

LOS COMBATES DE MARIÁTEGUI

**(Trabajo para la clase pública del teórico sobre
Mariátegui, capítulo del libro «*Ni calco ni copia.
Ensayos sobre el marxismo argentino y
latinoamericano*»)**

Néstor Kohan

El pensamiento de José Carlos Mariátegui (1894-1930) constituye el vértice más alto en la larga marcha histórica del marxismo latinoamericano. Su obra ha sido parangonada con la de Antonio Gramsci o la de Walter Benjamín. Contra cualquier sobresalto previsible de un lector poco informado frente a semejante comparación, debemos apresurarnos a aclarar que ninguna de estas dos analogías es exagerada. Como sucede igualmente con Gramsci y con Benjamín, el carácter abierto del marxismo de Mariátegui le permitió contrastarlo productivamente con lo más alto de la cultura contemporánea de su época, posibilitando de este modo incorporar a su corpus teórico lo más avanzado de aquellos "radicales" años 20.

La bibliografía sobre Mariátegui es descomunal. En los últimos años se ha experimentado incluso cierto *revival* de su obra que no deja de hacerle finalmente justicia, si tomamos en cuenta que durante décadas fue silenciado por el stalinismo, corriente hegemónica en nuestro continente desde mediados de los años 30 hasta por lo menos 1960 y que en el Perú tuvo a su frente durante los 30 al stalinista Eudocio Ravines, oscuro personaje que después de hartarse de luchar contra la herencia mariateguiana -calumnias incluidas-se convirtió en un furioso anticomunista.

En este pequeño ensayo intentaremos entonces recortar de su trayectoria político-intelectual determinados ítems políticos, apuntando a reconstruir los presupuestos filosóficos que operaron como telón de fondo en sus combates ideológicos.

Más allá de los conocidos avatares de su propio itinerario biográfico, de su "edad de piedra" -como él denominó a su período juvenil-, de su viaje a Europa (1919-1923) y de su reinsertión en el Perú de los años 20, Mariátegui inicia un viraje que excederá de lejos la mera experiencia personal. La curva de variación de su itinerario individual repercutirá ampliamente en el marxismo continental en su conjunto.

Comencemos entonces señalando que ese viraje radical encuentra al amauta peruano rompiendo políticamente amarras con la socialdemocracia y el populismo, polemizando con el incipiente stalinismo y cuestionando duramente el maridaje filosófico de socialismo y positivismo. Si se pretenden rastrear las líneas fundamentales de ese viraje, indefectiblemente debe focalizarse la mirada en el denso espacio de confrontación donde se cruzan la política y la filosofía. Intentaremos, entonces, comenzar por sus polémicas y discusiones políticas para luego remontarnos a sus condiciones de posibilidad teóricas. Nuestra mirada, como ya aclaramos en el prólogo de este libro, no pretende ser meramente descriptiva. No nos interesa disecar a Mariátegui despojándolo de aquella dimensión -la política- que él probablemente más amara en el ejercicio de su actividad teórica.

Múltiples son los puntos cronológicos que condensan la experiencia vital de Mariátegui, antes y después de su viaje a Europa. De todos ellos tomamos como centro nodal el bienio 1928-1929, la etapa de su madurez, pues allí se realiza la consumación polémica de las líneas de reflexión que Mariátegui venía pacientemente desarrollando aun antes de ir a Italia.

En ese breve lapso dos polémicas paradigmáticas encuentran al amauta como protagonista e inspirador: por un lado -coincidiendo con

Mella-, la que lo separa definitivamente del APRA y de su principal dirigente, Haya de la Torre, y por el otro, aquella que en el seno del comunismo latinoamericano lo diferencia de la línea oficial de la III Internacional expresada por Victorio Codovilla. Ambas disputas manifiestan en el orden político la maduración y explicitación de diversas perspectivas teóricas que Mariátegui venía investigando y experimentando, y que pasarán a partir de esa época a formar definitivamente parte de su original configuración ideológica.

CRÍTICA DE LA SOCIALDEMOCRACIA Y EL REFORMISMO

No debemos pasar por alto el hecho de que para poder llegar a deslindar un territorio propio tanto frente a la corriente de Haya de la Torre como a la de Codovilla, Mariátegui debió previamente deslindar posiciones en torno de la tradición reformista socialdemócrata. Tarea que realizó principalmente tomando como paradigma el "partido guía" de la II Internacional, esto es, el alemán.¹ No es casual que haya elegido aquella organización como eje de sus críticas. En América latina, los primeros difusores del marxismo estaban fuertemente ligados a ella, tanto política como ideológicamente.²

¹Véase principalmente su análisis del proceso revolucionario alemán de comienzos de 1919 y el papel que en él jugó la fracción reformista socialdemócrata, en la conferencia sobre "La revolución alemana" (20 de julio de 1923) dictada a su regreso de Europa, recopilada en José Carlos Mariátegui. *Textos básicos* (Lima, FCE, 1991, pp. 281-292) y J.C. Mariátegui, *Obra política* (México, Era, 1984, pp. 72-82). En esta conferencia Mariátegui enjuicia duramente al ala reformista de la socialdemocracia alemana (encarnada fundamentalmente por Ebert, Scheidemann y Noske) y reivindica sin ambigüedades el espartaquismo comunista de Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht, Clara Zetkin y Franz Mehring. Rompe, de esta manera, los estrechos vasos comunicantes que unían a los primeros difusores marxistas de nuestro continente -de una generación mayor a la suya- con la socialdemocracia alemana.

² Germán Ave Lallemand -fundador de la Asociación Vorwärts de alemanes socialistas en Buenos Aires- y Pablo Zierold, en México, fueron dos de los principales precursores en la difusión del pensamiento de Carlos Marx en tierras

En la crítica de esta última corriente, el peruano defenderá un conjunto de tesis, entre las que sobresalen: a) la inviabilidad objetiva del camino socialdemócrata debido a la transformación del capitalismo de libre competencia en monopolista e imperialista; b) la exterioridad de esta corriente con relación a Indoamérica -quizá la tesis principal-, y c) el abrupto corte que se produce entre la reforma y la revolución después de la experiencia de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), fenómeno que origina dos concepciones del mundo y de la vida diametralmente opuestas. En el terreno teórico, esta operación de deslinde con relación al reformismo se asienta en su crítica del evolucionismo histórico pacifista prebélico, en su reivindicación principista del romanticismo revolucionario, del voluntarismo y del activismo combatiente, heroico y militante y, por último, en su cuestionamiento al racionalismo positivista, socialdemócrata y liberal³ -tan caro a nuestro Juan B. Justo-, que más adelante analizaremos.

