



#5

Octubre/
noviembre 2020

El ejercicio del **pensar**

Presencia de
José Carlos
Mariátegui

PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Víctor Hugo Pacheco Chávez
Marcelo Starcenbaum
Ana Torres
Víctor Hugo Pacheco Chávez
Víctor Ramos
Mauricio Sandoval Cordero
Marcelo Starcenbaum
Gavin Arnall
Segundo Montoya Huamaní
Alejo Stark
Karen Benezra
Francisco Posada
Mariana Bayle

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Herencias
y perspectivas
del marxismo**



CLACSO

El ejercicio del pensar : presencia de José Carlos Mariátegui / Víctor Hugo Pacheco Chávez... [et al.] ; coordinación general de Elvira Concheiro Bórquez ; Víctor Hugo Pacheco Chávez ; Marcelo Starcenbaum ; editado por Jaime Ortega Reyna.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2020.

Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-722-732-1

1. Antología. 2. Marxismo. I. Pacheco Chávez, Víctor Hugo, coord. II. Concheiro Bórquez, Elvira, coord. III. Starcenbaum, Marcelo, coord. IV. Ortega Reyna, Jaime, ed.

CDD 320.5322



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Gustavo Lema - Director de Comunicación e Información

Equipo Editorial

María Fernanda Pampín - Directora Adjunta de Publicaciones

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

María Leguizamón - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora

Cecilia Gofman, Giovanni Daza, Rodolfo Gómez, Teresa Arteaga

y Tomás Bontempo.

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> |

<www.clacso.org>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Coordinadora

María Elvira Concheiro Bórquez

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades

Universidad Nacional Autónoma de México

México

Editor

Jaime Ortega Reyna

Correo: gtmarxismo@gmail.com

Número coordinado por

Víctor Hugo Pacheco

Marcelo Starcenbaum

Contenido

5 Presentación

Víctor Hugo Pacheco Chávez
Marcelo Starcenbaum

HISTORIOGRAFÍA

8 Nuevas narrativas en torno al Archivo personal de José Carlos Mariátegui

Ana Torres

16 Antologías de Mariátegui en México

Un clásico incompleto

Víctor Hugo Pacheco Chávez

SUBALTERNIDAD Y PROYECTO NACIONAL-POPULAR

26 Mariátegui y la narrativa testimonial

Reinscribir al subalterno en una contrahegemonía

Víctor Ramos

34 Mariátegui

Política e intelectualidad frente al problema de lo nacional-popular

Mauricio Sandoval Cordero

45 Mariátegui y el *marxismo del Tercer Mundo*

Notas sobre una colocación reciente

Marcelo Starcenbaum

MARXISMO Y FILOSOFÍA

53 Una teoría materialista de las ideas viajeras

José Carlos Mariátegui y el socialismo indo-americano

Gavin Arnall

62 Hermenéutica y praxis en el marxismo de Mariátegui

Segundo Montoya Huamaní

TIEMPO Y ESTÉTICA

70 ¿Entre Bergson y Einstein?

Mariátegui y la pluralidad espacio-temporal de la historia

Alejo Stark

78 Sobre el Chaplin de Mariátegui

Karen Benezra

ARCHIVO

86 Estética y marxismo en José Carlos Mariátegui

Francisco Posada

107 In memoriam

Bolívar Echeverría, un itinerario desde grupos y revistas

Mariana Bayle

Presentación

Víctor Hugo Pacheco Chávez*
Marcelo Starcenbaum*

Cuando José Carlos Mariátegui en uno de sus ensayos emblemáticos titulado “Hombre y el mito” decía que la historia la hacen los seres humanos poseídos e iluminados por una creencia superior, se refería ante todo a que en la figura de algunos personajes se concentra el sentido y el drama de los acontecimientos de una época. Quizá la misma figura de Mariátegui condense las tensiones políticas del marxismo latinoamericano. Un marxismo que ha buscado su enraizamiento en estas tierras tratando de evitar los dogmatismos y las aplicaciones mecánicas. Mariátegui fue sin duda un internacionalista, pero que supo que su espacio de lucha, su lugar de intervención se encontraba a un lado del proletariado y de los indígenas peruanos. Hurgar en las especificidades de la realidad peruana era una urgencia por comprender a cabalidad la forma del despliegue universal del capitalismo, eludiendo con ello los efectos conservadores que detectaba se encontraban presentes en el cosmopolitismo.

* Integrantes del Grupo de Trabajo CLACSO Herencias y perspectivas del marxismo. Coordinadores del presente número de *El ejercicio del pensar*.

Volver a Mariátegui en esta época es regresar a un momento teórico del marxismo latinoamericano en el cual se hace necesario profundizar aspectos ya transitados. Mariátegui contempló su obra como un ensayo permanente. En la presentación que escribió su obra mayor, decía que ahí apenas esbozaba algunos aspectos a los que ha regresado y regresaría en varias ocasiones. Esta actitud nos parece la adecuada para preguntarse por las *herencias y las perspectivas* del marxismo. Ensayar el marxismo es poner a prueba una y otra vez una acción para lograr una mejor ejecución, una comprensión más adecuada no solo de las problemáticas que enfrentamos, sino también movilizar sus posibilidades de intervención en la realidad. Visto así, el marxismo no puede partir de modelos o teorías universales, sino que debe partir siempre de los elementos que configuran no solo cada espacio nacional, sino cada lucha concreta. La creación heroica del marxismo se pone en juego en sus posibilidades de intervención en la coyuntura.

Retomando estos elementos, las posturas tan diversas que aquí se recogen pasan por la recuperación histórica que nos pueda ayudar a contemplar una biblioteca, un archivo, en un sentido amplio, como una memoria latente que está ahí como posibilidad de aparecer en cada coyuntura. Mariátegui fue ante todo un pensador político, sus reflexiones sobre la política de las clases populares y subalternas refieren en un sentido amplio a la necesidad de dotar al proletariado y al campesinado peruano de las herramientas necesarias para la lucha política. Un último punto que nos interesa recoger es esa perspectiva hegemónica desde la cual Mariátegui pensaba los problemas estéticos. Parafraseando a Piotr Kropotkin, decía que no solo había que conquistar el pan, sino también el arte y la belleza.

