

## **La odisea de Mariátegui. Ensayo de interpretación marxista [1]**

*Por Juan Dal Maso*

*«No vale el grito aislado, por muy largo que sea su eco; vale la prédica constante, continua, persistente. No vale la idea perfecta, absoluta, abstracta, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal, concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento».*  
José Carlos Mariátegui, «Aniversario y Balance», 1928.

### **I- Introducción**

#### **En busca de Mariátegui**

Se ha tornado habitual el buscar afinidades electivas entre José Carlos Mariátegui y Antonio Gramsci. Pero entre los muchos puntos de contacto que mantienen ambos intelectuales marxistas es necesario señalar uno indispensable para ubicarnos en las dificultades que nos plantea todo intento de recuperación del pensamiento del marxista peruano: al igual que el marxista italiano, Mariátegui ha sido desde su muerte objeto de múltiples «usos».

Difamado luego de su muerte por no ser lo suficientemente stalinista por la fracción Ravines, sindicado como «populista» por los historiadores soviéticos [2], transformado durante los años '40 en un stalinista furioso [3], recuperada su obra por el impulso de la revolución cubana, reinterpretado en los '70 en clave maoísta [4], disputado por las corrientes del movimiento indígena; su figura es hoy una sombra difusa, una sombra que es necesario asir y volver a delinear en su contenido concreto.

Esta es la tarea que nos proponemos en este trabajo: recuperar el pensamiento de José Carlos Mariátegui para el marxismo revolucionario de nuestros días, para enriquecer la teoría-programa de la revolución permanente elaborada por León Trotsky, y para contribuir a un debate que se viene desarrollando desde distintas posiciones entre los marxistas acerca del contenido filosófico del marxismo y del aporte hecho por Mariátegui respecto de esta problemática [5]. Este último aspecto implica volver a poner sobre el tapete las relaciones del marxismo con la cultura occidental.

Por último, nos proponemos hacer una contribución para responder a una exigencia que nos plantea el tiempo histórico que nos toca vivir: la de pensar los marxistas con nuestra propia cabeza para recrear el pensamiento marxista revolucionario contra la canonización y el esquematismo.

#### **Dos riesgos de la interpretación y necesidad de una lectura marxista**

Partiendo de la premisa de que, como hemos dicho antes, la figura de Mariátegui es utilizada por corrientes políticas de todo signo, es necesario identificar claramente dos riesgos que aunque parecen opuestos son plenamente complementarios: la apropiación oportunista y el doctrinarismo estéril.

En nuestro caso una apropiación oportunista consistiría en resaltar todos los aspectos «permanentistas» de Mariátegui sin señalar las que creemos son sus limitaciones, lo cual resultaría en una amalgama teórica donde «trotskizamos» a Mariátegui, en lugar de recuperar el hilo de su pensamiento auténtico e incorporar

lo que sea pertinente y esencial para nuestras propias ideas políticas. Contrariamente a toda amalgama o fraude teórico, nuestro lema podría ser (parafraseando al propio JCM) «mariateguizemos a Mariátegui», como condición indispensable para recuperarlo críticamente desde el trotskismo.

Ahora bien, tan nociva como la apropiación oportunista es la crítica del doctrinarismo estéril. Bien decía Lucien Goldman que una teoría es superior a otra si es capaz de explicarla desde su propia perspectiva ligando sus características a las relaciones sociales que le dan origen. Pero invertir esta ecuación partiendo de la superioridad de la teoría propia como un *a priori*, reduce el contrapunto a una contraposición formal de perspectivas, donde se termina criticando al interlocutor por lo que «no llegó» a decir antes que por lo que positivamente dijo, lo cual deja nuestro bagaje teórico exactamente igual que antes de emprender la crítica. Esa figura es la que mejor caracteriza lo que aquí a falta de una definición mejor llamaremos doctrinarismo estéril y es justamente la ubicación teórica que queremos evitar, la cual consistiría en criticar a Mariátegui desde la Teoría de la Revolución Permanente como si ésta fuera un esquema cerrado y quedarnos conformes y satisfechos porque «ajustamos cuentas». Por el contrario, para enriquecer nuestra propia teoría con lo que Mariátegui tiene para decir, es necesario estudiarlo y criticarlo «desde adentro» para comprender la práctica política del revolucionario latinoamericano.

¿Qué queremos decir? Que es necesario estudiar hasta dónde Mariátegui, en la realidad peruana y latinoamericana que le tocó vivir, hasta donde, decíamos, logró recrear el marxismo como un pensamiento original y operante. Eso es estudiar contenido y forma de su pensamiento y no sólo ésta última. Es decir, hay que estudiar hasta dónde las respuestas que dio fueron tales y hasta dónde no, tomando en cuenta que su vida política activa en el marxismo abarca un breve período de 6 años, desde su vuelta de Europa hasta su muerte.

Aquí no llegaremos a un examen tan profundo. Simplemente queremos señalarlo para dejar sentada nuestra aspiración hacia la totalidad. Aquí esbozaremos algunas cuestiones que nos permitan entender y ubicar su pensamiento teórico-político y rescatar de él lo que mantiene vigencia.

### **Mariátegui como traductor y recreador del marxismo revolucionario**

En este sentido y para ir a lo esencial de esta introducción, nuestro abordaje del problema consiste, siguiendo la idea de Gramsci [6], en estudiar a Mariátegui como traductor y recreador del marxismo. Buscamos estudiar la originalidad de su pensamiento, dando cuenta de su relación orgánica con la historia del Perú y del mundo de entreguerras.

Mariátegui realizó una densa labor de traducciones, en el sentido señalado por Gramsci: de la Europa de la primera posguerra, devastada por la crisis económica y la marea revolucionaria a la realidad del Perú, hundido bajo la dominación imperialista y la miseria de las masas indígenas; de la Revolución Rusa, la Revolución Alemana, y la Italia de los consejos obreros de Turín, el surgimiento del Partido Comunista italiano y el ascenso del fascismo al Perú de la Reforma Universitaria, la vanguardia estudiantil de izquierda y el movimiento obrero dando los primeros pasos firmes de organización clasista; de *El Manifiesto Comunista* y *El Capital* a los *Siete Ensayos*, que marcan el surgimiento del pensamiento

marxista en América Latina, en una época en que la III Internacional recién decía haber «descubierto», desde un esquematismo de corte eurocéntrico y antimarxista, nuestro continente; del nuevo idealismo de la filosofía moderna (sobre todo Croce) a una lectura del marxismo centrada en la praxis histórica de los hombres, contraria al mecanicismo y positivismo socialdemócrata, que abundaba en estas tierras en los primeros años del siglo XX.

Desde aquí, Mariátegui acometió la empresa de crear una tradición nacional revolucionaria en el Perú en profunda ligazón con la realidad internacional, uniéndose (aunque en los comienzos de su declinación) a la mayor organización revolucionaria de la clase obrera internacional: La Tercera Internacional. En esta dialéctica de lo nacional e internacional es donde Mariátegui, no obstante sus méritos presenta, como veremos en este trabajo, gruesas limitaciones.

### **América Latina: de objetos a sujetos de la historia**

Hay dos aristas centrales para pensar la importancia del planteamiento de Mariátegui en el desarrollo del marxismo en América Latina.

Antes de Mariátegui, los primeros divulgadores del marxismo y fundadores de los círculos y partidos socialistas, desde una filosofía de la historia de corte marcadamente eurocéntrico y evolucionista propio de la socialdemocracia alemana, preveían un esquema del desarrollo histórico calcado del de los países capitalistas avanzados, recreando una ideología del progreso, coincidente en lo esencial con el punto de vista positivista, que los ubicaba como una suerte de ala izquierda de la modernización liberal-burguesa [7].