¿EUROPEÍSMO? POLÉMICA CON HAYA DE LA TORRE

latinoamericanas, a fines del siglo XIX [tal vez habría que agregar en este rubro a Augusto Kühn). Ambos inmigrantes -Lallemant y Zierold- mantuvieron un estrecho contacto con los socialdemócratas alemanes, y en especial con Karl Kautsky. Hasta tal punto que los dos fueron corresponsales locales de la revista alemana *Die Neue Zeit* (Lallemant lo fue entre 1894 y 1909). Por su parte, el autor (quizá ayudado por Kühn) de la primera traducción latinoamericana a partir de la cual se pudo leer *El capital* en castellano, Juan B. Justo -fundador del socialismo argentino-, mantenía también estrechas relaciones con el partido alemán. Véase José Aricó, "Marxismo latinoamericano", en N. Bobbio, N. Matteucci y G. Pasquino, *Diccionario de política* (México, Siglo Veintiuno, 1995, p. 956), y *La hipótesis de Justo*, p. 41.

³ Véase "Dos concepciones de la vida" (9 de enero de 1925), en *Textos básicos*, pp. 5-8, y *En defensa del marxismo* (en J.C. Mariátegui, *Obras*, tomo I, pp. 121-203). Esta "defensa del marxismo" que emprende Mariátegui en este texto -uno de los más bellos que escribiera- no tiene ningún punto de contacto con la defensa de la "ortodoxia marxista" que Kautsky había pretendido desarrollar frente al "revisionismo" de Bernstein, en los tiempos de la II Internacional.

Una vez que separó radicalmente las aguas en torno de la vía socialdemócrata-a su regreso del viaje a Europa (1919-1923)-, Mariátegui se dedicó a militar sin pausa en la corriente antiimperialista latinoamericana que vertiginosamente se había expandido al calor de las luchas obreras y de la Reforma Universitaria (él también fue un militante de la "hermandad de Ariel", aunque en su madurez cuestionara las exageraciones de la "nueva

sensibilidad y la "nueva generación"). Desde esta trinchera, compartió posiciones en la Universidad Popular González Prada y en la revista *Claridad* -que, como su homóloga argentina, también toma su nombre de ¡Clarté!-con el otro gran intelectual peruano: Haya de la Torre. Juntos difundieron la prédica antiimperialista hasta que las divergencias políticas y teóricas entre ambos tornaron imposible continuar por la misma senda.

¿Cómo explicarse esta primera unidad entre Mariátegui y Haya de la Torre? La respuesta que se proponga para resolver ese interrogante será un parteaguas para entender todo el marxismo latinoamericano. Como ya hemos adelantado en nuestro libro sobre Deodoro Roca - quien dicho sea de paso constituye probablemente en los años 20 y 30 la figura cultural e ideológicamente más afin a Mariátegui con la que contamos los argentinos-, la actitud de los marxistas frente a la intelectualidad proveniente del antiimperialismo culturalista siguió dos caminos diversos. Las corrientes más sectarias, pretendidamente "ortodoxas", condenaron en bloque esa constelación cultural por "idealista", "pequeñoburguesa" e incluso "contrarrevolucionaria",⁴ impidiendo realizar sobre sus filas la hegemonía socialista o radicalizar su constelación ideológica,⁵ mientras que los sectores más

⁴ Véase nuestro *Deodoro Roca, el hereje*, pp. 64-65.

⁵ Cuestionando esta concepción sectaria, stalinista *avant la lettre*, señalaba Aricó (Prólogo a *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*): "Separadlas así las ideas en «malas» y «buenas», todo el complejo dialéctico de interpenetración de las ideas marxistas con las tradiciones revolucionarias del radicalismo político del movimiento social peruano, que era el terreno común que homogeneizaba a la

abiertos -y, si se quiere, "heréticos" como es el caso de Deodoro Roca en la Argentina o Mella en Cuba, según ya vimos-intentaron conjugar el marxismo con el latinoamericanismo surgido a partir de la Reforma. Mariátegui, en el Perú. se enroló en esta última variante, lo cual explica sus esfuerzos iniciales -más tarde abortados- por caminar junto a Haya de la Torre.

Haya de la Torre pretendía hegemonizar en sentido inverso el APRA, transformando repentinamente su organización frentista en un partido, al tiempo que propiciaba para nuestro continente una revolución de tipo democrático-burgués (tomando como modelo tanto a la china como a la mexicana). Según él, la historia mundial seguía un decurso histórico evolutivo. No se podían saltar etapas (ésta será, curiosamente, una nota en común entre Haya de la Torre y Codovilla, a pesar de todas sus discrepancias, y constituirá la gran diferencia entre el populismo peruano y el populismo ruso del siglo XIX, pues en este último caso el eje de la ideología populista giraba precisamente alrededor de la posibilidad -avalada entusiastamente por el último Marx- de "saltar" la etapa capitalista en el tránsito al socialismo).

Como el imperialismo era en América latina no la "última fase del capitalismo" -según afirmaba Lenin- sino "la primera", según Haya de la Torre no se podía plantear una revolución socialista anticapitalista, dada la estructura social atrasada del continente. La matriz ideológica de fondo que -manejaba Haya en estas formulaciones -a pesar de que a partir de 1935 intentará elaborar su "teoría del espacio-tiempo histórico"- partía de una homología evolutiva con Europa. Si bien aceptaba (como años después formulará la teoría de la dependencia) que entre el centro y la periferia capitalista existía innegablemente una asimetría, pensaba que la periferia -es decir, Indoamérica- podía llegar a seguir una evolución histórico-económica análoga a la de Europa. De allí que en *El antiimperialismo y el APRA* (redactado en 1928

intelligentsia *emergente del sacudimiento de la Reforma Universitaria*, se desvanece y es sustituido por un estrecho canon interpretativo basado en ideas que se excluyen mutuamente" (el subrayado me pertenece).

aunque publicado en 1936, muerto ya Mariátegui) planteara que no se podía "destruir al capitalismo" cuando éste aún no se había desarrollado plenamente. Ésa era la fundamentación teórica de su oposición a la revolución socialista propugnada por Mariátegui.

