí la cursiva relativizando la idea de atraso, pero sobre todo, el concepto de hegemonía nos permiten sugerir que el Amauta está pensando en una construcción conjunta que no necesariamente implique subordinación de una clase a la otra.

Un autor no es absolutamente separable de lo que se ha hecho con él, y si bien es cierto de que recortes dogmáticos e intragables han diezmando durante años

la potencialidad crítica del pensamiento del Amauta, también debemos considerar que en los últimos años, la producción mariateguiana está acompañando palmo a palmo las búsquedas emancipatorias que pretenden ser creativas y deshacerse de los pesados lastres de la vieja izquierda. Que Mariátegui sea pasible de ser leído en esa clave, anti determinista, anti esencialista y profundamente heterodoxa, es una posibilidad que debemos tributar al propio y original autor.

Entendemos que esta concepción de sujeto de Mariátegui, concepción plural y no dirigista, aporta a cuestionar el privilegio epistémico que el marxismo-leninismo deposita en la vanguardia de la clase proletaria. De esta forma, el peruano habilita la integración *en el marxismo* de otras perspectivas situadas - es decir, de otras miradas producidas por sujetos subalternxs- que enriquecen la generación de conocimiento útil para comprender una realidad también múltiple y compleja. Por lo que planteamos en la introducción, nos interesa detenernos particularmente en esta original dimensión gnoseológica -e inclusive, epistemológica- del marxismo mariateguiano.

¿Cómo entendemos que critica y a la vez renueva Mariátegui al marxismo en tanto posible teoría del conocer? Siguiendo a Lander (2006), la idea del marxismo como un saber científico que comprueba la inexorabilidad de la transformación social está en la constitución misma de su verdad. Y por esto mismo uno de los principales problemas que tiene el marxismo -al menos en su vertiente científica, hegemónica durante muchos años dentro del pensamiento social de izquierdas- es su imposibilidad para elaborar una crítica consciente a los pilares de la ciencia propia del sistema capitalista, en tanto que su misma formación parte del andamiaje propio de esta ciencia para legitimarse como discurso científico válido. El haberse construido sobre el científicismo como modo de producción del conocimiento es una de las falencias que los autores poscoloniales señalan recurrentemente en el marxismo. En palabras de Lander (2006, 223),

es esta vertiente epistemológica científicista, ya presente en Marx, la base de la construcción de todo el inmenso andamiaje del llamado socialismo científico, que incorpora en forma no cuestionada el modelo de producción de conocimiento característico de la ciencia positiva (dualidad razón-sujeto/ objeto; privilegio de un sujeto histórico

particular, y construcción de todos “los Otros” como objetos del conocimiento, como incapaces de producir conocimiento válido; perspectiva eurocéntrica de la Historia Universal; etcétera).

En las primeras décadas del siglo XX, momento en que la ciencia es básicamente ciencia europea, y está siendo cuestionada por su central componente positivista, esta acepción científicista del marxismo resultaba cuanto menos poco atractiva para un contexto revulsivo y de intentos autoafirmativos como los años 20 en Nuestramérica.

Sería exagerado afirmar que la perspectiva mariateguiana logra captar este problema en toda su magnitud y por tanto consigue abocarse de lleno a construir lineamientos que pongan en cuestión todo este edificio teórico. Pero sin dudas sostenemos que, tanto la crisis general del ideario positivista, en pleno sacudón en esos años, como cierta percepción de la imposibilidad constitutiva del marxismo en su relato eurocéntrico para pensar las tareas políticas que hicieran factible un proceso revolucionario en América Latina, se combinan en el Amauta para dar lugar a un intento de producción que busca ser fiel a lo circundante.

Siguiendo este planteo, entendemos que en nuestro autor aparecen atisbos pioneros de una *crítica decolonial*, ya que el Amauta se esfuerza por proponer el arribo a nuevas síntesis que puedan incluir lo que la matriz eurocéntrica del marxismo niega. Se embarca en esta operación partiendo de la afirmación constante del marxismo como piso, como punto de partida. Para él el marxismo, lejos de ser una doctrina fría y antieticista tal como lo plantean sus detractores de época, es la teoría más integral y avanzada de todas en términos morales. A su entender, “*el materialismo marxista compendia, como ya he afirmado en otra ocasión, todas las posibilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica de nuestra época*” (Mariátegui 1974, 104).