La primera ruptura de importancia capital que introduce Mariátegui es ubicar la propia historia del Perú en el centro del análisis marxista. En lugar de la historia de la modernización capitalista desde fuera, Mariátegui estudia la historia de la formación económico-social peruana en sus relaciones con la totalidad capitalista. América Latina es sujeto de su propia historia y el pensamiento marxista se decide a incorporarla definitivamente en el campo de sus preocupaciones teórico-políticas. De las vicisitudes de la historia peruana, subordinada al ritmo de la historia mundial, y no de un esquema de aplicación universal es que se van gestando las condiciones y el sujeto para la revolución socialista.

En la misma senda de pensamiento audaz y original Mariátegui rompe con la concepción «romanticista» de la «cuestión indígena» tan propia de la intelectualidad peruana de la época. El problema del indio es el problema de la tierra. El nuevo planteamiento, el planteamiento marxista de la problemática indígena, parte de esta verdad fundamental y revolucionaria. No se podrá jamás solucionar la «cuestión indígena» sin una lucha sin cuartel contra el latifundio y los gamonales, lucha en que la burguesía liberal ha claudicado y que queda en manos del proletariado en alianza con las masas indígenas. Así, uno de los aspectos más audaces de su traducción es el referido al rol del *Ayllu* en la lucha por el socialismo.

En el terreno filosófico, Mariátegui independizó al marxismo latino-americano del positivismo. Esta labor tiene una importancia de primer orden si tomamos en cuenta el rol nefasto que jugó esta corriente de ideas, por poner dos ejemplos conocidos, tanto en el sostenimiento del Régimen de Porfirio Díaz en México como en la constitución del higienismo social de finales de siglo XIX y principios del siglo

XX en Argentina<sup>8</sup>. A su vez desarrolló una visión del marxismo centrada en la praxis histórica del hombre, expresada en una constante unidad de sujeto y objeto, estructura y superestructuras, economía, política y cultura [8], no exenta de importantes contradicciones, la cual deja planteada una problemática recurrente desde Marx hasta la actualidad: la relación del marxismo con la cultura occidental.

## II - Teoría de la Revolución

### La III Internacional y América Latina

La III Internacional se distinguió desde sus orígenes por una posición tajante y contundente en apoyo de las luchas de liberación de los pueblos coloniales, opuesta por el vértice al esquematismo eurocéntrico y pro-imperialista de la socialdemocracia. No obstante esta distinción fundamental, las posiciones de Bujarin y Stalin en el VI Congreso de la Internacional Comunista significaron un retroceso respecto de los cuatro primeros Congresos. En este contexto se nos plantea indagar acerca del tratamiento que hacía el personal dirigente de la IC en los años 1928-29 de los problemas de la revolución latinoamericana y sus conexiones con la revolución mundial.

La III Internacional, «descubrió» según las propias palabras de sus dirigentes, a América Latina en 1929. Ante la emergencia del poderío norteamericano, empezó a considerarse importante América Latina, en la cual los EE.UU. avanzaban en desmedro del imperialismo británico. Como notará cualquier lector atento el término «descubrimiento» es toda una confesión de partes acerca de cómo se representaban los altos mandos de la Internacional Comunista (IC) el desarrollo posible de la revolución mundial [9]. Veamos la génesis de este «descubrimiento». La IC empieza a poner la vista en América Latina, mientras se consolida la teoría reaccionaria del socialismo en un solo país como doctrina de la Internacional y la consigna metafísica de «dictadura democrática de obreros y campesinos» para los países coloniales y semicoloniales, basándose en erróneas conclusiones de la desastrosa experiencia encabezada por Bujarin y Stalin en la revolución china ('25-'28) y en una caricaturización completamente esquemática y antidialéctica del pensamiento de Lenin.

En el pensamiento de Stalin y Bujarin, los países atrasados no estaban «maduros» para el socialismo y debían pasar por un necesario e inevitable período de desarrollo burgués. La revolución latinoamericana era burguesa y por lo tanto no estaba planteada la lucha por la dictadura del proletariado. Pero después de la «traición» del Kuomintang en China, la burguesía colonial y semicolonial era caracterizada como contrarrevolucionaria por quienes apenas unos meses atrás la caracterizaban como revolucionaria. La burguesía no era la clase llamada a dirigir la revolución democrático-burguesa. Pero como en esta revolución burguesa sin burguesía estaba prohibido cometer el pecado trotskista de «saltar las etapas», no quedaba otra retirada ordenada para este embrollo teórico que la fantasmagórica «dictadura democrática de obreros y campesinos», ni burguesa ni proletaria, ni capitalista ni socialista, que consumara la revolución democrático-burguesa latinoamericana como un mero *apoyo* o *sopORTE* de la revolución socialista mundial.

### **Importancia y originalidad del planteo de Mariátegui**

Es sabido que Mariátegui tuvo oportunidad de enfrentar estos planteos a través de los delegados del PS del Perú (organización simpatizante de la III Internacional) que participaron de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, realizada en Bs. As. en 1929, con dos documentos de su autoría: «Punto de vista Anti-imperialista» y «El problema de las razas en América Latina».

Aquí no entraremos en detalle sobre los debates de dicha conferencia, sino que señalaremos a grandes rasgos cuáles son los puntos centrales que hacen de la posición de Mariátegui una posición original y revolucionaria, ya que aunque el peruano no se planteara superar de conjunto la estrategia de la III Internacional, sí cuestionó la visión de ésta sobre la revolución latinoamericana, en un sentido que está contenido en la teoría de la revolución permanente y que Trotsky desarrollaría años después en su exilio mexicano. Aclaremos que aquí haremos un reordenamiento conceptual de textos diversos.

Mariátegui se basa en la teoría del imperialismo de Lenin. Sostiene que el carácter internacional de la economía capitalista «no consiente a ningún país evadirse a las corrientes de transformación surgidas de las actuales condiciones de producción». Desde este fundamento teórico, defiende el carácter socialista de la revolución, argumentando que la propia historia del Perú ha demostrado que la burguesía es incapaz de asumir la realización de las tareas democrático-burguesas. Estas quedan en manos del proletariado organizado en partido revolucionario y aliado a las masas campesinas e indígenas, transformándose la revolución burguesa en socialista.

A su vez, plantea la relación de la revolución latinoamericana con la revolución mundial en términos inversos al planteo de la IC. Mariátegui no propone esperar a la revolución en los países avanzados, sino luchar por la revolución proletaria, uniendo al proletariado de los países centrales y a la clase obrera y los pueblos latinoamericanos, las dos corrientes principales de lucha contra el imperialismo [10].

Si tomamos el proyecto de Programa del PS del Perú redactado en 1929 [11] es indudable que hay un importante resabio etapista en el modo cómo Mariátegui se prefigura la dialéctica de la revolución socialista en el Perú (tesis V y VIII). Pero es importante señalar que en las tesis VI y VII Mariátegui señala que sólo el socialismo resolverá el problema de la tierra y de la educación, en lugar de proponer una solución «por etapas» de los mismos. Y esto es así porque la clave del pensamiento de Mariátegui no está en la separación de las etapas, sino en el devenir de una en la otra, siendo el proletariado organizado en partido revolucionario la clase dirigente del proceso en su conjunto.

La limitación más importante de este planteamiento es que Mariátegui no explicita cuál es el régimen [12] que dirigiría esta combinación de tareas democráticas y socialistas, lo cual deja abierta la puerta a diversas interpretaciones. Pero en lo esencial la formulación es cercana al planteo de la Revolución Permanente [13] y está en las antípodas del planteo de la IC, que determinaba apriorísticamente el carácter democrático-burgués del proceso revolucionario.