Frente a aquella maniobra de transformación del APRA en partido, Mariátegui decide defender públicamente el carácter del APRA como frente. Mientras tanto, no deja de reivindicar e insistir en la necesidad de autoorganización de los trabajadores en un partido propio, de clase. Aunque para Mariátegui no se trataba de ir en busca de un sujeto ya constituido "objetivamente" -como prescribía la "ortodoxia" soviética asentada en un materialismo economicista- sino que la tarea de la organización revolucionaria consistía en construir políticamente un sujeto social para la revolución. De allí que Mariátegui no se conformara con las estadísticas y los censos a la hora de "medir" el grado de desarrollo del proletariado urbano peruano -de por sí escaso-. Si no se atiende detenidamente esa construcción específicamente política que él pretendía pilotear para conformar una organización clasista de los trabajadores no se podrá comprender su permanente insistencia en el componente indígena y campesino que, junto con el proletariado urbano, debía formar parte del (nuevo) partido de clase.

En este combate por la dirección del movimiento. Haya de la Torre acusó reiteradas veces de "europeísmo" a la propuesta mariáteguiana -una acusación recurrente en el discurso de las corrientes nacional-populistas siempre dirigida contra las izquierdas más radicalizadas "por no comprender la necesidad de apoyar a las burguesías latinoamericanas"-. Tal acusación partía, en su caso particular, de una singular constelación teórica que pretendía amalgamar eclécticamente la teoría de la relatividad de Einstein (aplicada a la historia), el nacionalismo chino del Kuomintang y su propia interpretación de la historia del Perú.

En la crítica mariáteguiana encontramos determinados presupuestos que ya estaban presentes en su perspectiva ideológica, sobre todo en las páginas de *Amauta*, y que recién a partir de mayo de

1928, con la ruptura del APRA, se expresan políticamente.⁶ Entre estos últimos se destaca la dificultosa y problemática síntesis dialéctica que el amauta se propuso realizar en su práctica política y en su discurso teórico entre la instancia particular (la formación social del Perú) y la universal (el socialismo marxista como movimiento emancipador de una clase social mundial). En esta síntesis. Mariátegui entendía que no se podía ni se debía abandonar ninguno de los polos contradictorios, bajo riesgo de caer en el exotismo y el folclorismo (sólo lo particular) o en el cosmopolitismo (sólo lo universal).⁷

La tradición europea que aparentemente rechazaba Haya de la Torre -sólo "aparentemente", pues en realidad había colaborado de un modo estrecho con la III Internacional hasta pocos meses antes, cuando rompió con ésta en el Congreso Antiimperialista de Bruselas de febrero de 1927- era para Mariátegui una de las dos mediaciones insoslayables de su intento por enraizar nacional y continentalmente el socialismo internacional de origen y factura europea. No obstante, en lo que atañe a la relación partido- clase (uno de los ejes de la polémica con Haya de la Torre) no dejaba de señalar la diferencia entre los partidos revolucionarios europeos y las necesidades propias y específicas del Perú. Según su perspectiva, en los países europeos sólo la clase obrera industrial tiene posibilidades de desarrollar el

⁶ Las conclusiones sociológicas e históricas que Mariátegui venía extrayendo de sus exhaustivas investigaciones y que conformarán la mayor parte del contenido de los célebres *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* tienen su corolario político en "Aniversario y balance" (editorial de *Amauta*, II, 17, Lima, septiembre de 1928), texto fundacional que marca definitivamente su ruptura con Haya de la Torre y que adelanta su divergencia con la corriente de Codovilla.

⁷ El peruano identifica tempranamente el problema y brega por solucionarlo en el campo político mediante esta síntesis a fines de los años 20. Es probable que en el campo del arte la propuesta latinoamericana que más se acerca a un parangón con la síntesis mariateguiana haya sido la de los muralistas mexicanos y en particular la realizada por Diego Rivera, quien también pudo amalgamar -como el director de *Amauta*- el pasado y el futuro, la tradición y la vanguardia, la continuidad y la ruptura, destacando al mismo tiempo la dimensión indígena.

socialismo, mientras que en América latina los partidos revolucionarios no pueden darse el lujo de prescindir del campesinado y, dentro de éste, particularmente de los trabajadores indígenas.⁸ Diferencia fundamental que ilustra el carácter de la síntesis diferenciada que el amauta hacía entre lo particular y lo universal, entre América y Europa, entre lo nacional y lo internacional. Como parte de esa cadena de síntesis debe entenderse su propuesta de entroncar la tradición socialista europea con la tradición comunista incaica.

¿POPULISMO? POLÉMICA CON VICTORIO CODOVILLA

En el mismo 1928 cuando Mariátegui rompe con Haya de la Torre (mayo) y funda el Partido Socialista Peruano (16 de septiembre), se desarrolla el VI Congreso de la Internacional Comunista en Moscú. Paradójicamente, a pesar de que en este congreso por primera vez comienzan a estudiarse seriamente los problemas de América latina (aun cuando hubo dos documentos previos de la Internacional Comunista sobre América)⁹ e incluso asisten una cantidad importante de delegados de este continente,¹⁰ al mismo tiempo allí comienzan a subrayarse y resaltarse los "residuos precapitalistas y feudales" en el

⁸ "Y como es sabido", dice Mariátegui en "La revolución alemana" (1923), refiriéndose a Alemania, "el proletariado agrícola no tiene la suficiente saturación socialista, la suficiente educación clasista para servir de base al régimen socialista. *El instrumento de la revolución socialista será siempre el proletariado industrial, el proletariado de las ciudades*". Compárese esta afirmación con las conclusiones presentes en *Siete ensayos...* y en *Amauta* y se tendrá un claro panorama de la diferencia histórica que Mariátegui advertía entre el movimiento revolucionario europeo y el latinoamericano.

⁹ Véase "Sobre la revolución en América" (1921) y "A los obreros y campesinos de América del sur" (1923); recopilados en M. Löwy, *El marxismo en América latina*, pp. 73-81.