Para el peruano, el marxismo tenía posibilidades de plantear respuestas a los problemas de la humanidad, si era capaz de tomar entre sus manos los aportes de otras corrientes. Es lo que él mismo intenta hacer, al reconocerle un lugar de prominencia a Sorel después de Marx y Lenin.

La verdadera revisión del marxismo, en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx, ha sido realizada, en la teoría y en la

práctica, por otra categoría de intelectuales revolucionarios. Georges Sorel, en estudios que separan y distinguen lo que en Marx es esencial y sustantivo, de lo que es formal y contingente, representó en los primeros decenios del siglo actual (...) el retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx y su inserción en la nueva realidad intelectual y orgánica. A través de Sorel, el marxismo asimila los elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx. Superando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson y los pragmatistas ideas que vigorizan el pensamiento socialista, restituyéndolo a la misión revolucionaria de la cual lo había gradualmente alejado el aburguesamiento intelectual y espiritual de los partidos y de sus parlamentarios, que se satisfacían, en el campo filosófico, con el historicismo más chato y el evolucionismo más pálido (Mariátegui 1974, 21).

El peruano echa mano de aliados inéditos para disputar esas derivas del marxismo. Sabía que lo que estaba haciendo era arriesgado, y se defendía ante posibles ataques. En una carta de presentación que elaboró para ser llevada por los delegados peruanos al Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latinoamericana de Montevideo (mayo, 1929) y a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana de Buenos Aires (junio, 1929), aclaraba que

Los siete ensayos no son sino la aplicación de un método marxista, para los ortodoxos del marxismo insuficientemente rígido en cuanto reconoce singular importancia al aporte soreliano, pero que en concepto del autor corresponde al verdadero moderno marxismo, que no puede dejar de basarse en ninguna de las grandes adquisiciones de 1900 en filosofía, psicología y otros. (Mariátegui 1978, 15).

Concretamente, a esto nos referimos cuando decimos que el desplazamiento de la visión dominante sobre el sujeto revolucionario único le habilita la incorporación de otras visiones importantes para la teoría crítica.

Mariátegui comprendió que era importante desmarcar al marxismo del positivismo, para justificar que la reconstrucción civilizatoria se haría desde el proyecto de las clases trabajadoras. Así,

La bancarrota del positivismo y del cientificismo, como filosofía, no comprende absolutamente la posición del marxismo. La teoría y la política de Marx se cimentan invariablemente en la ciencia, no en el cientificismo." (Mariátegui 1974, 17). Así mismo, por supuesto que "vana es toda tentativa de catalogarla como una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método de un

movimiento de masas. Porque el materialismo histórico -habla de nuevo Croce- surgió de la necesidad de darse cuenta de una determinada configuración social, no ya de un propósito de investigación de los factores de la vida histórica; y se formó en la cabeza de políticos y revolucionarios, no ya de fríos y acompasados sabios de biblioteca. (Mariátegui 1974, 32).

Para el Amauta, el desafío estaba en retrabajar el “dogma” que habían instituido Marx y Engels de manera que fuera útil para generar claves que permitan decodificar la realidad contemporánea. Pero ante todo, había que reconocer que ese dogma era productivo políticamente, ya que servía de doctrina para miles de trabajadores que luchaban por el socialismo. Allí había que encontrar la vigencia del marxismo. La crisis entonces del positivismo y del racionalismo, no tenía por qué ser la crisis del marxismo. Por el contrario, éste, nutriéndose de innovadores aportes extrínsecos, podía ser quien resumiera las mejores búsquedas contemporáneas.

Es esta visión general sobre los desafíos del marxismo la que lo lleva a formular sistematizaciones que hoy nos sirven para proyectar pensamiento crítico. Las exégesis del espíritu de Marx le permiten a nuestro autor elaborar análisis situados que no intenten encajar la teoría abstracta a la realidad concreta, violentándola.