Partíamos recién de la imposibilidad de la burguesía de resolver sus tareas históricas como un fundamento del carácter obrero y socialista de la revolución, más allá de sus etapas episódicas. El otro pilar de las ideas de Mariátegui que

fortalece los aspectos permanentistas de su lectura es el rol que asigna al *Ayllu* o Comunidad. Mariátegui ve que distintos elementos de la vieja comunidad agraria se han ido manteniendo de diversas formas durante la colonia y la república y que en esa tradición comunitaria y colectiva hay fuertes componentes de socialismo práctico. Es decir que el modo de vida del campesino indígena y su tradición comunitaria son contrarias a la «solución liberal» del problema de la tierra, es decir, la partición individual, y al contrario, son mucho más cercanos a la colectivización de las tierras propia del programa socialista [14].

Desde aquí Mariátegui señala que no es necesario un período obligado de desarrollo capitalista en el campo, a través del surgimiento de pequeña propiedad individual, sino que bajo la dirección del proletariado organizado en partido revolucionario es posible pegar un salto del *Ayllu* a la colectivización socialista, en la misma sintonía, aunque es poco probable que las haya conocido, que Marx en sus discusiones con Vera Zasúlich [15]. Este es uno de sus aportes más audaces para integrar el marxismo en la tradición política y cultural latinoamericana.

“...en las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitarios, subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. La comunidad corresponde a este espíritu. Es su órgano. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la comunidad, el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla. El trabajo y la propiedad en común son reemplazados por la cooperación en el trabajo individual. Como escribe Castro Pozo: ‘la costumbre ha quedado reducida a las mingas o reuniones de todo el *ayllu* para hacer gratuitamente un trabajo en el cerco, acequia o casa de algún comunero, el cual quehacer efectúan al son de arpas y violines, consumiendo algunas arrobas de aguardientes de caña, cajetillas de cigarros y mascadas de coca’. Estas costumbres han llevado a los indígenas a la práctica -incipiente y rudimentaria por supuesto- del contrato colectivo de trabajo, más bien que del contrato individual. No son los individuos aislados los que alquilan su trabajo a un propietario o contratista; son mancomunadamente todos los hombres útiles de la ‘parcialidad’ [16].”

Notemos que aquí Mariátegui no sostiene la quimera de una comunidad que se mantiene inmutable desde la época de los Incas, sino la supervivencia de una cosmovisión y de costumbres comunitarias que hacen al indígena refractario al individualismo burgués y más permeable, a condición de tener los marxistas una política correcta, al colectivismo socialista.

Una década antes, la misma Revolución mexicana había encontrado en la Comuna de Morelos una gran experiencia que combinara los ingenios estatales en manos de los obreros con el reparto de tierras a partir de criterios que iban desde la propiedad individual hasta formas colectivas, según las costumbres indígenas [17].

Dos ejes centrales de la traducción operada por Mariátegui: la incapacidad de la burguesía de llevar adelante las tareas de la revolución democrático-burguesa y la persistencia de la Comunidad como un punto de apoyo para la lucha proletaria revolucionaria [18].

Partiendo de una evaluación seria de estas formulaciones salta a la vista que Mariátegui no es en modo alguno asimilable al esquematismo del Kremlin. No sólo tiene una visión distinta y en gran parte opuesta acerca del carácter de la revolución latinoamericana y su relación con la revolución mundial, sino que defiende el rol dirigente de la clase obrera en la resolución socialista de las tareas democrático-burguesas, apoyándose a su vez en la tradición comunitaria indígena. Cabe señalar que en lo referente a América Latina Trotsky se ocupó directamente de la realidad de nuestro continente casi diez años después que Mariátegui y hay importantes puntos de contacto entre ambas lecturas en lo que hace a las fuerzas motrices y mecánica de la revolución en América Latina [19].

Pero no obstante lo dinámico y sugerente de su pensamiento respecto de la revolución latinoamericana en relación con la revolución mundial, claramente diferenciada respecto del curso bujarino-stalinista, Mariátegui no buscará estructurar una teoría de la revolución internacional opuesta a la política del socialismo en un solo país, sino que intentará conciliarlas.

### III - Política nacional e internacionalismo

Mariátegui es el marxista latino-americano que más profundamente se ha ocupado de los problemas internacionales. Basta leer las memorables páginas de *La Escena Contemporánea*, entre las que se destacan «Biología del fascismo» y «Hechos e ideas de la Revolución Rusa» para comprobarlo. Asimismo las Conferencias que dictó en la Universidad Popular González Prada, recogidas en el volumen *Historia de la Crisis Mundial*, demuestran la preocupación de Mariátegui a su vuelta de Europa por recrear el internacionalismo en su propio país. Pero queremos detenernos en el posicionamiento político que realizara Mariátegui alrededor de la lucha entre revolución permanente y socialismo en un solo país.

Mariátegui tuvo un conocimiento bastante amplio sobre la lucha política al interior del PCUS que no tardó en configurarse como una lucha por el programa internacional de la revolución. En diversos artículos [20] da cuenta tanto de los debates encarados por la Oposición de 1923 como de la Oposición Unificada de 1925. Sabemos porque él mismo lo señalaba, que había leído *El Nuevo Curso* de Trotsky. Aunque sorprende la confianza ciega que Mariátegui tenía en la marcha ineluctable de la Revolución Rusa (ante el desplazamiento de Trotsky por Stalin había afirmado que las ideas eran más importantes que los hombres sin reparar en el contenido histórico y social de esa lucha política) creemos que hizo una toma de posición consciente.

En «El exilio de Trotsky» [21], publicado en *Variedades* el 23 de febrero de 1929 (donde demuestra malestar con la deportación de Trotsky pero no se pronuncia en contra de la misma), retomando los análisis de 1925 y 1928, Mariátegui apuntaba que Trotsky había jugado un papel primordial en la política soviética y que representaba la «ortodoxia marxista» y el sentido «urbano, obrero e industrial» de la revolución socialista. Incluso decía que sin la crítica vigilante el gobierno soviético podía degenerar en un burocratismo formalista y mecánico. Pero en el aspecto «positivo» del debate juzgaba inconsistente el programa de la Oposición y apuntaba que la revolución rusa estaba en un período de organización nacional, en el cual no era lo central el establecimiento del socialismo a escala internacional,

sino realizarlo en Rusia. A pesar de su gran admiración por Trotsky que manifestaba en el artículo, para Mariátegui Stalin representaba y era parte de una camada de hombres que captaban más profundamente el carácter nacional y los problemas políticos que en ese momento tenía que afrontar la Revolución Rusa. Creemos necesario diferenciar dos planos del debate. Uno es la valoración de Trotsky por Mariátegui, porque a simple vista podría sorprender que el mismo año en que se manifestaba en contra de la Oposición publicara en la Escena Contemporánea (compilación de diversos artículos sobre la política internacional, el mundo colonial y la literatura que él mismo seleccionó), aquel artículo donde decía que Trotsky era «no sólo un protagonista, sino también un filósofo historiador, y crítico de la revolución», concordando con sus planteamientos sobre las consecuencias de la revolución en el arte y la filosofía y resaltando su rol como constructor y dirigente del Ejército Rojo a la vez que desmintiendo el mito de un Trotsky «napoleónico» [22].

¿Cuál es entonces el misterio en este asunto? Ninguno, porque Mariátegui reivindica al «Trotsky de octubre», mientras que se manifiesta contrario al «Trotsky opositorista» atribuyendo erróneamente sus diferencias políticas a su distancia respecto de la «vieja guardia bolchevique» y a su carácter «cosmopolita».

Desde aquí puede entenderse cómo en 1929 seguía reivindicando la figura de Trotsky a pesar de adherir en general, no sin contradicciones como hemos visto en el debate sobre la revolución latinoamericana, a la política de Stalin y Bujarin. A pesar de que obviamente consideramos errónea su toma de posición, es importante destacar que Mariátegui se mantuvo muy lejos de los corifeos del Kremlin que agitaron la calumnia del «trotskismo contrarrevolucionario» tan sueltos de cuerpo como años después pasarían de defender el pacto entre Hitler y Stalin a la reivindicación del «buen vecino» Roosevelt, de acuerdo con los bandazos de la política exterior moscovita.