¹⁰ Véase Manuel Caballero, *La Internacional Comunista y la Revolución Latinoamericana*, Caracas, Nueva Sociedad, 1987, cap. 4, "El descubrimiento de América", pp. 107-119.

análisis de los países latinoamericanos. Coincidiendo con esta caracterización, Victorio Codovilla (1894-1970) y Rodolfo Ghioldi (1897-1985) -en la dirección del Partido Comunista argentino durante su VIII Congreso (1928)- tipifican a la Argentina como país "semicolonial" y deducen de ese diagnóstico que el tipo de revolución necesaria en nuestro territorio debería ser "democrático-burguesa" bajo la forma de "revolución agraria antiimperialista".¹¹ Un año después, en 1929, como miembro de la dirección del Secretariado Latinoamericano de la Internacional Comunista, Codovilla logra imponer ese mismo criterio (apoyado por el bujarinista Jules Humbert-Droz) para el resto de los partidos latinoamericanos, enfrentando en aquella oportunidad las tesis de los peruanos, elaboradas por José Carlos Mariátegui y leídas por sus delegados Julio Portocarrero y Hugo Pesce.

En esa ocasión, los enviados peruanos de Mariátegui sostuvieron que las burguesías denominadas "nacionales" no podían formar parte del frente antiimperialista y, además, que el tipo de revolución necesaria en América latina era directamente socialista¹² y no "democrático-burguesa".¹³

¹¹Véase Victorio Codovilla, *Nuestro camino desemboca en la victoria* (Escritos y discursos seleccionados con motivo de su sesenta aniversario), Buenos Aires, Fundamentos, 1954, pp. 204-205.

¹² Véase J.C. Mariátegui, "Punto de vista antiimperialista" (1929), en *Textos básicos*, pp. 203-209.

¹³ Sobre la postura de Codovilla en relación con el debate con las tesis mariateguianas, véase AA.W. *El movimiento revolucionario latinoamericano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista latinoamericana* (Buenos Aires, La Correspondencia Sudamerica, 1929), pp. 333-336. En esa ocasión también fueron ácidamente polémicas con el mariateguismo las posiciones del argentino Paulino González Alberdi (en AA.W., *El movimiento revolucionario...* pp. 327-328 y 337-338). Véase asimismo Victorio Codovilla, "La penetración de las ideas del marxismo leninismo en América latina" (en *Revista Internacional*, VII, 8 [72], agosto de 1964). Véase también el comentario que sobre el mismo debate hace P. González Alberdi, "A cuarenta años de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana" (en *Revista Internacional*, XII, 6 [126], junio de 1969, pp. 78-83 y su folleto "La primera

Esta disímil caracterización que Codovilla y Mariátegui realizan sobre las formaciones sociales de América latina y el tipo de revolución necesaria esconde y encierra implícitamente una contraposición teórica entre dos maneras diversas de entender el marxismo. Si el ítalo-argentino adhiere explícitamente al DIAMAT soviético y a la visión lineal de la historia que de éste se deriva, por su parte el peruano hará un explícito cuestionamiento de aquella corriente, principalmente en lo que atañe al "materialismo" y al determinismo que los soviéticos -y con ellos Codovilla- atribuían al pensamiento de Marx.

Esta impugnación teórica, que luego analizaremos, le permitirá a Mariátegui superar los obstáculos que la visión "oficial" por ese entonces interponía a los marxistas latinoamericanos, impidiéndoles entender creadoramente (para poder transformar) las realidades de este continente. Obstáculos que se asentaban fundamentalmente en una presupuesta filosofía de la historia universal -materialista y determinista- que prescribía teóricamente para todos los países del mundo *el paso necesario e ineluctable por rígidas etapas* de desarrollo social, cuya sucesión predeterminada se había extraído a priori de lo que se consideraba como "modelo clásico", es decir, Inglaterra.

Coherente con ese cuestionamiento, en su polémica con la corriente de Codovilla de 1929 Mariátegui se opuso terminantemente a separar en "etapas" el antiimperialismo del socialismo, la lucha por la liberación nacional de la revolución socialista. Treinta años más tarde, la misma polémica se repetirá en ocasión de las transformaciones sociales producidas por la Revolución Cubana. En esa ocasión, los discípulos de Codovilla tampoco podían admitir que se "quemaran etapas" en el desarrollo social. Cuba no podía marchar al socialismo. Teóricamente era imposible. Algo así como una herejía.

Conferencia Comunista Latinoamericana" (1 al 12 de junio de 1929), sobre todo la sección referida a "Los puntos de vista equivocados" (donde analiza y critica la propuesta de Mariátegui, defendiendo la de Codovilla), Buenos Aires, Centro de Estudios, 1978.

El esquema de interpretación marxista se había convertido y solidificado en un dogma, centrado fundamentalmente en el desarrollo lineal de las fuerzas productivas. La posición de Mariátegui fue retomada en ese momento por el Che Guevara.¹⁴

EL DEBATE POR LA FILOSOFÍA DEL MARXISMO

Las discusiones políticas de Mariátegui tenían un inequívoco telón de fondo. Se tratara del relativismo histórico de Haya de la Torre o del materialismo mecanicista de Codovilla, la disputa teórica era por la filosofía del marxismo. Siempre atento por encontrar la raíz terrenal de estas ideas, en cada uno de sus trabajos aflora su particular lectura del mismo. No cabe duda de que cuando intenta dar cuenta de la realidad peruana estudiando sus problemas económicos, históricos, literarios, religiosos, indígenas, educativos y de organización regional,

¹⁴ En su discusión de 1963-1964 con Charles Bettelheim y los antiguos adherentes al PSP en torno de la ley del valor y las categorías mercantiles en la transición al socialismo. el Che cuestionó la ideología mecanicista y productivista presupuesta en los partidarios del cálculo económico -que propugnaban un socialismo con mercado-. Esta disputa de orden teórico tuvo su correlato político en la polémica sobre el carácter de la revolución que los pueblos latinoamericanos luchaban por concretar. En apretada síntesis, Guevara ("Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental, en *Obras*, La Habana, Casa de las Américas, 1970, tomo II, p. 589), resumió su perspectiva (que prolongaba puntualmente el análisis mariáteguiano) diciendo: "Por otra parte las burguesías autóctonas han perdido toda su capacidad de oposición al imperialismo -si alguna vez la tuvieron- y sólo forman su furgón de cola. *No hay más cambios que hacer; o revolución socialista o caricatura de revolución*". Compárese esta propuesta política del Che con la siguiente proposición de Mariátegui: "La *revolución, latino-americana*, será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. *Será simple y puramente, la revolución socialista*. A esta palabra agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis: «antiimperialista», «agrarista», «nacionalista-revolucionaria». El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos": "Aniversario y balance" (editorial), en *Amauta*, II, 17, Lima, septiembre de 1928.

pugna por ubicarse, ante cada uno de ellos, desde un ángulo marxista abierto y creador.