Sabemos que en los desarrollos de las epistemologías críticas y “del Sur” no sólo las generalizaciones y los análisis universalistas son puestos en tensión. En pos de cuestionar la necesaria existencia de un centro de poder desde el cual se percibe y construye saber respecto al mundo, también aparece en las perspectivas decoloniales un cuestionamiento a las formas de construir conocimiento que plantean una relación de dominio entre quien investiga y lo que se investiga. En relación al binarismo sujeto/ objeto, predominante en la ciencia contemporánea, Mariátegui se relaciona con lo que podrían ser sus “objetos” de estudio de una manera altamente implicada. No sitúa en sus investigaciones a un sujeto enunciador frío y analítico por fuera de lo que se le aparecen como fenómenos a trabajar. Su cuidado del contexto de pesquisa y de las relaciones humanas que lo habilitan al conocer, como se aprecia en su correspondencia, lo aleja de las ideas menos felices de la relación entre un investigador y su campo como entes externos y relación de dominio (Escobedo



Rivera 2008). No podemos extendernos en este punto, pero es importante señalar esto para hacernos a una idea integral de la potencialidad revulsiva del enfoque metodológico del Amauta.

### **III. Latinoamérica, el marxismo político y la brújula propia.**

Todo el recorrido teórico mariáteguiano tiene un rasgo que perdura: mostrar que la batalla civilizatoria capitalismo/socialismo se dirime sobre todo del plano de lo volitivo, esto es, que enfrenta a voluntades antagónicas, que contienden por imponerse, a cosmovisiones que permanecen al acecho, con todo lo que esto implica en términos de contingencia.

La apropiación herética del marxismo que hace el peruano se sustenta en la condición que él mismo le pone a *su* marxismo: es preciso sostener esa teoría siempre y cuando se tomen en cuenta las especificidades de la lucha de esos sujetos. Y es posible, y necesario, sostener esta y no otra teoría de la revolución social en tanto sea capaz de asimilar que existen órdenes sociales con características únicas que es importante comprender. Por eso el acento está puesto en la capacidad de aprehender la singularidad, como el Amauta sostenía ya en 1927:

El marxismo del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un medio fundamentalmente dialéctico, esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad de los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio sin descuidar ninguna de sus modalidades. (Mariátegui 1978, 105).

Esta búsqueda de las particularidades le permite correrse de los lugares clásicos que le han sido criticados al marxismo por otras teorías comprometidas con la liberación humana. Podemos sintetizar que en un marxismo como el de Mariátegui -y arriesgar que es una característica de la búsqueda del marxismo latinoamericano en general-, las ideas tanto de un sentido inmanente a la historia en que el papel del proletariado va de suyo (idea que va muy asociada a la visión colonial y eurocéntrica de un centro

societal claro e indiscutible) como del conocimiento científico con base en el modelo las ciencias naturales no coagulan.<sup>39</sup> Esto se debe a que estas afirmaciones o líneas teóricas no se condicen con las necesidades de un pensamiento que busca afirmarse en su idiosincrasia y desde su lugar de producción: la América Latina buscando ser tal con sus especificidades intelectuales.

Si las influencias del positivismo y de la filosofía de la historia hegeliana tambalean, no es casual que el marxismo más propiamente político, aquél que Lander asocia con la influencia del cristianismo, tenga un peso propio tan evidente en los textos de Mariátegui. Se trata de que emerge aquí un marxismo centrado en los valores de lo que se quiere hacer advenir como sociedad futura y en las posibilidades del ser humano de construir ese marco societal.

Al hacer depender la posibilidad de una sociedad colectivista, justa, igualitaria, de los actuares prácticos de los sujetos en lucha (particulares, contingentes, situados; y no necesarios ni universales) este tipo de marxismo es mucho más acoplable a las búsquedas de un pensamiento que comienza, tímidamente, a cuestionar las coordenadas exógenas y heterónomas de la producción intelectual occidental respecto a las realidades europeas.