En el terreno de la teoría y la estrategia marxista creemos ver un doble error de Mariátegui. Por un lado confundió un profundo proceso de reacción social al interior de la URSS (al que los trotskistas, aludimos como el Thermidor soviético) con una retirada táctica de la arena internacional en función de la reorganización nacional de la Unión Soviética. El burocratismo que Mariátegui veía posible en realidad estaba en acto.

Por otra parte, al ubicarse en el debate ruso desde un punto de vista centralmente nacional (ruso), Mariátegui invertiría las relaciones entre los problemas internacionales y los problemas internos que planteaba la revolución rusa, creyendo posible solucionar los segundos sin ubicarse desde los primeros. De hecho todos los análisis referidos a la lucha entre la Oposición de Izquierda y el stalinismo muestran un intento de conciliar el hecho del socialismo en un solo país con el ideal internacionalista [23].

Así no hay en el peruano ningún análisis crítico de las desastrosas derrotas de la IC durante los años '20. Mariátegui analiza el desarrollo del movimiento obrero inglés, en especial de la tendencia laborista, pero no nombra la traición de la huelga minera por la dirección de la TUC (la central obrera británica), que el PCUS embelleció alegremente a través del Comité Anglo-Ruso entre la TUC y los sindicatos soviéticos. Las denuncias a las masacres perpetradas por Chang Kai



Shek contra los comunistas van acompañadas de un notorio silencio acerca de la política seguida por el PC bajo dirección de Stalin y Bujarin.

Son estas ambigüedades y lagunas sobre las que se apoyan diversas corrientes políticas latinoamericanas, particularmente el Partido Comunista Argentino, para reciclarse en clave «socialista» pero desde una perspectiva de colaboración de clases. Los «ex-codovillistas», ahora gradualistas, intentan construir a Mariátegui como referente de un frentepopulismo «alternativo» al stalinismo [24]. En esto los «comunistas» argentinos no hacen más que seguir a los intelectuales del PC cubano que buscan rehacer a Mella y Mariátegui como exponentes de la vía nacional al socialismo y del frenteamplismo burgués. Por su parte Otto Vargas, quien critica esto como el peor de los oportunismos socialdemócratas, se basa en un fraude teórico similar como es afirmar que Mariátegui tenía un pleno acuerdo con la burocracia moscovita [25].

Para terminar, creemos haber ilustrado con fundamentos suficientes la dialéctica trunca que Mariátegui estableciera entre internacionalismo y política nacional. Trotsky plantearía esta problemática en términos que se ajustan perfectamente al debate que nos ocupa:

“La hora de la desaparición de los programas nacionales ha sonado definitivamente el 4 de agosto de 1914. El partido revolucionario del proletariado no puede basarse más que en un programa internacional que corresponda al carácter de la época actual, la de máximo desarrollo y hundimiento del capitalismo. Un programa comunista internacional no es ni mucho menos, una suma de programas nacionales o una amalgama de sus características comunes. Debemos tomar directamente como punto de partida el análisis de las condiciones y de las tendencias de la economía y del estado político del mundo, como un todo, con sus relaciones y sus contradicciones, es decir, con la dependencia mutua que opone sus componentes entre sí. En la época actual, infinitamente más que durante la precedente, sólo debe y puede deducirse el sentido en que se dirige el proletariado desde el punto de vista nacional de la dirección seguida en el dominio internacional y no al contrario. En esto consiste la diferencia fundamental que separa, en el punto de partida, al internacionalismo comunista de las diversas variedades del socialismo nacional [26].”

Para utilizar las propias palabras de Trotsky, el pensamiento de Mariátegui tendrá una tensión constante entre el internacionalismo comunista y el «socialismo nacional». Esta contradicción es la que no permite a Mariátegui desarrollar sus importantes aportes teóricos sobre la revolución latinoamericana hacia una teoría política que aborde el problema de la revolución contemporánea en sus múltiples conexiones. En este sentido entendemos que los puntos de vista de Trotsky «explican» (en el sentido de Goldman que citamos en la introducción) los de Mariátegui pero no a la inversa [27].

#### **IV - Mariátegui y la filosofía del marxismo**

El contenido filosófico del marxismo es un tema controvertido, al que se han dado diversas respuestas desde diferentes matrices interpretativas. La heterogeneidad ya presente en la generación posterior a Marx y Engels se profundizaría con la Revolución Rusa y las corrientes marxistas posteriores a la III internacional.

Aquí nos interesa analizar cómo Mariátegui se planteaba esta problemática, a la que prestaba una gran atención. Tiene a su favor que su reflexión estaba ligada profundamente a otras definiciones que trascendían el ámbito de la filosofía, tales como el carácter imperialista de la época y las condiciones históricamente concretas en que se planteaba la lucha por la revolución obrera y socialista.

### **Una recepción «italiana» del marxismo**

Mariátegui conoció el marxismo a través del prisma del panorama político y cultural de la Europa de la primera posguerra, en especial de Italia. A eso nos referimos cuando hablamos de una recepción «italiana» del marxismo.

Muchos autores han señalado las temáticas coincidentes del pensamiento de Mariátegui y Gramsci. Otros marcan puntos de contacto con el joven Lukács [28]. Lo cierto es que hay algo que une a estos tres marxistas: las especiales características de su tránsito hacia el marxismo. Tanto Mariátegui como Gramsci y Lukács están ligados a lo que se ha dado en llamar la reacción antipositivista de las primeras décadas del siglo XX [29] y su recepción del marxismo ha sido hecha a través del tamiz de distintas corrientes filosóficas ajenas a la órbita cultural de las tradiciones alemana y rusa, predominantes en la II y III Internacional respectivamente. En el caso de Lukács, serán entre otros Georg Simmel y Max Weber y en el caso de Gramsci y Mariátegui Benedetto Croce y Georges Sorel (éste último también influirá en Lukács, vía Erwin Szabó, según él mismo Lukács señala en el conocido prólogo de 1967 a *Historia y Consciencia de Clase*).

Necesitamos aquí hacer una pequeña digresión. De alguna manera la escena contemporánea, para tomar su propia expresión, se presenta a Mariátegui como un vasto campo donde tiene lugar la emergencia de lo nuevo. Un claro ejemplo de esto es el seguimiento que realiza de las vanguardias artísticas. Unos años más tarde de su regreso al Perú, ya en la dirección de la revista *Amauta* intervendrá polémicamente planteando la relación contradictoria entre arte, revolución y decadencia [30].

El eje argumentativo será que no todo el arte nuevo por el hecho de ser nuevo es revolucionario, sino que en realidad expresa a la vez el rostro de la revolución y el de la decadencia. Mariátegui toma el ejemplo del futurismo y trae a colación el caso de Bontempelli, quien el año de los consejos de fábrica se había sentido casi comunista, mientras que el año de la marcha sobre Roma se había sentido casi fascista. Traemos a la memoria esta cuestión porque nos parece que de alguna manera sirve para pensar un poco la relación que Mariátegui se propone establecer con las corrientes filosóficas que se ubican desde la crítica del positivismo y el racionalismo. Porque a pesar de la distancia crítica que Mariátegui mantiene con la modernidad, no participará de cualquier crítica de la misma sino que buscará diferenciar las tendencias revitalizantes de las decadentistas.

Mariátegui, que era un intelectual de gran sensibilidad hacia los cambios culturales, considera que el mundo moderno se inclina después de la guerra hacia una «concepción heroica y voluntarista de la vida» [31]. Es decir que considera tanto a la Revolución Rusa como a ciertos cambios culturales en la ciencia, el arte y la filosofía como expresiones de un nuevo «espíritu de época». Para Mariátegui hay una crisis del conjunto de la civilización occidental que une el surgimiento de esas filosofías con el ascenso revolucionario del proletariado y por tanto buscará

establecer un diálogo entre el marxismo y dichas corrientes, especialmente Sorel y Croce.