En 1928, tras la muerte de Lenin, se desarrolla el VI Congreso de la II Internacional. En él, Bujarin proclama como filosofía oficial el "materialismo dialéctico" (DIAMAT),¹⁵ en un horizonte estrechamente cercano al positivismo -que motivará a su vez una ácida crítica de Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel* y también de Lukács e I.I. Rubin-. Es el mismo año en el que Mariátegui publica los *Siete ensayos...*, donde intenta investigar la formación social peruana utilizando el método marxista, pero sin limitarse a repetir o a glosar el catecismo oficial de la "ortodoxia".

Entre aquellos célebres estudios sobresale el que realizó sobre el problema indígena. Resaltando la estrecha relación que esta cuestión -aún no resuelta en nuestra época, como lo demuestra la insurrección indígena de Chiapas- tenía con el problema de la tierra, Mariátegui investiga un objeto de estudio inexistente en el supuesto "modelo clásico" de Europa occidental que se pretendió extraer de *El capital*. Ese nuevo objeto teórico es la comunidad indígena de origen incaico, denominada "ayllu".

Al investigar las vicisitudes históricas de esta última, Mariátegui analiza cada una de las etapas económicas e históricas de su país¹⁶ y

¹⁵ Véase Nicolai Bujarin. "Informe sobre el programa de la Internacional Comunista" (en *VI Congreso de la Internacional Comunista. Informes y discusiones*, México. Pasado y Presente-Siglo Veintiuno, 1978), segunda parte, p. 147. Hemos intentado en *Marx en su (Tercer) mundo* reconstruir la genealogía histórica de esta filosofía defendida por Bujarin.

¹⁶ Quizá una de sus principales equivocaciones en esta investigación haya sido la confusión entre servidumbre y feudalismo; de allí que Mariátegui sostuviera la tesis que interpretaba como "trasplante feudal" a la Conquista de América. Véase Luis Vitale, "José Carlos Mariátegui" (en *Historia general de América latina*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1984), tomo v, p. 387. A pesar de incurrir en este error, tuvo la suficiente lucidez como para no extraer nunca como conclusión la necesidad de realizar una revolución democrática, agraria y burguesa, previa a la revolución socialista. Tampoco extrajo ninguna inferencia

llega a ubicar al Perú fuera de la órbita occidental, al mismo tiempo que lo caracteriza como una formación social más cercana en realidad a Oriente.¹⁷ Una vez que cuestiona la supuesta progresividad de las leyes de la república posterior a la colonia española -diferenciándose de toda la historiografía liberal-, desagrega y evalúa teóricamente el conjunto de posibilidades de basar la transformación del Perú y su transición a una futura organización socialista en el comunismo incaico, con su organización del trabajo cooperativo de la tierra y su comuna agraria. Análogamente a la posición esgrimida por Marx en 1881, *Mariátegui cuestiona de este modo la supuesta fatalidad histórica que prescribiría la necesaria destrucción de la comunidad agrícola*. Al mismo tiempo, caracteriza a esta última como "un organismo viviente" que puede positivamente llegar a desarrollarse "a pesar del medio hostil".

Este tratamiento mariateguiano del problema agrario indígena presupone una original impugnación de base teórica a esa supuesta razón lógica esgrimida a partir de *una filosofía universal transhistórica*, según la cual absolutamente todos los pueblos y naciones del planeta deberían pasar mediante un *progreso lineal, inexorable y necesario* por aquellos mismos estadios del capitalismo occidental europeo. En este caso particular, por la destrucción predeterminada de la comuna indígena y su posterior traspaso a una apropiación privada de la tierra, como expresión de obligatoria correspondencia con la llamada "acumulación primitiva del capital", tal como se dio históricamente en Gran Bretaña y la expusiera Marx en el capítulo XXIV del tomo I de *El*

acerca del papel supuestamente "progresista" de las burguesías latinoamericanas. sino que por el contrario siempre se encargó de enfatizar que la revolución pendiente en nuestro continente debía ser una sola y tener carácter netamente socialista. Toda su práctica política estuvo dirigida hacia ese objetivo.

¹⁷ "El Perú se encontraba a una enorme distancia de Europa. Los barcos europeos, para arribar a sus puertos, debían aventurarse en un viaje larguísimo. *Por su posición geográfica, el Perú resultaba más vecino y más cercano al Oriente*"; J. C. Mariátegui. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima, Biblioteca Amauta, 1986), en *Obras completas*, Vol. II, p. 19.

capital.¹⁸ Podemos advertir cómo, en un nivel de mayor abstracción propio de la investigación, Mariátegui está asumiendo aquí idéntica posición a la que sostuvo en su polémica política con Victorio Codovilla del año siguiente.