¿Cómo funciona este acople en el caso de nuestro autor? Respecto a la perspectiva antieurocéntrica, como señalamos más arriba, hay una temprana inclinación latinoamericanista de Mariátegui y persisten señas que atraviesan su pensamiento desde la juventud, por pertenecer a aquella generación de la Reforma, empapada del ideario antiimperialista y preocupada por el destino de sus países dependientes. Esta perspectiva obsesionada con el espacio tiempo Indoamericano no puede menos que penetrar su visión acerca del conocimiento válido. Por ello es tan minucioso nuestro autor en rescatar las producciones que emergen en clave de cultura local, sobre todo las asociadas a la literatura y al arte en general. No casualmente era en esa dimensión en la

---

<sup>39</sup> En los años en que escribe Marx, el desarrollo científico está siendo profundamente afectado por el ideario positivista, que establece las rigurosas leyes por las cuales la revolución es necesaria, mientras que, como vimos anteriormente, en los años en que produce el Amauta esa influencia esta influencia está siendo absolutamente cuestionada.

que se estaban traduciendo las búsquedas políticas de autonomía de las juventudes cansadas de los regímenes coloniales, y ese era un signo que compartían todas las grandes urbes de nuestro continente.

Al mismo tiempo, la progresiva -y en sus últimos años, indiscutible- certeza mariateguiana de que en el marxismo y su propuesta revolucionaria residían las posibilidades de cambio radical de la sociedad contemporánea, fue adquiriendo en su proceso de forjación distintos carices teóricos y adoptando diferentes modalidades de enunciación que se apoyaban en elementos que podrían presentar incluso tensiones entre sí hacia dentro de la obra del Amauta.

No obstante, algo que permanece a lo largo de toda su producción, y que es lo que nos lleva a sostener la hipótesis señalada, es la innegable creencia del peruano en que la revolución socialista, respaldada en el marxismo como corpus teórico práxico, era una posibilidad redentora de los males del presente. Lo que se juega aquí es una idea de la política profundamente imbricada con una forma profana de la fe, que se vincula a la visión de la política como combate: en el autor permanentemente circunda una noción agónica de la política, la idea de que la política es sobre todo enfrentamiento, disputa. El peruano, muy influido por la perspectiva humanista de Unamuno, a quién tributa muchos de los conceptos que utiliza, carga con ese legado también agonista que lo lleva a establecer que la política, al igual que el cristianismo, se define *“agónicamente, polémicamente, en función de lucha”*. Así, por ejemplo, en su visión, el marxismo no está “en espíritu” continuado por los supuestos herederos teóricos de Marx sino por los revolucionarios *“como Sorel, otro agonizante (que) han osado enriquecer y desarrollar las consecuencias de la idea marxista”*. Concebir la vida como combate tiene, para Mariátegui, más que ver con el espíritu revolucionario que *“toneladas de literatura socialista”* (Mariátegui 1959c, 119).

El planteo recurrente de los escritos mariateguianos consiste en que la época nueva, que se está gestando, requiere un heroísmo a la altura de las circunstancias, *“mentalidad, espíritu, sentimientos enérgicos y eficaces, en fin: un misticismo de la acción”*. Estos componentes volitivos que postula el autor

llevan a Sazbón a decir que posee “*una singular capacidad para defender a la revolución situándose fuera de su discurso*” y dan cuenta de la clara “*pregnancia que conserva para Mariátegui la dimensión subjetiva de la lucha ideológica*” (2002, 124).. Para el autor peruano, la crítica al determinismo coloca la voluntad política del sujeto en lucha en un lugar central que garantiza *incluso* la propia cualificación revolucionaria del marxismo.

A Lenin se le atribuye una frase que enaltece Unamuno en su ‘La Agonía del Cristianismo’; la que pronunciara una vez, contradiciendo a alguien que le observaba que su esfuerzo iba contra la realidad: ‘¡tanto peor para la realidad!’. El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario –vale decir donde ha sido marxismo– no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido. (Mariátegui 1959b, 118).

En esa creencia de que la voluntad política es lo que determina la posibilidad revolucionaria, se nos revela una concepción centrada en lo humano y en los valores enfrentados entre proyectos civilizatorios antagónicos. Por ello, las ideas de agonía –cristiana- y de lucha resultan tan centrales en Mariátegui. El socialismo es en nuestro autor una posibilidad, una forma de orden social que hay que buscar hasta el cansancio. No es resultado de un proceso lineal e inequívoco, ni está asegurado por la centralidad de un sujeto que devendrá clase universal: solo puede ser la resultante de un triunfo de las fuerzas nuevas, de los explotados.