### **El mito de la revolución social: Voluntarismo y racionalidad histórica**

Los debates sobre las relaciones de Mariátegui con las ideas de Sorel, van desde la afirmación de la identidad de ambas perspectivas hasta la negación de dichas relaciones [32]. Lo cierto es que Mariátegui no se reivindicaba soreliano, sino que sostenía que Sorel, apoyándose en la filosofía de Bergson, había contribuido a la regeneración revolucionaria del marxismo con su crítica del evolucionismo y pacifismo socialdemócrata.

Mariátegui se delimita de la socialdemocracia decretando el fin de todas las tesis evolucionistas y analizando críticamente el universo cultural de Marx y Engels [33]. Sostiene que las convulsiones de la 1° Guerra Mundial y la primera posguerra constituyen una crisis del conjunto de la civilización occidental. Desde aquí se desarrolla su crítica de la filosofía de la historia y del positivismo propios de la ideología burguesa del período anterior.

En este sentido jugará un rol central el *mito*, idea tomada de Sorel. El *mito* de la revolución social dará al movimiento revolucionario del proletariado la fe combativa que el racionalismo y el evolucionismo burgueses han evaporado de la cultura occidental. Ahora bien, sería un error identificar la reivindicación del mito exclusivamente con una construcción ahistórica e irracionalista [34]. Porque si bien es innegable un elemento irracionalista y ahistórico del *mito*, entendido como una necesidad metafísica, igualmente innegable es que Mariátegui sostiene la vitalidad del «mito de la revolución social» desde una perspectiva historicista (a diversas épocas históricas corresponden diversos mitos, sujetos a un proceso de auge, decadencia y muerte), donde el mito es una construcción colectiva destinada a realizar los fines de la clase revolucionaria.

Toda esta construcción teórica está encaminada a afirmar la centralidad de la voluntad humana contra el «determinismo pasivo y rígido» de los reformistas. Mariátegui sintetiza el carácter de la naciente marea revolucionaria en la fórmula que toma de José Vasconcelos: «pesimismo de la realidad y optimismo del ideal» [35], de notoria similitud con la que Gramsci toma de Romain Rolland: «pesimismo de la razón y optimismo de la voluntad».

Pero como Mariátegui no participa de cualquier crítica de la modernidad y se delimita claramente de las tendencias más decididamente decadentistas, su «voluntarismo» se recortará sobre un trasfondo de racionalidad histórica que contiene la acción conciente de la clase obrera y el mito revolucionario. Contra la burguesía que se retracta de su pasado afirmativo y racionalista, cayendo en las más variadas formas de misticismo, el proletariado reclama para sí la continuidad de la empresa civilizadora, superando la obra del capitalismo en la sociedad socialista [36].

### **Filosofía de la praxis y método de interpretación histórica**

Uno de los intelectuales que ha trabajado con mayor rigor sobre el universo cultural de Mariátegui interpreta de la siguiente manera las relaciones del marxista peruano con el filósofo idealista Benedetto Croce: «la influencia de Croce -sin duda es esto lo que hace que resulte tan importante- no se dejará sentir

directamente; o, mejor dicho, no lo será siempre como cabría esperar. Mariátegui no será 'crociano', ni se verá simplemente influido por ese idealismo neohegeliano que elabora el pensador napolitano. Más bien se tratará de una influencia mediatizada: ora a través de los pensadores que como Gobetti pertenecen a la corriente crociana, ora merced a ciertos temas sobre los cuales el propio Croce se hace el mediador» [37].

Este rol de «mediador» que juega Croce en la lectura mariateguiana del marxismo abarca desde la polémica de Antonio Labriola contra Aquiles Loria hasta la reivindicación (sorprendentemente errónea) de las aristas «morales» de la teoría económica de Marx. Pero hay dos aspectos en los que a nuestro entender muestra una influencia decisiva: el análisis historicista de las fuentes filosóficas del marxismo y la definición del marxismo como un método de interpretación histórica, contrapuesta a la visión del marxismo como cosmovisión o al decir de Croce como «filosofía de la historia».

Así como Sorel será el anticuerpo contra el evolucionismo y el positivismo, Croce será de alguna manera el punto de referencia contra aquellos que buscan asimilar el marxismo con el materialismo vulgar. Ahora bien, cuánto ganó y perdió el «marxismo de Mariátegui» en esa empresa es algo que veremos en los párrafos que siguen.

No es cuestionable en sí mismo el hecho de querer establecer un diálogo teórico con corrientes filosóficas ajenas a la tradición del marxismo, pero esta es una problemática que reviste aristas complejas. La primera de ellas: ¿es el marxismo una filosofía, o mejor dicho, contiene el marxismo una concepción filosófica propia? ¿Cuáles son los alcances de esa concepción? ¿Qué respuestas da Mariátegui a estas preguntas?

Nuestra lectura es que el marxismo *no es un sistema* filosófico en el sentido tradicional del término, es decir, no es una construcción teórica cerrada y esquemática, sino una teoría en permanente recreación y devenir, al ritmo de los avances y retrocesos del movimiento histórico y social del cual es expresión consciente, pero sí contiene en su cuerpo teórico todos los elementos de una filosofía, vale decir de una concepción del mundo, del hombre y de la historia.

Filosofía de la praxis la definió Antonio Labriola, quien tuviera un importante lugar en la formación ideológica del joven Trotsky. Labriola señalaba la originalidad del marxismo y su independencia respecto del darwinismo y el positivismo e incluso su hostilidad frente a este último, remarcando tres aristas: una concepción del hombre y de la historia, la crítica de la economía política y de la sociedad capitalista y la política revolucionaria para subvertir dicha sociedad. Tres décadas después Gramsci marcaba la necesidad de seguir el camino trazado por Labriola, afirmando la completa originalidad y autosuficiencia del marxismo como una concepción independiente de todas las vertientes ideológicas burguesas, aunque estableciera diálogos y luchas ideológicas con las mismas.

Mariátegui por su parte está embarcado en la empresa de conciliar el marxismo con la «concepción heroica y voluntarista de la vida» a la que hacíamos alusión anteriormente ¿Cómo estructurará sus argumentaciones y que posiciones expresará?

Mariátegui es contrario a la idea de que el marxismo está superado junto con el positivismo del siglo XIX. Buscará demostrar que si bien es cierto que el marxismo

es una concepción eminentemente moderna, mantiene una distancia crítica tanto con el positivismo y el cientificismo como con la filosofía de Hegel. En este sentido se apoyará en Benedetto Croce: «El materialismo histórico no es, precisamente, el materialismo metafísico o filosófico, ni es una Filosofía de la Historia, dejada atrás por el progreso científico. Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual. Refutando al profesor Stamler, Croce afirma que 'el presupuesto del socialismo no es una Filosofía de la historia, sino una concepción histórica determinada por las condiciones presentes de la sociedad y del modo como ésta ha llegado a ellas'. La crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista. Mientras el capitalismo no haya trasmontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido» [38].

Como vemos, Mariátegui afirma que la vigencia del marxismo responde a la existencia misma del sistema capitalista; ahora bien, en su intento de «despegar» al marxismo de la cosmovisión ochocentista, no sólo cita sino que repite la interpretación crociana del marxismo como método de interpretación histórica. Pero el planteamiento de Croce no será para reivindicar la vigencia del marxismo sino para reducirlo en el marco una filosofía idealista de la historia: «[El materialismo histórico] no debe ser una nueva construcción *a priori* de filosofía de la historia ni un nuevo método del pensamiento histórico, sino simplemente **un canon de interpretación histórica** [el subrayado es nuestro, N. de R.]. Este canon aconseja prestar atención a lo que se denomina el sustrato económico de las sociedades para mejor comprender sus configuraciones y sus vicisitudes» [39]. Esta posición de Croce, contra la que Labriola y luego Gramsci en los *Cuadernos* discutieran con dureza, es la que toma Mariátegui en su intento de revitalizar al marxismo frente al evolucionismo socialdemócrata y la crítica idealista. No sólo toma textualmente la definición «método de interpretación histórica» sino que usa la misma palabra «canon», lo cual hace innegable la presencia de Croce en un problema teórico fundamental. Incluso reivindicará las ideas de Croce acerca de la plusvalía como categoría moral [40].