Dicho en otros términos, al ubicar al Perú fuera del Occidente europeo sopesar la posibilidad de construir una sociedad socialista sin pasar por todos "los sacrificios", "las horcas caudinas", "las peripecias espantosas" (como las denominaba Marx) y las rígidas etapas por las que han transitado las formaciones sociales europeas, implícitamente Mariátegui está poniendo en cuestión aquella particular interpretación del marxismo que homologó la teoría de la historia de Marx con una filosofía fatalista suprahistórica, universal y necesaria, netamente deudora del evolucionismo moderno y progresista del positivismo. Evolucionismo de factura positivista que, amparándose en la pretendida objetividad absoluta de las leyes históricas, prescribía para toda la historia humana un ascenso lineal e irreversible a partir del paso necesario de todos los países -incluidos aquellos que escapaban a la órbita occidental y que pertenecían a la periferia del sistema, como los latinoamericanos en general, y en particular Perú- por las relaciones sociales europeas occidentales,

¹⁸ En su correspondencia con Vera Zasulich de 1881 sobre la comuna rural rusa. Marx cuestiona explícitamente los intentos por extraer de *El capital* una filosofía de la historia universal -asentada en una supuesta "fatalidad histórica"- que se derivaría de su teoría. Ésta no fue la única vez que puso en tela de juicio esta metafísica universal "marxista" que se intentaba construir sobre su teoría. En 1877 publicó en Rusia un pequeño artículo donde explícitamente pone siglos de distancia entre su concepción materialista de la historia y aquella pretendida teoría general de filosofía de la historia. Ambas impugnaciones a la metafísica y a la filosofía universal de la historia hechas por el último Marx están en correspondencia con su crítica a esta disciplina, realizada en *La ideología alemana*. En esta obra inicial también se rechazaban las "recetas" o los "patrones" a los que luego habría que aderezarles las épocas históricas. Lamentablemente, la misma teoría de Marx, a pesar de estos múltiples rechazos, fue convertida en una nueva "receta". Véase nuestro *Marx en su (Tercer) mundo*.

especialmente aquellas que correspondían a la etapa del capitalismo industrial.

En ese cuestionamiento Mariátegui reflexiona desde una nueva cronología histórica¹⁹ en la cual América latina tiene su propia lógica interna, y por lo tanto *en su planteo quedan abiertas las posibilidades para desarrollos histórico-sociales no lineales* y transformaciones económicas y políticas no supeditadas inmediatamente a las rígidas etapas que se le atribuyeron al desarrollo económico europeo "clásico".²⁰ Con un aparato crítico infinitamente débil e incluso sin haber podido leerlos *Grundrisse* ni contar con el concepto de "modo de

¹⁹ Partiendo del horizonte abierto por esta nueva cronología histórica y contradiciendo el esquema evolucionista rígido de la sucesión de los modos de producción "en escalera" -primitivo-esclavista-feudal-capitalista-socialista- que había establecido Stalin, es posible comprender la interpretación mariateguiana del periodo posterior a la Conquista de América. en el cual "los españoles, sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista, echaron las bases de una economía feudal"; Siete *ensayos*.... p. 14.

²⁰ La posibilidad de fundar a partir del marxismo la legitimidad teórica de desarrollos histórico-sociales no lineales es planteada en nuestro continente por Mariátegui ya a fines de los años 20. Recién con la publicación posterior de los *Grundrisse*, particularmente de las "Formas que preceden a la producción capitalista", donde Marx utiliza el concepto de modo de producción asiático" -completamente ausente en *El origen de la familia, la Propiedad privada y el Estado* de Engels, quien lo descartó por haber adoptado la periodización del antropólogo Lewis Morgan- pudo repensarse desde el punto de vista marxista la sucesión histórica de la humanidad de un modo no lineal. La categoría de "modo de producción asiático" permitiría estudiar el desarrollo histórico de formaciones sociales no europeas, distintas del "modelo clásico", sin forzarlas ni violentarlas para que entren en un esquema ahistórico a priori. Maurice Godelier ("El concepto de formación económico y social: el ejemplo de los incas", en W. Espinoza Serrano, *Los modos de producción en el imperio de los incas*, Lima, Amaru, 1985, y *El modo de producción asiático*, Córdoba, Eudecor, 1966) se valió de esta categoría -treinta años después de Mariátegui. que no llegó a conocerla- en el estudio específico del Perú, sobre todo con relación a los incas. A Godelier se le cuestionó posteriormente (Ernest Mandel, Alberto Pla, Luis Vitale, entre otros) haber ampliado demasiado la categoría. Sin embargo, hay que destacar la originalidad de Mariátegui que llegó a conclusiones similares sin haber conocido los *Grundrisse*.

producción asiático", Mariátegui estaba impugnando por su cuenta y con los pocos medios de que disponía el rígido esquema histórico evolucionista, que por esa época era considerado la versión "ortodoxa" del marxismo. En ese sentido, tanto la Revolución Cubana, en el orden político, como las investigaciones históricas en torno de la utilidad y el alcance de aquella categoría, en el orden teórico, demostrarían años más tarde que los estudios del peruano y su cuestionamiento al "etapismo" evolucionista y a la visión unilineal de la historia estaban bien encaminados y eran básicamente correctos.

El rechazo mariateguiano a la metafísica materialista de la cual está inficionada este fatalismo evolucionista se encuentra en estrecha correspondencia con la particular concepción filosófica del amauta peruano.

En su pensamiento filosófico, moldeado en el caldeado ambiente intelectual de la Italia de la primera posguerra donde vivió desde 1919 hasta 1923, se pueden encontrar, junto a la lectura de Marx y de Lenin, fuentes que no provienen directamente del tronco marxista. Entre éstas sobresalen aquellas que se acercan más bien al activismo voluntarista antipositivista del tipo de Georges Sorel (a quien Mariátegui otorga la misma estatura histórica que a Marx y a Lenin, mientras que lo considera el mejor discípulo de este último) y de Piero Gobetti, así como también a las vertientes vitalistas de Henri Bergson y Friedrich Nietzsche, o a la neohegeliana de Benedetto Croce,²¹ aquel con quien discutirá largamente Antonio Gramsci.

Estas matrices teóricas no tradicionales para un intelectual latinoamericano con vocación y voluntad de marxismo le permiten esquivar las orientaciones principales en las que se dividió la II Internacional. Tanto la canonización positivista del marxismo "ortodoxo" y determinista de Kautsky, el monismo de Plejanov -quien

²¹ Excepto Georges Sorel, todos los demás (Karl Marx, Friedrich Nietzsche, William James, Henri Bergson y Benedetto Croce) constituyen unidades del programa de Filosofía General dictado por Deodoro Roca en la Universidad Nacional de Córdoba durante 1920.

fuera guía filosófico nada menos que de Lenin, por lo pronto hasta 1914, cuando este último se encuentra con la *Lógica* de Hegel y rompe definitivamente con el materialismo vulgar y el monismo plejanoviano-, como el kantismo del "revisionismo" bernsteiniano y el socialismo ético de Henri de Man. Frente a todas estas variantes de la II Internacional presentes directa o indirectamente en los primeros ensayos marxistas del continente, encontramos en Mariátegui la particular configuración de un marxismo revolucionario netamente activista, heroico, muchas veces voluntarista, crítico del racionalismo y de la ideología del progreso²² e incluso también romántico. Su bolchevismo fue dionisiaco.