Historiografía

El ejercicio del **pensar**
Número **5** · Octubre-noviembre 2020

Nuevas narrativas en torno al Archivo personal de José Carlos Mariátegui¹

Ana Torres*

Según la definición clásica de Gallego (1993) los archivos personales son aquellos que se generan por las actividades de una persona a lo largo de su vida o por las de los distintos componentes de una familia a través de las generaciones. Es decir, que los archivos personales mantienen ciertas características que los hacen distinguirse de los archivos administrativos, puesto que hay que sumarle las particularidades del personaje o los personajes al que hace referencia.

Cuando José Carlos Mariátegui fallece en 1930 dejó un valioso archivo que permitió a su viuda Anna Chiappe y a sus cuatro hijos publicar compilaciones de sus escritos bajo el sello de la Empresa Editora Amauta. Asimismo, su archivo permitió que investigadores, como Alberto Tauro del Pino, Antonio Melis entre otros más, pudieran seguir enriqueciendo

1 Toda la información que se menciona en el texto puede ser revisada y consultada en la página principal del Archivo José Carlos Mariátegui: www.mariategui.org

***** Coordinadora del Archivo José Carlos Mariátegui.

el trabajo de compilación que ya venían desarrollando a partir del acceso a otras bibliotecas especializadas. Este trabajo de investigación hizo que, en 1984, Antonio Melis publicara la *Correspondencia* de José Carlos Mariátegui en dos tomos. A partir de dicha publicación, que consta de un total de 379 cartas dirigidas a Mariátegui y de 154 enviadas por él, se generó un interés en la identificación de las posibles fuentes y ubicación de otras cartas emitidas por Mariátegui, dando inicio a un arduo trabajo de investigación en colaboración con investigadores tanto peruanos como extranjeros.

Este trabajo de colaboración se consolida con la publicación del *Anuario Mariáteguiano*, una publicación periódica que abrió su primer número en 1989 con las cartas a Ruth, seudónimo de la poeta peruana Bertha Molina² con la que el joven Mariátegui desarrolló una relación epistolar intensa antes y durante su viaje a Europa. En los números siguientes del *Anuario* se publicarían las cartas con otros grandes intelectuales como el cubano Jorge Mañach, director de la *Revista de Avance* con la que la revista *Amauta* mantenía canje y el escritor Waldo Frank, con quién Mariátegui cultivó gran amistad.

Todas estas publicaciones -sobre y de Mariátegui- se pudo realizar gracias a la conservación preventiva y al resguardo de su archivo personal por parte de la familia. Sin embargo, se juzgó conveniente que toda la documentación, de uno de los más influyentes marxistas de América Latina, pasara por un proceso archivístico que permitiera potenciar no solo su uso, sino que fuera de acceso libre y gratuito, y sobretodo desarrollar nuevas narrativas en torno a la figura de José Carlos Mariátegui.

La biblioteca personal de José Carlos Mariátegui

Un parte importante del proyecto del Archivo, en esta nueva etapa, fue la integración de fuentes de información bibliográfica sobre y de José

² La correspondencia entre José Carlos Mariátegui y la poeta peruana Bertha Molina se adquirió a través de la compra por parte de Javier Mariátegui Chiappe y Juan Mejía Baca el 12 de enero de 1985.

Carlos Mariátegui, la cual funciona como un método de consulta para las y los investigadores. La biblioteca actualmente está compuesta por dos colecciones: la Bibliografía Mariateguiana y la Colección Personal de los libros que pertenecieron a Mariátegui. Esta última, tiene una historia particular ya que fue donada por Anna Chiappe a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en 1930, pocos meses después de la muerte de Mariátegui, a través de la gestión de Jorge Basadre.

Según Vanden (1975) se llegaron a conservar 350 obras aproximadamente. No sabemos la cantidad exacta de los libros donados por Anna, pero podemos afirmar que fueron muchos más de los que la lista de Vanden menciona; y que posiblemente muchos fueron robados o extraviados a lo largo de los años. Además, Basadre (2007) da cuenta de lo que sucedió, no solo con la biblioteca de Mariátegui sino con otros títulos que formaban parte del acervo bibliográfico, y es que esta había sido deshecha y saqueada.

De estos 350 libros el Archivo Mariátegui conserva 105 títulos, los cuales pueden ser consultados en nuestro gestor bibliográfico. Asimismo, en los esfuerzos por tratar de desarrollar una reconstrucción histórica de la biblioteca personal de Mariátegui, tuvimos acceso a los 174 títulos que la Universidad Nacional Mayor de San Marcos aún conservaba y que gracias a una gestión de cooperación estos registros fueron incorporados a nuestra biblioteca.

Es así que ahora podemos revisar la autógrafa de Mariátegui en los libros que leía y algunos de ellos con dedicatorias de conocidos personajes como César Vallejo, Waldo Frank, Henri Barbusse; incluso revisar el ejercicio de traducción del alemán del puño del mismo Amauta del libro *Der Untergang des Abendlandes* (La caída de Occidente) de Oswald Spengler, lo cual sin duda representa, a partir de esta reconstrucción histórica, el punto de partida para algo importante: entender el proceso de formación intelectual de José Carlos Mariátegui.

El Archivo José Carlos Mariátegui

El nuevo enfoque del Archivo José Carlos Mariátegui se inició en el 2016 con un objetivo claro: poner a disposición de las personas toda la documentación del archivo, de manera libre y gratuita, a partir de la digitalización de sus fondos.

Para este primer objetivo, se pasó a identificar qué fondos documentales se encontraban en el archivo, si bien el productor principal es José Carlos Mariátegui, se debe tener en cuenta que también desarrolló y fundó sociedades e instituciones que se rigieron bajo estatutos y dinámicas diferentes. De este modo, se identificaron tres principales fondos: Primero, el **Fondo de la Imprenta y Editorial Minerva**, fundada por Julio César Mariátegui y José Carlos Mariátegui el 31 de octubre de 1925. Este fondo, que cuenta con solo 126 documentos indexados, contiene información valiosa para estudiar no solo los inicios de la imprenta en el Perú, sino también la capacidad creativa de Mariátegui al ser el director artístico de este proyecto. La sociedad de los hermanos Mariátegui publicó 46 obras entre ellas los *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* en 1928. Muchas de estas fueron publicaciones emblemáticas que se consolidaron en el pensamiento cultural y social peruano. Castillo (2019) afirma que “Minerva significó no solo una renovación de la aún incipiente industria editorial y las artes gráficas en el Perú de la década del veinte, sino el inicio de una verdadera preocupación por los aspectos materiales de la producción de los objetos literarios” (p. 55).