¿Qué resulta de todo esto? Que en su diálogo con Croce Mariátegui pierde más de lo que gana, puesto que adscribe a una lectura sobre el carácter del marxismo que tiende a negar su independencia y originalidad como concepción del mundo y reducirlo a un criterio de interpretación histórica, asimilable en el idealismo neohegeliano.

Este punto del debate es fundamental, porque si el marxismo es *únicamente* un método de interpretación histórica, las respuestas sobre los problemas filosóficos que trascienden esa interpretación, tales como cuál es la relación del hombre con la naturaleza, cuál es el carácter concreto y diferenciado de la realidad humano-social, cuál es la relación entre determinaciones objetivas y voluntad consciente, por tomar sólo algunos (y Mariátegui ha prestado al último en particular una atención enorme) de los que constituyen una pregunta permanente en la cultura occidental desde Homero hasta nuestros días, esas respuestas decíamos, habrá que ir a buscarlas a otras concepciones filosóficas, con lo cual el proletariado resultará dependiente en última instancia de la cosmovisión burguesa. En esto a Mariátegui se le escapó la operación ideológica fundamental de Croce, señalada con toda claridad por Gramsci.

De esta manera la «mediación» de Croce acercará a Mariátegui a todo un espectro de posicionamientos teóricos del filósofo italiano que habían sido refutados por un marxista clásico como Antonio Labriola, casi treinta años antes [41].

## V - La odisea de Mariátegui y el marxismo que queremos (re)construir

Posiblemente «odisea» no sea el término que mejor se ajusta a la vida y obra de Mariátegui. Sería mejor hablar de un *aprendizaje*. Pero lo cierto es que ambas figuras, la primera previa a la escisión dolorosa de la subjetividad y la segunda, propia del sujeto moderno, nos remiten a la doble enseñanza que nos deja el legado mariateguiano.

Así como en Goethe y Hegel, constructores poéticos y filosóficos de grandes recorridos en los que el sujeto se hace a sí mismo experimentando e interiorizando todas las formas posibles de actividad humana y arribando a la ansiada meta que es a la vez una reformulación del punto de partida; la vida y obra del revolucionario peruano a quien la experiencia europea, que consideraba «su mejor aprendizaje», había instalado en su interior la convicción de «peruanizar el Perú» y «concurrir a la fundación del socialismo peruano», nos remite al sentido de ese mismo obrar humano donde se construye la historia y se realiza la filosofía. Así cuando Mariátegui decía que su vida era una saeta que tenía que llegar a hacer blanco, intentaba, sin duda, restarle importancia a su figura y realzar el contenido mismo de la acción, estrechando a través de la historia su pensamiento y el de aquellos dos gigantes alemanes.

En ese recorrido, parafraseando la «frase favorita» de Marx, nada de lo humano le fue ajeno. El futurismo, el surrealismo, el grupo Clarté, El Inca Gracilaso, José Vasconcelos, Ricardo Palma, Manuel González Prada, Haya de la Torre, James Joyce, Croce, Gobetti, Sorel, Gorki, Lenin, Trotsky, Lunacharsky, *L'Ordine Nuovo*, la Revolución Rusa, la Revolución alemana, la política italiana, las luchas anti-coloniales en Turquía y la India, el fascismo y muchos otros temas fueron parte del universo cultural en que Mariátegui se desempeñó y que a su vez contribuyó a constituir en páginas de fina prosa y ardor revolucionario.

Si para Engels el proletariado alemán sería el heredero de la filosofía clásica alemana, la propia acción política de Mariátegui al interior de la clase obrera del Perú apuntaba a hacer del proletariado peruano, no sólo un «receptor» de lo mejor de la cultura occidental y de la experiencia revolucionaria internacional, sino un constructor activo de su propia tradición en la lucha por una sociedad sin opresión ni explotación.

Decíamos que vida y obra de Mariátegui representan una doble problemática: por un lado el aprendizaje del intelectual revolucionario latinoamericano, que se sumerge de lleno en el drama humano en busca de la síntesis entre lo más genuino de la tradición nacional y continental y el marxismo como la formación teórica y la fuerza política de clase más avanzada de la arena internacional. Por el otro, la propia *odisea* del marxismo en sus complejas relaciones con la cultura moderna, con la filosofía, la ciencia, la literatura, el arte y el psicoanálisis, la cual nos plantea con fuerza la pregunta acerca de qué marxismo queremos (re)construir.

Consideramos pertinente esta reflexión porque en los inicios del siglo XXI, remontando largas décadas de reacción política e intelectual, ningún marxista serio puede pensar la reconstrucción del marxismo revolucionario como una mera restauración del pensamiento de la III Internacional antes de su burocratización. Esto no sólo sería una ingenuidad sino que sería un crimen de lesa historicidad que despojaría al marxismo de su carácter vivo y dialéctico.

Y aquí es dónde el pensamiento de Mariátegui mantiene una profunda vitalidad, poniendo sobre la palestra no sólo los nudos centrales de la problemática latinoamericana sino también la convicción de que el desarrollo teórico político e ideológico del marxismo sólo es posible en estrecha conexión con la lucha de clases y en diálogos y polémicas con lo más sugerente y avanzado de la filosofía, las ciencias y la cultura mundial.

Este diálogo con el pensamiento de Mariátegui apunta a prefigurar y contribuir a esa reconstrucción revolucionaria y anti-dogmática que será la mejor recreación-realización de su legado.

## Notas

[1] Una primera versión de este artículo ha sido publicada en Rebelión el 10 de diciembre de 2002, firmado con el seudónimo Gabriel Lanese. Hemos hecho correcciones sustanciales y otras modificaciones. Si bien hemos mantenido muchos aspectos señalados en la primera versión introdujimos otros que no estaban presentes. Así también hemos ampliado las fuentes bibliográficas.

[2] Ver V. M. Miroshovski, «El populismo en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano» (1941) en José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, segunda edición corregida y aumentada, México DF, Ed. Pasado y Presente, 1980, pgs. 55 a 70.

[3] Ver Jorge Del Prado, «Mariátegui, marxista-leninista, fundador del Partido Comunista Peruano» (1943), en José Aricó, op cit. pgs. 71 a 90.

[4] Comité Central del Partido Comunista del Perú, octubre de 1975, «Retomemos a Mariátegui y reconstituyamos su partido», versión electrónica.