En su pensamiento, cada palabra del marxismo pone el acento en la convicción heroica y creadora del hombre y de la vida revolucionaria, al tiempo que cada uno de sus actos tiene carácter de fe y voluntad. El marxismo es entonces lucha, combate, guerra. No es teoría de la evolución lineal y automática de la sociedad. Tampoco es una teoría del consenso "democrático", del acuerdo parlamentario o del progresismo bienpensante e ilustrado. Triste destino el de Mariátegui si se lo pretende usar para legitimar la adaptación al sistema. Triste, pero no exclusivo. Recordemos cómo Gramsci fue también utilizado, en ese mismo sentido, sin ningún tipo de contemplaciones ni escrúpulos.

Aunque el peruano sostiene explícitamente que el marxismo sintetiza el determinismo con su carácter voluntarista, a decir verdad, en su filosofía el voluntarismo termina preponderando siempre sobre

²² "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*"; J.C. Mariátegui, "La emoción de nuestro tiempo: dos concepciones de la vida", en *Obras*, tomo I, p. 407.

aquél. Incluso llega al extremo de calificar al determinismo como un sentimiento "mediocre y pasivo".²³

Su cuestionamiento al determinismo fatalista y a la ideología del progreso se inscribe en *una perspectiva crítica global* del "materialismo dialéctico" que lo emparenta notablemente a la de Antonio Gramsci.²⁴ Ambos se niegan a asimilar la concepción de la historia de Marx con la metafísica materialista cuyo eje vertebrador sería el problema ontológico

-engelsiano- de la prioridad de la existencia del ser por sobre el pensamiento o la conciencia.

En la lectura mariateguiana la obra teórica de Marx no es un sistema filosófico más que se agregaría a la historia de esa disciplina sino que constituye fundamentalmente un método de interpretación de la realidad histórico-social.

²³ Interpretando el legado central y más profundo de Lenin, sostiene: "*El marxismo*, donde se ha mostrado revolucionario -vale decir, donde ha sido marxismo- *no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido*"; J.C. Mariátegui, *En defensa del marxismo*, en *Obras*, tomo I, pp. 157-159.

²⁴ "Marx, en primer lugar, no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico!...] El materialismo histórico no es, precisamente, el materialismo metafísica 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"; ob. cit., pp. 138-139. Esta idea, central para entender la novedad de su obra con relación al mundo intelectual "ortodoxo" en el cual vivió, la reitera tanto en una crítica a Max Eastman como en *Siete ensayos...* En la primera sostiene: "No advierte tampoco Max Eastman que, sin la teoría del materialismo histórico, el socialismo no habría abandonado el punto muerto del materialismo filosófico"; *En defensa...* p. 201, y en el segundo: "El socialismo conforme a las conclusiones del materialismo histórico -que no conviene confundir con el materialismo filosófico- considera las formas eclesiásticas y doctrinas religiosas peculiares e inherentes al régimen económico-social que las sostiene y produce": *Siete ensayos...* p. 192. En todos estos casos, al igual que Gramsci, Mariátegui rescata el método de interpretación histórica y critica el supuesto materialismo ontológico atribuido a Marx. (Los subrayados me pertenecen.)

LA CENTRALIDAD DEL MÉTODO

Acentuar de este modo el "método de interpretación histórica" por sobre la metafísica materialista le permitió a Mariátegui realizar, al menos, tres operaciones teóricas.

La primera consistió en entender el marxismo como un instrumento de análisis productivo y no como una teoría apriorística meramente prescriptiva de un modelo universal, que supuestamente debería "aplicarse" -como hasta el momento se había hecho- subsidiariamente en América latina.

La segunda, quizá la más importante, le permitió distanciarse del paradigma político que se basaba únicamente en el *Manifiesto comunista*. Este paradigma estaba atravesado no tangencialmente por cierto tono europeísta. En él, "la civilización" se encontraba circunscripta exclusivamente a Inglaterra, Francia y Alemania. Quizá también incluyera a Estados Unidos. Inequívocamente se ubicaba en ese escenario el epicentro de la revolución mundial. El resto de Europa y lo que hoy se denominaría la periferia o el Tercer Mundo (Asia, África y América latina) eran recluidos por el Marx de esta época, anterior a la década de 1850, en "la barbarie" y el atraso. Sólo el proletariado y la ciudad -espacio social de la modernidad por excelencia- eran concebidos como revolucionarios, de allí que se haya leído el *Manifiesto* como una proclama típicamente "modernista". El mundo rural -y con éste el campesinado, incluido el de las comunas agrícolas- era calificado sin ambigüedades bajo el rótulo de "idiotismo".

Tiene razón Fernández Retamar cuando diferencia el uso sarmientino y el marxiano del par categorial "civilización-barbarie". Mientras el autor de Facundo lo utilizaría para reivindicar un solo tipo de comunidad (civilización) oponiéndola a las otras (barbarie), en Marx, y luego en Engels, tiene el sentido técnico que les da Morgan, en tanto distintos estadios evolutivos de desarrollo social. Aun admitiendo tal distinción entre Sarmiento y Marx, no puede

soslayarse que antes de 1850 este último inclina el mundo rural y las sociedades no europeas en la "barbarie" y el "idiotismo".