Un segundo fondo lo integra el de la **Sociedad Editora Amauta**, la cual se fundó el 12 de marzo de 1928 entre José Carlos Mariátegui y Ricardo Martínez de la Torre con la finalidad de publicar la revista *Amauta*, publicada ya desde setiembre de 1926 y el de editar diversas publicaciones que devinieron luego con el nombre de Biblioteca Amauta.

Este fondo alberga 512 documentos que datan de 1926-1931 y que contiene tanto la información correspondiente a la realización y publicación de *Amauta* como los 32 números de la revista, correspondencia de los colaboradores, fotografías e imágenes publicadas en sus números y una

serie de imágenes que posiblemente Mariátegui, como editor, usaría para números próximos, estas imágenes se encuentran digitalizadas y pueden ser vistas desde el archivo digital. Asimismo, contiene la documentación administrativa y económica³, la cual nos permite tener una visión del manejo de la empresa no solo a través de José Carlos Mariátegui sino de sus agentes y corresponsales. Estos últimos son importantes para el estudio de redes de Mariátegui ya que fueron una pieza clave para la difusión y comercialización de la revista no solo en el Perú, sino en casi toda Latinoamérica y algunos países del continente europeo.

Y, por último, tenemos el fondo personal de **José Carlos Mariátegui**, el cual contiene toda la documentación correspondiente a su trayectoria profesional e intelectual, así como también algunos documentos familiares. Si bien Mariátegui fue uno de los más importantes pensadores marxistas en América Latina y creador de diversos proyectos editoriales y culturales, fue también un esposo y padre amoroso que se puede constatar en sus cartas a Anna Chiappe o las fotografías con sus hijos en el patio de su casa⁴. Además, fue amigo y compañero de grandes personalidades como Abraham Valdelomar, Carmen Saco, Blanca Luz Brum, Emilio Pettoruti, Enrique López Albújar, César Miró, Samuel Glusberg, Magda Portal, Gamaliel Churata, y demás personas con las que mantuvo una comunicación cercana y numerosa, la cual se puede apreciar a través de la lectura de su correspondencia. Cabe mencionar la importancia que tiene su correspondencia ya que revela la personalidad y el pensamiento crítico de José Carlos Mariátegui sobre los sucesos que acontecían en el campo político, económico y cultural de la sociedad peruana y de otras partes del mundo.

El fondo está compuesto por más de 1000 documentos que describen el prolífico trabajo de Mariátegui a pesar de su corta vida y que a través de

³ Los documentos que se han podido encontrar son: presupuestos y balances mensuales, recibos de pago y certificados de acciones, boletas de pago por suscripciones y operaciones bancarias.

⁴ Actualmente, el archivo fotográfico de José Carlos Mariátegui está organizado por las cinco etapas de su vida tanto en lo personal como en lo profesional. Muchas de estas fotografías son inéditas y revelan mucho de su carácter con su familia y sus amigos, es por eso por lo que presentamos diversos formatos en las que fueron reveladas.

su digitalización es posible ahora poder revisarlo en su totalidad y que actualmente incluye 134 documentos de sus escritos originales que aún se pudieron conservar. Estos documentos que fueron publicados por la Empresa Editora Amauta en los años 50, a través de temáticas diferenciadas, hoy pueden ser revisados de manera cronológica, lo cual permite tener un panorama más completo sobre la forma de aprendizaje de Mariátegui y su visión de los sucesos que acontecían en su momento, así como también repasar su escritura y su pensamiento desde 1923 a 1930.

Un aspecto importante de esta nueva etapa, en cuanto a la accesibilidad de los documentos del archivo, es la cuidadosa y exhaustiva descripción de cada uno de ellos. Este proceso de descripción permitió identificar lugares, instituciones y/o organizaciones culturales, directores de diarios y revistas y sobretodo nombres de diversas personas ilustres de la época. También se realizó un trabajo de representación del contenido temático de cada documento y así mejorar los procesos de búsqueda y recuperación de información para las personas interesadas en Mariátegui.

Sin embargo, no podemos negar que existen problemas vinculados con las definiciones de indización, pues como todo ejercicio de traducción, se busca interpretar la experiencia humana y adaptarla al contexto. Por ello, cada documento del Archivo Mariátegui ha sido leído de manera cuidadosa y muchas veces discutida con especialistas, para poder interpretarla y penetrar en la experiencia que Mariátegui vivió en ese entonces y poder así traducirla en temáticas contemporáneas de la forma más cercana a dicha experiencia. El lenguaje, por ello, no puede ser traducido en forma directa como un simple ejercicio sintáctico, sino que, como el personaje mismo, debe articularse en una entidad verbal y lingüística. Por lo tanto, no es solo un trabajo de conversión, sino que requiere un significante adicional que le otorga una dimensión crítica y que a partir de un contexto determinado enriquezca su revisión contemporánea (Berger, 1993). Lo que significa que la metadata producida supone desde ya una interpretación de la información que contextualiza al personaje en aspectos y características que consideramos relevantes al día de hoy, pero que no sabemos si lo serán el día de mañana. Con este fin esperamos que la metadata incorporada no solo facilite el acceso a la

información, sino que permita descubrir y analizar nuevas relaciones para entender a Mariátegui en sus múltiples facetas.

Este trabajo de indización hizo posible que se desarrollara una plataforma de visualización de datos del archivo. Esta herramienta consta de tres interfaces: Amauta Explorada, que permite re-ordenar los metadatos de los 32 números de la revista en más de 81 formas como si fuera un caleidoscopio. Los datos extraídos no solo corresponden a los textos sino a las imágenes que los acompañaban y a los avisos de publicidad. Amauta Leída, que consta de las 1110 transcripciones de los textos publicados en Amauta y que mediante un análisis de *topic model* podemos tener una nueva lectura de los temas que se publicaban en la revista. Y por último, La Red Mariátegui que analiza 722 cartas -de los tres fondos del archivo- en 25 diagramas con enlace directo a los documentos que encuentran en nuestro gestor de archivos.