[5] Entre los autores argentinos Néstor Kohan, *Marx en su (Tercer) mundo*, Bs. As., Ed. Biblos, 1998. Del mismo autor *De Ingenieros al Che*, Bs. As., Ed. Biblos, 2000. El mismo tema está tomado en el libro de Horacio Tarcus *El marxismo olvidado en Argentina*. Del mismo autor ver *Mariátegui en Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*, Bs. As., Ed. El Cielo por Asalto, 2001. Como nuestra perspectiva es muy distinta a la de ambos autores creemos necesario introducir una aclaración al respecto. En el caso de Kohan señalamos tres aspectos sustanciales que nos distancian profundamente de su perspectiva: en primer lugar que el «linaje» del marxismo latinoamericano que intenta construir incluye curiosamente a figuras con posiciones divergentes respecto del stalinismo criollo y otras que, como Héctor Agosti, fueron siempre intelectuales orgánicos del stalinismo argentino. De aquí que si bien Kohan asume una posición crítica frente al stalinismo, no dedica la menor atención a las corrientes trotskistas que, con sus aciertos y errores se opusieron de conjunto a la burocracia staliniana. Por último, partiendo de que «...en Stalin, Mao y Trotsky -más allá de sus evidentes diferencias políticas- subyace una misma interpretación de la filosofía marxista...» la lucha de los trotskistas por el programa y la estrategia marxistas aparece en el

nivel de «disputas y rencillas políticas», las cuales habrían jugado el papel de ocultar «los fuertes lazos comunes que la vertiente stalinista y la trotskista mantuvieron en torno de la filosofía del marxismo» (*Marx en su (Tercer...*, op.cit., pgs. 39 y 47-48 respectivamente). Ahora bien, la inconsistencia del planteo del autor es que en un párrafo pinta a Trotsky como un partidario de la ontología mecanicista y en el párrafo siguiente reivindica la ley del desarrollo desigual y combinado formulada por Trotsky. La única forma de salir de este embrollo es aplicar el criterio gramsciano de buscar la filosofía de los hombres políticos en su praxis (vale decir en su acción y en sus ideas políticas), criterio que Kohan aplica en todos los casos posibles menos en el de Trotsky quien, dicho sea de paso, hizo aportaciones fundamentales para comprender la realidad latinoamericana y ubicar a la clase obrera en la vanguardia de la lucha anti-imperialista. En cuanto a Horacio Tarcus nos basta con su propia confesión de partes: terminar con la izquierda leninista dogmática y entrar en la era de la «capacidad de gestión», como los «trotskistas» brasileños que están en el PT («La izquierda vive y sobrevive de los homenajes», *Página/12*, 06/02/2003). Curiosamente lo medular del pensamiento mariateguiano apunta en la dirección contraria. El odio visceral de Tarcus hacia la militancia revolucionaria no puede ocultar que su «marxismo humanista» es un velo (no tan) sutil y sobre todo engañoso para la reivindicación lisa y llana del reformismo y la subordinación al estado burgués. En esto está claramente a la derecha de Kohan, que reivindica la perspectiva de la revolución y la lucha anticapitalista.

[6] Ver *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Bs. As., Ed. Nueva Visión, 1984, pgs. 72 a 80.

[7] Ver José Aricó, «La Hipótesis de Justo», *Escritos sobre el socialismo en América Latina*, Bs. As., Ed. Sudamericana, 1999. Este juicio no incluye ni a Recabarren ni a Mella.

[8] Durante las dos primeras décadas del S. XX, el senador socialista argentino Enrique Del Valle Iberlucea, escribió algunos ensayos de divulgación donde defendía el planteamiento de Antonio Labriola en polémicas con Aquiles Loria e Ives Guyot. Después de la revolución rusa promovió la adhesión del PS a la III Internacional, liderando el sector «tercerista», pero al ser derrotado en la lucha interna del PS, decidió quedarse en el mismo a pesar de que un importante sector de la base «tercerista» rompió con el PS para entrar al PSI. Ver Emilio Corbière, *El marxismo de Enrique del Valle Iberlucea*, Bs. As., Centro Editor de América Latina, 1987.

[9] Los documentos publicados por la IC en 1921 y 1923 referidos a América Latina pueden consultarse en Michael Löwy, *El marxismo en América Latina*, México, Ed. Era, 1982. Dichos documentos esbozan una posición distinta de la expresada por bujarinistas y stalinistas al momento que estamos comentando y más cercana a las posiciones de Mariátegui y Mella.

[10] «Aniversario y Balance», *Obras*, Tomo II, La Habana, Casa de las Américas, 1982, pgs. 240-243. En este punto coincide objetivamente tanto con el desarrollo que hace Trotsky en la teoría de la revolución permanente acerca de que la revolución puede empezar tanto en los países «avanzados» como «atrasados», siendo parte de un proceso que continúa a nivel internacional y tiene su culminación a escala mundial, como con los debates de Trotsky contra los apristas



durante el exilio mexicano en torno a la revolución latinoamericana y la lucha anti-imperialista.

[11] JCM, «Principios programáticos del Partido Socialista», *Obras*, Tomo II, op.cit., pgs. 216-220.

[12] En «El problema de las razas en América Latina» utiliza la formulación «gobierno de obreros y campesinos» un tanto ambigua, pero más cercana por el contenido a la dictadura del proletariado que la fórmula de la IC que era esencialmente contra la dictadura del proletariado.

[13] (Tesis 8) «La dictadura del proletariado, que sube al poder en calidad de caudillo de la revolución democrática, se encuentra inevitable y repentinamente, al triunfar, ante objetivos relacionados con profundas transformaciones del derecho de propiedad burguesa. La revolución democrática se transforma directamente en socialista, convirtiéndose con ello en permanente». León Trotsky, *La Teoría de la Revolución Permanente (compilación)*, Bs. As., Ed. CEIP León Trotsky, 2000, pgs. 520-521.

[14] «Congruentemente con mi posición ideológica, yo pienso que la hora de ensayar en el Perú el método liberal, la fórmula individualista, ha pasado ya. Dejando aparte las razones doctrinales, considero fundamentalmente este factor incontestable y concreto que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas». JCM, «El Problema de la Tierra», en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, versión electrónica.

[15] «Analizando la génesis de la producción capitalista digo: en el fondo del sistema capitalista está, pues, la separación radical entre productor y medios de producción... la base de toda esta evolución es la expropiación de los campesinos. Todavía no se ha realizado de una manera radical más que en Inglaterra... Pero todos los demás países de Europa occidental, van por el mismo camino (El Capital, edición francesa, p. 316). La 'fatalidad histórica' de este movimiento está, pues expresamente restringida a los países de Europa occidental. El porqué de esta restricción está indicado en este pasaje del capítulo XXXII: La propiedad privada, fundada en el trabajo personal... va a ser suplantada por la propiedad capitalista fundada en la explotación del trabajo de otros, en el sistema asalariado (op. cit, pg. 340). En este movimiento occidental se trata, pues, de la transformación de una forma de propiedad privada en otra forma de propiedad privada. Entre los campesinos rusos, por el contrario, habría que transformar su propiedad común en propiedad privada. El análisis presentado en El Capital no da, pues, razones, en pro ni en contra, de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que de ella he hecho y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales, me ha convencido de que esta comuna es un punto de apoyo de la regeneración social en Rusia, mas para que pueda funcionar como tal será preciso eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y a continuación asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo». Carta de Carlos Marx a Vera Zasúlich, en Néstor Kohan, *Marx en su Tercer...*, op.cit., pg. 263. José Aricó señala que si bien este texto había sido publicado en vida de Mariátegui, es poco probable que este lo hubiese conocido, por lo cual en esto actuó según sus propios criterios.

[16] JCM, «La 'comunidad' bajo la república. El problema de la Tierra» en *Siete Ensayos...*, op.cit..

[17] Adolfo Gilly analiza detalladamente este proceso y la importancia de las tradiciones indígenas en el mismo: «Su trayectoria (la del campesino indígena mexicano, N. de R.) social y cultural es propia y específica. Lo opone al mundo capitalista otra línea de defensa diversa de la del campesino propietario europeo. Y sus tradiciones comunales, en una época de revoluciones sociales, pueden cumplir una triple función: servir como parte de la estructura y sostén de los organismos de la lucha revolucionaria; enlazar la comprensión individual con la perspectiva colectiva; y servir de apoyo para la transición a una organización productiva y social superior (la cursiva es nuestra)» y continúa el autor «Esta misma argumentación expone para Perú, en 1928, José Carlos Mariátegui en sus *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*». Gilly, *La Revolución Interrumpida*, México, Ed. Era, 1994, pg. 70. Es importante señalar que los procesos latinoamericanos de lucha de masas tuvieron de Chiapas en adelante una fuerte impronta de los pueblos originarios, demostrando la potencialidad de sus tradiciones y reivindicaciones, las cuales han sido en más de una oportunidad llevadas a callejones sin salida en función de alianzas con sectores burgueses o militares nacionalistas (Ecuador), políticas de presión sobre los partidos «democráticos» (México), o mesas de negociación donde las bases ven frustradas sus expectativas (Bolivia). No es casualidad que una política constante de direcciones como el EZLN, Vargas o Morales y Quispe haya sido la nula búsqueda de la unidad con el movimiento obrero. Las sucesivas encerronas en que se ha visto el movimiento de los pueblos originarios sin esa unidad son una prueba fehaciente de la necesidad de la misma y de la vigencia de las posiciones de Mariátegui al respecto. La reciente insurrección obrera, campesina, indígena y popular de Bolivia, que tuvo su sector de avanzada en los trabajadores y el pueblo de El Alto, vuelve a mostrar la enorme potencia que tienen los pueblos originarios en la confluencia con la clase obrera (que se dio como dinámica objetiva del proceso y no como política efectiva de las direcciones), y la importancia de esta problemática desde el punto de vista de la estrategia y la teoría política marxista.