Éste y no otro fue "el modelo" que se impuso e hicieron suyos las distintas corrientes políticas de la izquierda tradicional en el siglo XX, desconociendo sistemáticamente el cambio de paradigma y la ruptura epistemológica que Marx iniciara a partir de sus escritos periodísticos de mediados de 1850 (donde analiza sociedades precapitalistas y no europeas como la India, China, Birmania, etc., y coloniales o atrasadas dentro de la misma Europa, como Irlanda y España). A partir de estos escritos, y desde 1864 en adelante (con la fundación de la Asociación Internacional de los Trabajadores), Marx desplaza su mirada del centro del sistema capitalista mundial -Europa-hacia su periferia colonial. Para Marx la principal categoría dialéctica, la más concreta (por encerrar las múltiples determinaciones) era sin duda el mercado mundial. Al estudiar el comercio exterior de Inglaterra, se vio en la necesidad de estudiar el otro polo de ese comercio exterior, que como parte del mercado mundial era un elemento insoslayable para poder investigar la producción y reproducción del sistema capitalista en su conjunto. Desde que se produjo esta ampliación de su mirada, abandonó las categorías de "civilización" y "barbarie" y comenzó a estudiar afanosamente aquellas sociedades no occidentales ni europeas. Dentro de éstas, le llamó poderosamente la atención el mundo rural -aquel que antes había calificado apresuradamente de "idiotismo"- y el campesinado. El punto más alto de esta reflexión, que pasa por los *Grundrisse* pero que no se detiene allí, se encuentra en sus estudios sobre la comuna rural rusa.

A contramano de aquel primer paradigma, predominante y "oficial" en el marxismo de nuestro continente (que obviaba la posterior ampliación de la mirada de Marx), Mariátegui se dio cuenta de que, para entender lo que sucedía en la formación social peruana y en el resto de los países latinoamericanos, las categorías "civilización" y "barbarie" eran completamente inadecuadas. En todo caso, si llega a utilizarlas lo hace en otro sentido, resignificándolas, admitiendo en

último término que existen y existieron una variedad y pluralidad de civilizaciones sin barbarie. Junto a Europa, los incas constituyen otra civilización, que no es "barbarie" por ser una raza inferior no europea ni blanca (Sarmiento) ni tampoco por no labrar los metales y por domesticar animales y cultivar plantas (Engels y Morgan).

Desde esta otra perspectiva, el autor de *Siete ensayos...*, aun habiendo conocido de manera directa en Europa el poder revolucionario del proletariado, sus partidos y sindicatos, revaloriza junto a éste la capacidad revolucionaria del mundo rural y del campesinado, sobre todo indígena (mayoritario en el Perú).

Las analogías entre la obra de Mariátegui y la del último Marx no quedan entonces de ninguna manera reducidas ni circunscriptas al común rechazo de la filosofía de la historia universal y de la ideología del progreso lineal sino que se extienden también a aquel tipo de entidad social que llamó poderosamente la atención de ambos pensadores: la comunidad agraria, rusa en el caso de Marx e indígena peruana en el de Mariátegui. Estos dos objetos de estudios sumamente similares son analizados como casos puntuales de países agrarios que se encuentran en la periferia del Occidente capitalista. Sobre las similitudes entre ambas formaciones sociales, predominantemente agrícolas, el peruano había llamado reiteradas veces la atención,²⁵ al tiempo que sugería rastrear en aquel paralelismo pues intuía que en esa dirección se encontraría la clave para entender la tendencia principal del desarrollo y de la solución histórica de la cuestión agraria, tan importante en Rusia como en el Perú.

Lo que resulta realmente sorprendente es que Mariátegui no llegó nunca a conocer y ni siquiera a tener noticias de la existencia de aquellos escritos del último Marx que marcarían su cambio de paradigma. Los borradores, las cartas y los apuntes manuscritos en los que éste analizaba la cuestión agraria en Rusia y particularmente

²⁵ Véase J.C. Mariátegui, *Siete ensayos...*, pp. 48, 64, 66, 86, 90 y 93.

el porvenir de su comuna rural fueron publicados recién a partir de 1926, en revistas de especialistas científicos prácticamente inaccesibles al público en general.

La tercera operación teórica sustentada en su revalorización del método histórico por sobre la metafísica materialista le permitió a Mariátegui analizar el avance y la expansión colonial e imperial del capital occidental sobre el resto del mundo desde una óptica centrada en las fuerzas sociales internas de la región oprimida.²⁶ Rechazaba así la versión marxista "oficial" que muchas veces entendió al imperialismo prácticamente como una "astucia de la razón universal" o como expresión necesaria e ineluctable del avance de las fuerzas productivas (por ejemplo, desde esta particular versión se condenaba moralmente la guerra que Gran Bretaña había desarrollado en el siglo XIX contra el Paraguay, a través de Argentina, Uruguay y Brasil, pero se la justificaba teóricamente amparándose en el avance [¿?] de las fuerzas productivas).

Estas tres operaciones teóricas en su conjunto (marxismo como método de análisis y no como esquema apriorístico, ruptura con el paradigma del *Manifiesto* y estudio del imperialismo desde la fuerza social oprimida) contribuyeron, a su vez, a la superación de los rígidos moldes ideológicos que las clases dominantes habían impuesto -y siguen imponiendo- en los tradicionales debates latinoamericanos.

Al investigar los lincamientos culturales, sociales y políticos propios del continente desde una perspectiva autónoma, socialista, Mariátegui intentó descentrar el estrecho marco de las antinomias tradicionales en las que por lo general se enfrentaban y se enfrentan

²⁶ En coincidencia -sin haberla jamás leído- con la evaluación negativa que Marx realizara en 1881 acerca del accionar capitalista inglés en la India [donde evidentemente revisa sus primeros análisis al respecto), sostiene Mariátegui (*Siete ensayos...* p. 55) con relación al colonialismo español: "La destrucción de esta economía [indígena] -y por ende la cultura que se nutría de su savia- es una de las responsabilidades menos discutibles del coloniaje, no por haber constituido la destrucción de las formas autóctonas sino por *no haber traído consigo su sustitución, por formas superiores*".

dos fuerzas sociales dominantes, dos alianzas de clases burguesas u oligárquicas: liberalismo-conservadurismo, federalismo-centralismo, positivismo-espiritualismo, catolicismo-laicismo, anglofilia-hispanofilia, etcétera.

Crítico de ambos polos de las antinomias, la perspectiva autónoma y socialista que desarrolló Mariátegui en estos estudios en función de un nuevo bloque histórico constituye para nosotros una sólida invitación a abandonar el clásico seguidismo político y cultural del cual siempre permaneció cautiva la izquierda: tanto frente al populismo nacionalista como frente al liberalismo demoprogresista.