Como vemos, esta sistematización de la información del Archivo Mariátegui generó una nueva forma de navegar alrededor de sus pensamientos y rastrear así las conexiones que mantenía o generaba, como quien trata de capturar un mapa mental que contenga elementos relacionados con su empatía, sus emociones y motivaciones. Este mapa mental se trasladó a nodos que llamamos *Las Constelaciones de Mariátegui* y que toma como principal fuente de información: su correspondencia. Es importante también mencionar que la colaboración con otras instituciones ha permitido que se genere nuevo conocimiento en torno a la figura de Mariátegui, entre ellas esta el trabajo realizado por Natalia Majluf y Beverly Adams en la exposición Redes de Vanguardia. La revista Amauta 1926-1930, la cual itineró en cuatro países: Madrid, Perú, México y Estados Unidos y una anterior que presentaba las redes de Mariátegui en el centro y sur del Perú y que fuera organizada por la Casa de la Literatura Peruana bajo el nombre: *Un espíritu en movimiento. Redes culturales de la revista Amauta*.

REFERENCIAS

- Basadre, Jorge (2007). *La vida y la historia*. Lima: Ediciones Copé.
- Berger, John (1993). *The sense of sight: writings*. New York, Vintage International.
- Castillo, Luis Alberto (2019). *La máquina de hacer poesía: [impresión, producción y reproducción de poesía en el Perú del siglo XX]*. Lima: Meier Ramírez.
- Gallego, Olga (1993). *Manual de archivos familiares*. Madrid: ANABAD.
- Melis, Antonio (comp.). (1984). *Correspondencia (1915-1930)*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- Melis, Antonio. (1989). Cartas inéditas de José Carlos Mariátegui a Waldo Frank. *Anuario Mariáteguiano*, 1, 121.
- Orrillo, Winston (1991). Una carta inédita de José Carlos Mariátegui a Jorge Mañach. *Anuario Mariáteguiano*. 3 (3), 29.
- Tauro, Alberto (1989). Las cartas de José Carlos Mariátegui a Bertha Molina. *Anuario Mariáteguiano*, 1 (1), 37-119.
- Vanden, Harry. (1975). *Mariátegui. Influencias en formación ideológica*. Lima: Biblioteca Amauta.

Antologías de Mariátegui en México

Un clásico incompleto

Víctor Hugo Pacheco Chávez*

Hay ciertos autores que parecieran ser suficientemente estudiados. Sin embargo, en muchos de ellos cada nueva mirada que se hace sobre su obra permite explorar de manera distinta las múltiples dimensiones de lo social. En esto radica, como se sabe, su carácter de clásicos. La obra y trayectoria de un autor como José Carlos Mariátegui (JCM) no está exenta de esta caracterización.

Cada nuevo reencuentro con la obra de JCM no está al margen del modo en que se encaran los nuevos debates de cada tiempo, más que una canonización la obra de JCM en ella se expone la *agonía* de cada generación. De esta manera nos preguntamos ¿Cuáles han sido los debates y reencuentros que han atravesado las publicaciones de los textos mariateguianos en México? Pienso que un pequeño esbozo de dicha recuperación crítica de la obra de JCM puede apreciarse a través de las antologías que se han publicado en el país.

* Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Herencias y perspectivas del marxismo. Candidato a Doctor en Estudios Latinoamericanos.

Cabe recordar que JCM no era un personaje desconocido en México, aunque hacen faltan más exploraciones sobre su difusión y recepción en estas tierras, lamentablemente este no es momento para ahondar en el asunto. El conocimiento que tenía la intelectualidad mexicana de la obra de JCM ya lo ponía como una figura imprescindible para entender su momento. Se sabe que, aunque con dificultades, desde inicios de la década de los treinta, se podían conseguir en México libros como los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* y *Defensa del marxismo*, gracias a la circulación y venta internacional de literatura marxista que se tenía en ese momento. A escasos siete años de su desaparición física se publicó la primera antología de textos de JCM en México esta fue realizada por Manuel Moreno Sánchez, con el título de *Mariátegui* y fue presentada como parte de la colección “Pensadores de América”, con la cual la Universidad Nacional de México trataba de ofrecer un panorama de la intelectualidad latinoamericana más relevante del momento. La antología se compone por textos tomados del libro de *La escena contemporánea*, el apartado sobre la tierra de los *7 ensayos*, y el texto de “La emoción de nuestro tiempo”. El estudio introductorio fue realizado Manuel Moreno Sánchez (1937),¹ en él su ubica a JCM como parte una generación interesada en pensar de manera integral la identidad latinoamericana, señalando de manera contingente su filiación marxista, pero sin dejar de acentuar su aspecto político como un rasgo determinante de sus últimos escritos.

A partir de 1957 con el inicio de la publicación de las *Obras Completas* de JCM en la Editorial Amauta se dio un nuevo impulso a los estudios mariáteguianos. Aun así, la *Antología de José Carlos Mariátegui* que publica la Secretaria de Educación Pública en 1966, preparada por el intelectual ecuatoriano Benjamín Carrión, es en estricto sentido una selección que incluye los apartados de “El problema de la Tierra”, “El factor religioso” y “El proceso de la literatura”, incluidos en el libro de los *7 ensayos*. Lo cual al momento fue un acto necesario si tenemos en cuenta que la primera

¹ Este mismo texto fue publicado junto a otros textos como complemento del libro de Armando Bazán, *Mariátegui y su tiempo* (1987).

edición de esta obra en México se publicó en 1969² por el Sindicato de Trabajadores Electricistas de la República Mexicana (Mariátegui, José Carlos, 2012, p. 104), lo cual no es casual pues dotaba a la obra de un instrumento político para la clase obrera.