Nuestro contexto actual, resultado precario de reconfiguraciones y transformaciones insoslayables en el plano del sociometabolismo global, que afectan a los sujetos populares y también a sus vinculaciones con las instituciones de las clases dominantes, nos obligan a repensar los marcos teóricos que puedan sostener las apuestas políticas. Para ello, volvemos nuevamente a Lander (2006, 16) que nos dice que

El marxismo, la crítica más radical a la sociedad capitalista, no escapa del eurocentrismo y colonialismo característicos de los saberes modernos hegemónicos. Y, sin embargo, (...) difícilmente estaríamos en condiciones de comprender la actual dinámica expansiva del capitalismo mundial, conocida como proceso de globalización neoliberal, si dejamos de lado las herramientas teóricas y perspectivas de análisis del capital aportadas por el marxismo.(...) Se hace necesaria una crítica al marxismo a partir de los debates epistemológicos y políticos actuales, y de los problemas y retos que hoy confrontamos. Sólo así estaremos en situación de recuperar,

reformular, enriquecer, transformar, aquellos aportes del marxismo que pueden ser instrumentos teóricos y políticos críticos y transformadores, y dejar atrás todas aquellas formulaciones, propuestas y perspectivas que están inevitablemente marcadas por –y ancladas en– los sesgos propios del pensamiento colonial eurocéntrico europeo hegemónico del siglo XIX.

En estos momentos de transformación en los que, no obstante, la revolución hace mucho tiempo dejó de estar a la vuelta de la esquina, y en que los caminos emancipatorios están plagados de nuevas preguntas para hacerle a obsoletas y viejas respuestas, volver a Mariátegui para recuperar críticamente su marxismo, parado en esa intención de reformulación, sigue siendo un gesto necesario.

No hay posibilidades de aportar críticamente a la construcción política de proyectos de sociedad igualitarios en nuestro continente si somos incapaces de pensarnos en nuestros propios términos, desde coordenadas generadas en nuestras propias realidades: resaltar el peso de las especificidades, de lo singular, y no para regodearnos en lo peculiar sino para mejor comprender la totalidad que apuntamos a subvertir. Esto se resume bien en una afirmación de Mariátegui (1972, 12) en el Prólogo a *Tempestad en los Andes*: “*un movimiento histórico en gestación no puede ser entendido, en toda su trascendencia, sino por los que luchan porque se cumpla*”. He ahí toda una definición de autonomía, que implica tareas para el saber y la construcción de conocimiento que permita entender la fuerza viva de lo que nos interesa.

De lo contrario, sólo quedaría reforzar el carácter dependiente/colonial de las matrices de pensamiento hegemónicas sosteniendo marcos de análisis que desde el comienzo nos excluyen, cuya traducción mecánica implicaría forzamiento, violentar la realidad. Aclaramos que tampoco nos interesan los atajos exotistas, que por resaltar la singularidad son incapaces de pensar la vastedad y complejidad sistema en términos globales e interrelacionales.

En el pensamiento de Mariátegui, todas estas tensiones cohabitan y dan lugar a un marxismo prolífico, que habilita la creatividad teórica. Nos interesa destacarlo en sus aportes porque entendemos que el más interesante de sus “descubrimientos” es aquel que coloca el peso no en procesos macroeconómicos, abstractos o deshabitados, sino en los sujetos en lucha, que

de manera insistente siguen sosteniendo proyectos antagónicos al de los saqueadores y hambreadores. Esta sigue siendo la batalla que se dirime aquí y ahora, y cuyo resultado nos dirá acerca de cuál es nuestro horizonte civilizatorio como humanidad. Poder pensar esa batalla desde prismas propios, poder decirnos con nuestra propia voz: a todo eso viene a ayudarnos la entregada producción de José Carlos Mariátegui.