[18] Estos son dos ejes claros de los *Siete ensayos...* Diversos autores coinciden en señalar la influencia de Piero Gobetti y su *Il Risorgimento senza eroi*, en este abordaje de la defeción de la burguesía ante sus tareas históricas. Ver Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México, Ed. Pasado y Presente, 1981, pgs. 154 a 175.

[19] Ver León Trotsky, *Escritos Latinoamericanos*, Bs. As., Ed. CEIP, 1999.

[20] «El partido bolchevique y Trotsky» (1925), «Trotsky y la oposición comunista» (1928), en JCM, *Obras*, Tomo II, op.cit..

[21] Versión electrónica en [www.marxists.org](http://www.marxists.org).

[22] JCM, *La Escena contemporánea*, Lima, Ed. Amauta., 1988, pgs. 92-96.

[23] En esto no coincidimos con Michael Löwy quien sostiene que «Mariátegui no toma partido en el conflicto entre Stalin y la oposición de izquierda». Löwy, op. cit., pg. 20.

[24] El PCA ha «descubierto» recientemente que la «creación heroica» de la que hablaba Mariátegui se frustró en China con el intento de Mao Tse-tung de «copiar el modelo soviético» mientras que Deng Xiao Ping, el iniciador de la restauración

capitalista, habría sido un exponente de la «audacia leninista». La adulación no termina ahí sino que continúa en el «socialismo» de Jiang Zeming y Hu Jintao, el mismo que ha incluido a los capitalistas como miembros plenos del PCCh y su flamante sucesor (Athos Fava, «China, un largo camino», *Nuestra Propuesta* N° 606, 10 de octubre de 2002). Y este vergonzoso y rastrero contrabando ideológico pretende disfrazarse de... «marxismo creador»!!!!????

[25] Ver Otto Vargas, *El marxismo y la revolución argentina*, Tomo II, Bs. As., Ed. Agora, 1999, pgs. 524 a 535. El secretario general del PCR hace suya la forzada interpretación del CC del PCP a que hacemos alusión en la nota 4, donde se transforma a Mariátegui en un teórico del bloque de las cuatro clases y tributario del «Pensamiento de Mao Tse-tung».

[26] León Trotsky, «Crítica del Programa de la IC» en *La Teoría de la Revolución Permanente*, op.cit., pg. 309.

[27] Es importante destacar la potencialidad que hubiera tenido en América Latina la confluencia de Mariátegui y la Oposición de Izquierda, si el marxista peruano hubiese desarrollado un planteo crítico del conjunto de la estrategia de la Comintern.

[28] Ver Robert Paris, op. cit., pgs. 144 y 148.

[29] «Si hubiera que encontrar, entre tantos otros, un rasgo para definir la crisis cultural del Novecientos, ese podría ser el sentimiento, en la conciencia de la intelectualidad, de la pérdida de la noción de totalidad de la vida [...] si entendemos la confusa palabra positivismo como sometimiento al determinismo evolucionista, en una atmósfera cultural dominada por el 'darwinismo social', la revuelta intelectual de principios de siglo puso, en su conjunto, las bases conceptuales para fundar una teoría de la acción despojada de residuos utilitaristas y naturalistas, cuyo último y paradigmático representante habría sido el inglés Herbert Spencer». J.C Portantiero, «Gramsci y la crisis cultural del Novecientos» en *Los Usos de Gramsci*, Bs. As., Grijalbo, 1999, pgs. 171 y 184. Es necesario destacar que los artículos más recientes publicados en este libro dan cuenta de un intento del autor por adscribir a Gramsci al «marxismo occidental» en lugar de a la III Internacional (como sostenía en el ensayo de 1975 publicado apenas unas páginas antes). Toda una confesión de partes de un intelectual que ha hecho el trayecto con que Leopoldo Lugones se describía a sí mismo en su madurez: a los 18 años rompía vidrios, a los 30 los colocaba y a los 40 se decidió a fabricarlos.

[30] JCM, «Arte, Revolución y Decadencia» (1926), versión electrónica.

[31] JCM, *Defensa del Marxismo*, Lima, Ed. Amauta, 1985, pg. 65.

[32] Ver Luis Villaverde Alcalá Galiano, «El sorelismo de Mariátegui» y Robert Paris, «Mariátegui: un 'sorelismo' ambiguo», en José Aricó, op. cit., pgs. 145 a 161, donde están ilustradas con claridad las diversas posiciones en torno a este tema.

[33] JCM, «La crisis mundial y el proletariado peruano, Historia de la Crisis Mundial», *Obras*, Tomo I, op.cit., pgs. 233-235.

[34] Ver R. Paris, op. cit., pg. 144. La problemática del mito en Mariátegui será tratada con mayor amplitud en próximos artículos.

[35] JCM, «Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal», en *Obras*, Tomo I, op.cit., pgs. 421-424.

[36] JCM, «Breve epílogo en Veinticinco años de sucesos extranjeros», *Obras*, Tomo I, op. cit., pg. 317. También en *Defensa del marxismo* está presente esta problemática.

[37] Robert Paris, op. cit.

[38] JCM, *Defensa del Marxismo*, op.cit., pgs. 40 y 41.

[39] Robert Paris, op. cit., pg. 165, tomado de Benedetto Croce *Materialismo histórico y economía marxista*, pgs. 106-107, Bs. As., Ed. Imán, 1942.

[40] Es paradójico que Mariátegui cite a Croce en *Defensa del marxismo* para fundamentar su polémica con De Man, ya que mientras el peruano intentaba apoyarse en Croce contra De Man, los círculos crocianos y el mismo Croce se apoyaban en De Man contra el marxismo, por lo que se tornaba imposible discutir contra De Man sin discutir contra Croce y menos adecuado intentar apoyarse en Croce contra De Man.

[41] Los intentos de adscribir a Mariátegui en la tradición de quienes entienden el marxismo como «filosofía de la praxis» resultan un tanto forzados si no se toman en cuenta estos elementos que oponen a Mariátegui y Gramsci en un problema esencial. A la vez tenemos que aclarar que entre los mismos pensadores que habitualmente se incluyen en esa tradición hay importantes diferencias en cuestiones sustanciales, como botón de muestra bastan las críticas y debates de Markovic contra Lukács alrededor del método dialéctico que no viene al caso introducir aquí. Por último sería interesante analizar más profundamente qué es lo que se entiende por praxis, ya que para Marx el rol activo del sujeto, su capacidad de transformar la naturaleza y construir la realidad humano-social está profundamente relacionado con el carácter objetivo del sujeto mismo, es decir que la categoría de la praxis niega superando, lo cual quiere decir incorporando, los desarrollos del materialismo pre-marxista. De lo contrario caeríamos en el absurdo de una praxis inmaterial, lo cual está más cerca de las concepciones prehegelianas de la praxis como actividad moral en los marcos del dualismo filosófico. En este sentido han trabajado Labriola, Gramsci, Markovic, Kosik e incluso Adolfo Sánchez Vázquez.