El debate sobre la obra de JCM en los setentas está caracterizado por la validación de JCM como marxista, específicamente por preguntarse ¿cuál es el tipo de marxismo que su obra despliega?³ Tal es el significado de la antología que publicó la editorial Grijalbo, *El proletariado y su organización* (1970), la cual desde el título pone la obra de JCM como parte fundamental para entender las problemáticas de la organización comunista como se puede ver en el índice: ideas y análisis, las masas y el partido. A decir de Melgar y Amezcua (2008, p. 14) esta antología está plagada de mutilaciones. En este talante militante también se encuentra la antología que publicó la editorial ERA en 1979, bajo el título *Obra política* la cual fue realizada por Rubén Jiménez Ricárdez.⁴ Esta antología en realidad es la primera que ofreció un panorama más completo de la obra mariateguiana pues recoge diversos textos que orientan una lectura plenamente marxista del Amauta, como se puede ver en el ordenamiento del índice: crisis mundial, fascismo, imperialismo y luchas nacionales, socialismo y comunismo, teoría de la revolución, revolución mexicana y filosofía moderna y marxismo. De hecho, el prólogo de Rubén Jiménez ubica a JCM como precursor de la teoría de la dependencia. Sin embargo, en la línea del pensamiento y la cultura latinoamericana,

2 La edición que ha circulado con más amplitud en México es la de editorial ERA que se publicó por primera vez en 1979.

3 Esta problemática, en realidad, acompañó parte de la vida de JCM y se profundizó en las décadas posteriores en esta década hay por lo menos dos antologías de textos sobre JCM que condensan la amplitud de este debate la publicada en argentina por editorial crisis *El marxismo latinoamericano de Mariátegui* (1973), en la cual se recogen textos de Robert Paris, Manfred Kossok, Antonio Melis, S. Semionov y A. Shulgovski; y la que publicó en México Cuadernos de Pasado y Presente realizada por José Aricó y que es más amplia que la anterior: *Mariátegui y los orígenes del marxismo en México*. Además del prólogo que circulo también cómo libro de Aníbal Quijano que acompaña la edición de la Biblioteca Ayacucho de los *7 ensayos* (1979), y que circuló como libro en Lima, por la editorial Mosca Azul (1980), y en México publicado en ERA(1981).

4 El prólogo que realizó Jiménez Ricárdez (1978) apareció antes que la antología en la revista *Cuadernos políticos*, bajo el título de “Mariátegui: teoría y práctica del marxismo en América Latina”.

no necesariamente contrapuesta al legado mariateguiano, se publicó en 1976 una segunda compilación el ecuatoriano Benjamín Carrión, *José Carlos Mariátegui. El precursor, el anticipador, el suscitador* (1976), la cual contiene solo textos de los 7 ensayos, relativos al problema de la tierra y el proceso de la literatura. En esta obra Carrión ubica a JCM como el mejor representante del ensayismo latinoamericano y como el renovador de la cultura latinoamericana.

La década de los ochenta significó para el ámbito mexicano y latinoamericano el momento decisivo para validar la influencia de JCM en el marxismo de la época, baste recordar el canónico Coloquio Internacional de la Universidad de Sinaloa en 1980,⁵ en el cual estuvieron presentes José Aricó, Oscar Terán, Robert Paris, Manuel Claps, Tomás Escajadillo, César Levano, Antoni Melis, Alberto Tauro, Albert Flores Galindo, Aníbal Quijano, entre otros. Este Coloquio supuso una renovación de los estudios mariateguianos. En este mismo año se publica en Tabasco la antología *La revolución mexicana ante el pensamiento de José Carlos Mariátegui*,⁶ compilada por el intelectual tabasqueño Manuel González Calzada, es interesante que esta compilación surja precisamente de uno de los estados de mayor conexión con la ideología del nacionalismo revolucionario⁷ pocos años antes de que el Estado mexicano abandone esta ideolo-

5 Un ejemplo de esta influencia de JCM en Sinaloa, se puede ver en el libro que se publicó en 1980 titulado *La reforma universitaria*, que recoge, aunque incompleto, el apartado sobre “La instrucción pública” de los 7 ensayos. (Mariátegui, José Carlos, 2012, p. 105).

6 Esta preocupación de situar el análisis de JCM sobre la revolución mexicana se puede ver en los trabajos de Jorge Falcón (1980), Giovanni Casseta (1982) y el trabajo de Francisco Paoli (1980) que sirvió de trabajo de graduación y se publicó posteriormente en el dossier que coordinó José Aricó para la revista sinaloense *Buelna*, como preámbulo al Coloquio de Sinaloa; sin olvidar el trabajo de Ricardo Melgar Bao (1982) sobre el impacto de este proceso social en la zona andina. También por estos años hay dos trabajos muy importantes que han quedado un poco en el olvido y que ubican el influjo de las ideas del Amauta en el México pos revolucionario son el de Gonzalo Aguirre Beltrán (1973 [2003]) y el de Narciso Bassols Batalla (1985).

7 Un contrapunto interesante del impacto de JCM en esta ideología es por una parte el fascículo que edita el Partido Revolucionario Institucional *José Carlos Mariátegui y la revolución*; y de otro lado, el libro de Abelardo Villegas *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano* (1972), donde no solo analiza el aporte de JCM, sino que es un libro que claramente se inscribe ya en su etapa de desilusión del proceso de la revolución mexicana.

gía para transitar hacia la consolidación del neoliberalismo, proceso que inició con el gobierno de Miguel de la Madrid en 1982.

A principios de los noventa en 1994 se celebraron los festejos del centenario del nacimiento de JCM y México fue sede de un importante evento. Se puede decir que estas dos décadas fueron primordiales para la renovación de la visión sobre JCM, pues se trató de leer a partir de su obra los cambios políticos y culturales de la región a raíz de lo que supuso la crisis del marxismo, la influencia de los movimientos indígenas y de la crisis del Estado-nación. Aunque en Perú se iniciaron dos grandes proyectos editoriales de compilación de la obra de JCM, la edición de los *Escritos de Juventud* y los titánicos volúmenes del *Mariátegui total*, me parece que la antología que captó este cambio de las problemáticas regionales pensadas desde la obra del Amauta fue la publicada por el Fondo de Cultura Económica en México y fue organizada por Aníbal Quijano bajo el título bastante modesto de *Textos básicos*. Este panorama de crisis que se vivía en esos momentos, Quijano lo apunta de la siguiente manera: “Esta reunión de textos sobre el poder, la cultura, la revolución, el socialismo, de un autor cuyo lugar en el debate de tales cuestiones es tan importante, se publica en circunstancias históricas muy especiales. En efecto, la escena mundial está marcada, precisamente, por la crisis de cada una de aquellas instancias de la realidad actual” (1991, p. VII). Aunque la antología no deja de tener una dimensión política planteando problemáticas como la revolución, el partido, la organización sindical, añade tres temáticas importantes sobre la lectura de la obra mariáteguiana: socialismo indoamericano, América Latina y Cultura, arte y literatura.