## Referencias bibliográficas

Acha, Omar y D'Antonio, Débora. 2010. "Cartografía y perspectivas del marxismo latinoamericano". *Revista A Contracorriente* 7(2): Pp. 210-256.

Acha, Omar. 2006. "La irresistible seducción filosófica del marxismo" *Revista Herramienta Web*, 33.

<http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-33/la-irresistible-seducion-filosofica-del-marxismo>, consultada en enero 2014.

de Sousa Santos, Boaventura. 2009. "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes". *Compilación Pluralismo Epistemológico*, CLACSO, Bolivia N. Pp. 31-85

Dussel, Enrique. 2000. "Europa, modernidad y eurocentrismo". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Compilado por Edgardo Lander. CLACSO, Buenos Aires.

Escobedo Rivera, J. (2008) "El método de José Carlos Mariátegui en el debate epistemológico y el paradigma de investigación utilizado". *7 ensayos, 80 años*. Editorial Minerva, Lima.

Funes, Patricia. 2006.. *Salvar la Nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Buenos Aires, Editorial Prometeo.

Gorz, André. 1982. *Adiós al proletariado. Más allá del socialismo*. Barcelona, El Viejo Topo.

Lander, Edgardo. 2006. "Marxismo, eurocentrismo y colonialismo". En *La teoría marxista hoy*.. Atilio Borón y otros. Buenos Aires, CLACSO.

Mariátegui, José Carlos. 1974. *Defensa del marxismo*. Lima, Editorial Amauta.

———. 1959. *El Alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima, Editorial Amauta.

- . 1959b. *El artista y la época*. Lima, Editorial Amauta.
- . 1959c. *Signos y Obras*. Lima, Editorial Amauta.
- . 1972. "Prólogo". En *Tempestad en los Andes*. Luis Valcárcel. Lima, Editorial. Universo.
- . 1978. *Ideología y política*. Lima, Editorial Amauta.
- . 2004. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires, Gorla.
- . 1984. *Temas de Nuestra América*. Lima, Editorial Amauta.
- Mészáros, István. 2010. *El desafío y la carga del tiempo histórico*. Santiago de Chile. LOM Ediciones.
- Quijano, Aníbal. 1997. "Colonialidad del poder: cultura y conocimiento en América Latina". *Anuario Mariateguiano*. IX(9): Pp. 113-132
- Sazbón, José. 2002. *Historia y representación*. Bernal [Argentina], Universidad Nacional de Quilmes.
- Wallerstein, Immanuel. 1997. "El espacio-tiempo como base del conocimiento". *Anuario Mariateguiano*. IX(9):Pp. 101-112

## Acerca de los autores

**Silvia Adoue** es graduada en Matemática y Doctora en Letras por la Universidad Estatal Paulista (UNESP), Brasil. Es profesora de Literatura Hispanoamericana en la UNESP de Araraquara, en el estado brasileño de San Pablo.

**Deni Ireneo Alfaro Rubbo** es doctorando en Sociología en la Universidad de São Paulo (USP), Brasil y becario de la Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Ha publicado reseñas y artículos en revistas nacionales e internacionales.

**Noelia Figueroa** es Licenciada en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosário, Argentina. Becaria Doctoral de Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). Cursa el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

**Afonso Mancuso de Mesquita** es graduado en Psicología por la UNESP Investigador en el área de Psicología Histórico-Cultural de Lev Vigotski y en el campo del marxismo en general. Actualmente cursa el doctorado (Unesp-Marília). Es docente de psicología.

**Miguel Mazzeo** profesor de Historia y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente de la UBA y de la Universidad Nacional de Lanús (UNLa). Publicó artículos en diversas revistas y periódicos y es autor de varios libros.

**Luiz Bernardo Pericás** es graduado en Historia por la George Washington University, Doctor en Historia Económica por la USP y post-doctorado en Ciencia Política por la Facultad Latinoamericana de Ciências Sociales (FLACSO) en México, donde fue profesor invitado. Fue también Visiting Scholar en la University de Texas en Austin y Visiting Fellow en la Australian National University, en Camberra. Publicó artículos en diversas revistas y periódicos y es traductor y autor de varios libros.