Con la vuelta de siglo el legado mariáteguiano ha exigido que se profundice la relación de JCM con los debates sobre los legados del colonialismo en estas tierras, pero también ha implicado la pregunta sobre la manera en la cual se ha publicado la obra del Amauta. Este, aunque puede parecer un debate menos político tiene también implicaciones necesarias sobre la lectura de los textos mariáteguianos. Pero también

responden a la necesidad de una edición crítica de los textos de JCM que hasta el momento ha permanecido ausente.⁸

El trabajo que realizaron Ricardo Melgar Bao y Francisco Amezcua Pérez, *Escritos de José Carlos Mariátegui, 1928* (2008), corresponde a una necesidad más amplia de pensar como se ha formulado la obra de los autores clásicos. Me parece que este gesto lo podemos ver en autores tan diversos como lo son Max Weber y el mismo Karl Marx, autores que en estricto sentido no pudieron ofrecer algo que pudiera llamarse como su obra total, acabada, cerrada, establecida como un todo unitario, sino que la mayoría de las veces, o todas la veces, lo que se toma como su obra total son ediciones que conformaron sus editores ya sea a partir de ciertos índices que estaban trabajando o de simples esbozos de lo que un autor tenía en mente.⁹ La importancia de la obra de cualquier autor más que en su redondeo, su acabamiento, en sus afirmaciones concluyentes esta está en el horizonte que abre para un determinado tema (Hubmann, Gerald, 2011, p. 90).

8 En este sentido se pueden ubicar el trabajo realizado por el filósofo peruano Octavio Obando Morán (1999) que llamaba la atención sobre atender un criterio cronológico de los textos del Amauta, y que ha desembocado en una compilación de las obras completas recuperada en el portal del archivo chile, la cual lamentablemente al momento no hemos podido fechar. Esta compilación ha reordenado los textos cronológicamente y ha quitado de las obras completas los textos sobre JCM que albergaba la colección popular de la editorial Amauta, además de que excluye de manera determinante los llamados textos de juventud que se publicaron en 8 tomos por la misma editorial entre 1994 y 1998. Tenemos también la compilación realizada en Venezuela por la editorial El perro y la rana, que incluye 5 tomos a los cuales añade notas complementarias que aclaran algunos puntos necesarios sobre personajes, obras y contextos que hoy se escapan a lectores que hagan un primer acercamiento a los textos mariateguianos, pero además añade en cada volumen textos de otras obras de JCM que pudieran complementar de una mayor manera el tema tratado. En este sentido también podemos encontrar la reedición del libro *Defensa del marxismo* (2015) que realizó en Valparaíso, Chile, un equipo comandado por Osvaldo Fernández. Este es el trabajo que más se acerca a una edición crítica de un texto mariateguiano pues las notas aclaran las diferencias en las diversas publicaciones que tuvo el texto desde su primera publicación en la revista Amauta.

9 En el caso de JCM esto ha dado paso no solo a la publicación de las llamadas *Obras completas* o el *Mariátegui total*, sino incluso a inspirado la compilación de *Invitación a la vida heroica*, que realizaron Alberto Flores Galindo y Ricardo Portocarrero inspirados en el esbozo de obras que JCM tenía en mente y aparecía una con dicho título. O el extenso trabajo de indagación sobre el destino del mítico octavo ensayo y su posible contenido que realizó Octavio Obando (2009).

Esta misma consideración me parece podemos desprender del trabajo de Melgar Bao y Amezcua, en donde el atribuirle a los textos del Amauta la cualidad de obra inacabada no implica la clausura de futuros despliegues, sino el paso necesario para pensar con JCM, más que completando lo que quedó esbozado profundizando en lo ya reflexionado. La compilación tiene también una peculiaridad interesante pues arriesga en presentar unas cuantas notas fechadas en ese año, tanto en la revista *Amauta* como en el periódico *Labor*, como textos de JCM aunque estos no tienen su firma pero conservan, según la apreciación de los antologistas, el estilo y el espíritu de JCM.

Como podemos ver este en este breve recorrido por las antologías publicadas en México sobre la obra de JCM, estamos ante un autor que en su calidad de clásico incompleto sigue abriendo panoramas de interpretación y de reflexión que pueden ayudarnos a pensar los problemas tanto del país como de la región latinoamericana. Sin duda, nuevos trabajos que se han realizado en otras latitudes están permitiendo nuevas aproximaciones al legado mariáteguiano pensándolo en la órbita de los estudios sobre la colonialidad, los estudios culturales, los problemas de lo nacional-popular o el tema siempre cuestionable, del cosmopolitismo, pero sin duda ahí radica el valor de una obra viva, que interpela, nos interpela en la actualidad. Abra que esperar quizá alguna nueva formulación que se pueda realizar desde estas tierras.

REFERENCIAS

Antología de José Carlos Mariátegui (1966). Selección y prólogo de Benjamín Carrión. México: SEP.

José Carlos Mariátegui y la revolución. (1974). México: PRI.

Aguirre, Gonzalo. (1973 [2003]). *Aportación de Vicente Lombardo Toledano al indigenismo mexicano*. México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.

Bassols, Narciso (1985). *Marx y Mariátegui*. México: El Caballito.

- Bazán, Armando (1987). *Mariátegui y su tiempo*. Lima: Amauta.
- Carrión, Benjamín (1976). *José Carlos Mariátegui. El precursor, el anticipador, el suscitador*. México: SEP.
- Casetta, Giovanni (1982). “La revolución mexicana en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. *Historias*, 2.
- Falcón, Jorge (1980). *Mariátegui, la revolución mexicana y el estado antiimperialista*. Lima: Amauta.
- Gómez, Manuel (comp.) (1980). *La revolución mexicana ante el pensamiento de José Carlos Mariátegui*. Tabasco: Gobierno del estado de Tabasco.
- Hubmann, Gerald (2011). “Clásicos incompletos. Constelaciones filológicas-editoriales en Marx y otros clásicos de las ciencias sociales”. En Marcelo Musto (coord.). *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*. México: Siglo XXI.
- José Carlos Mariátegui* (1937). Notas de Manuel Moreno Sánchez. México: Ediciones de la Universidad Nacional.
- Jiménez, Rubén (1978). “Mariátegui: Teoría y práctica del marxismo en América Latina”. *Cuadernos políticos*, 17.
- Mariátegui, Javier (2012). *José Carlos Mariátegui: formación, contexto e influencia de un pensamiento*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Mariátegui, José (1979). *Obra política*. Prólogo, selección y notas de Ricardo Jiménez Ricárdez. México: ERA.
- Mariátegui, José (1989). *Invitación a la vida heroica. Antología*. Selección y presentación de Alberto Galindo y Ricardo Portocarrero. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Mariátegui, José (1991). *Textos básicos*. Selección, prólogo y notas introductorias de Aníbal Quijano. México: FCE.
- Mariátegui, José (2015). *Defensa del marxismo. Edición comentada*. Valparaíso, Chile: Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso.
- Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (1978). Selección y prólogo de José Aricó. México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Melgar Bao, Ricardo (1982). “La Revolución Mexicana en el movimiento popular de la región andina”. *Boletín de Antropología Americana*, 6.
- Melgar Bao, Ricardo; Amezcua Pérez, Francisco (eds.) (2008). *Escritos de José Carlos Mariátegui, 1928*. México: Ediciones Taller Abierto.
- Obando, Octavio (1999). *Ordenamiento cronológico de las Obras Completas Populares de J. C Mariátegui*. Lima: Ediciones Espigón.
- Obando, Octavio (2009). *José Carlos Mariátegui La Chira. La revolución socialista en el*

Perú: *reconstruyendo el libro perdido*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

Paoli, Francisco (1980). "Mariátegui, interprete de la revolución mexicana". *Buelna*, México: Universidad Autónoma de Sinaloa.

Paris, Robert; Kossok, Manfred; Melis, Antonio; Semionov, S.; Shulgovski, A. (1973). *El*

marxismo latinoamericano de Mariátegui. Argentina: Crisis.

Quijano, Aníbal (1981). *Introducción a Mariátegui*. México: ERA.

Villegas, Abelardo (1972). *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*. México: Siglo XXI.

Subalternidad y proyecto nacional-popular

El ejercicio del **pensar**
Número **5** · Octubre-noviembre 2020

Mariátegui y la narrativa testimonial

Reinscribir al subalterno en una contrahegemonía

Víctor Ramos*

La materialización del pensamiento teórico-literario de José Carlos Mariátegui respecto a la “literatura indígena” no podrá ser presenciada por él mismo, sino recién en las décadas posteriores a su deceso, específicamente cuando la narrativa testimonial surja durante la segunda mitad del siglo XX, periodo de convulsa agitación social en el cual también se abrirá el derrotero político de algunos grupos subalternos latinoamericanos (y también del Sur global). Antes de detenernos en dicha objetivación, realizaremos un *close reading* de su propuesta teórico-literaria incluida en una de las secciones del último apartado de su famoso libro *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, publicado originalmente en 1928. Esta re-lectura nos demostrará la importancia de retomar el potencial político del subalterno, el cual no estaría alejado del proyecto emancipador que visualizaba Mariátegui para el Perú y que, como veremos, aún tendrá resonancias en la segunda mitad del siglo pasado. Antes de continuar, debo señalar que mi lectura no plantea abordar la

* Universidad Nacional Federico Villarreal.

cuestión subalterna desde marcos interpretativos posestructuralistas que solo delimitan el problema al orden discursivo, en un incesante flujo enunciativo del subalterno que, incluso, solo sería interpretable si es que se piensa en una situación política fuera de presupuestos de los “estado-nación” (léase lectura “poshegemónica”). Todo lo contrario: mi propuesta parte desde una arista más cercana a la lectura de Gramsci, quien planteaba disputar la hegemonía política a partir de la unificación de los grupos subalternos en una suerte de contrahegemonía, la cual busca alcanzar un poder político para desplazar a la anterior conceptualización estatal, para incluir lo popular en su teorización de “lo nacional”. Volveremos más adelante a esto, para ilustrarlo mejor con la conjugación de la narrativa testimonial.

Para empezar, debemos reordenar la lectura con la cual cierto sector de la crítica ha condenado automáticamente a Mariátegui por su desinterés respecto a los grupos étnicos no-indígenas. Si bien es cierto que el pensador moqueguano refleja en algunos pasajes su indiferencia sobre la capacidad política que el afrodescendiente o el chino es capaz de movilizar, su lectura teórico-literaria profundiza mejor dicho “desinterés”, puesto que lo que buscaba no era una interpretación meramente reivindicativa del factor cultural-identitario, sino de identificar al grupo subalterno que tenga una agencialidad política unificadora que le permita disputar la hegemonía a la oligarquía. Esto lo podremos notar cuando Mariátegui trae a colación que países orientales como China, Turquía o Japón demostraron haber accedido a la civilización moderna, tras una época de “largo colapso”, por medio de una propia traducción de las experiencias “de los pueblos de Occidente” (2007, pp. 291-292). Este fragmento rectifica mejor su comprensión de otros grupos subalternos, siempre y cuando estos realicen un proceso de traducción del legado moderno a partir de sus propios códigos nacionales.

Antes de continuar con la reflexión de lo subalterno, volvamos a la conceptualización de Mariátegui sobre la literatura peruana. Para él, el factor crucial de la lengua será algo determinante para entender aquella. De este modo, recordará que la “literatura nacional es en el Perú, como la nacionalidad misma, de irrenunciable filiación española” (2007, p.

196). Reparemos, entonces, en que señala que no “es” española, sino que parte de su origen genotípico radica en la lengua española. Es decir, no lo encierra en un solo estatuto. Y continúa Mariátegui (2007):

Es una literatura escrita, pensada y sentida en español, aunque en los tonos, y aun en la sintaxis y prosodia del idioma, la influencia indígena sea en algunos casos más o menos palmaria e intensa. La civilización autóctona no llegó a la escritura y, por ende, no llegó propia y estrictamente a la literatura (p. 196)

Aquí, el pensador peruano se muestra defensor de lo letrado, de modo que niega la posibilidad de desarrollo de una literatura autóctona; sin embargo, en la oración siguiente lo rectifica: “(...) o más bien, ésta se detuvo en la etapa de los aedas, de las leyendas y de las representaciones coreográfico teatrales” (p. 196). Como vemos, no se trata de que no existió la literatura autóctona en el Perú, sino de que hubo un deteni-miento, puesto que para el Amauta, la oralidad no es considerada un elemento indispensable para forjar una literatura en términos modernos. Para comprender mejor esta diferenciación y no caer en lecturas condenatorias, debemos leer a Mariátegui a partir de la concepción moderna con la cual elabora su propuesta. Puesto que su división implícita de la producción literaria peruana remarcaría un progreso de la escrita en español, mientras que la producida en quechua estaría en retroceso, surge la necesidad de preguntarse sobre cómo logra solucionar aquel impase. Esta aporía se resolverá páginas más adelante, cuando el Amauta señale los límites de la literatura indigenista frente a lo que surgiría posteriormente: una literatura indígena. Aquí, Mariátegui (2007) realiza un recorte teórico importante con el propósito de señalar que no siempre los indios ocuparán una posición subalterna:

La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá en su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla (p. 283)

Este fragmento, si bien es cierto que pone en tensión la distancia entre la literatura indigenista y la indígena, también puede reinterpretarse a la luz de la subjetivación política del subalterno a partir de esta última, la cual incluso nos permite ampliar la lectura mariáteguista (en un sentido de que no solo acoja la reivindicación del sector indígena, sino que podría extrapolarse hacia los demás sectores marginados que no tienen voz) y relacionarla así con la narración testimonial. En ese sentido, concebimos que el surgimiento de la “literatura indígena” (vista a partir de Mariátegui, es decir, desde una óptica moderna) recién aparecerá décadas después, cuando aparezca en el circuito editorial latinoamericano la narrativa testimonial. Esta no estará alejada de los presupuestos mariáteguistas, pues si bien es producida a partir de la oralidad, esta queda, sin embargo, materializada en un soporte letrado-moderno, como es el libro. Así, esta narrativa permite que los indígenas no-letrados sean capaces de producir literatura a partir de la transcripción oral, sin caer en una resolución que eluda la modernidad como premisa básica para la emancipación. De ahí que esta “escritura” desde el espacio andino podría leerse como un proyecto contrahegemónico, el cual buscaría articular la agencia subalterna con la cultura letrada con miras a lograr la emancipación andina. Esta propuesta no es nada azarosa, pues lo que Mariátegui buscaba no era solo reivindicar culturalmente al indio, sino de entroncarlo con un proyecto político, donde el último paso sería movilizar a las masas campesinas. En ese sentido, Mariátegui opta por una reflexión que buscaba construir un proyecto hegemónico desde abajo, en cuyo motor se encontraba el indio. Y mencionamos esto último, puesto que su concepto de nación, que permea la cuestión literaria peruana, se encuentra entrampado también en la conceptualización del castellano en el territorio americano, lo cual nos remite a una nacionalidad inconclusa (Mariátegui, José Carlos, 2007). Remarco este último detalle, pues de esta forma se visibiliza su distanciamiento respecto a la aplicación mecánica de un aparato teórico propio de la modernidad (como es el marxismo) en el contexto peruano. Aquí el pensador peruano, en tanto dialéctico, reconoce también la operación dual determinante entre quechua-español necesaria para gestar una literatura “nacional”. En ese sentido esta ya no sería una de rasgos criollos

ni liberales, sino que sería una propuesta contrahegemónica propulsada por los grupos subalternos.

Respecto al surgimiento del testimonio en el campo cultural latinoamericano, debemos señalar que aquel tiene una carga política que no puede ser pasada por alto, pues uno de los propósitos del testimonio tenía (y tiene aún) que ver con que “problematizaba la relación entre literatura y el Estado”, a partir de lo que quedaba “fuera del campo literario” (Beverley, John, 2010, p. 15). Esta propiedad constitutiva del testimonio le permite convertirse en un producto literario con alta incidencia política, pues activa la agencialidad de los grupos subalternos a partir de su propia narración de los hechos presenciados. Esto último lo remarca mejor Beverley (2010), para quien lo indígena-subalterno no se encuentra

como algo narrado (...), sino como *narrador*. Narrador con su propio proyecto y poder de gestión -agency- hegemónicos, porque no es su deseo simplemente narrar su subalternidad. Quiere invertir -violentamente si es necesario y/o posible- los términos y las relaciones sociales que definen esa subalternidad (pp. 36-37).

En este sentido, concebimos que la idea anterior no solo se limita a darle voz al subalterno como único fin teórico, sino que en ella el crítico John Beverley está también reflexionando en los modos de intervención política por parte de aquel, puesto que su inclusión va a reformular los patrones conceptuales de entender lo nacional en y desde América Latina. En ese sentido, la narración testimonial prosigue el camino abierto por Mariátegui, cuando pensaba en el surgimiento de la literatura indígena, puesto que ahora el indígena puede “escribir”, desde la oralidad y su experiencia, la nación moderna peruana y, por extensión, latinoamericana. Es decir, que mediante el testimonio el subalterno no solo tiene agencia, sino que también busca invertir el orden subalternizante desde el cual se ha venido construyendo la nación poscolonial. Dicha agencialidad y activismo político del subalterno podemos encontrarlos claramente en uno de los pasajes del testimonio de Saturnino Huillca (1974)¹, sindica-

¹ Este testimonio fue recogido por el sociólogo Hugo Neyra en el libro *Huillca: habla un campesino*.

lista campesino cuzqueño, donde narra la violencia física que recibe por parte del aparato policial estatal en la década de los 60 en el Perú:

En esa oportunidad me castigaron y me quisieron colgar de las testes con una cadena, lo cual no pudieron hacer. Fue cuando me colgaron de los pies. Todo esto me hacían para que escarmentara. No pude ni gritar. A tanta insistencia de ellos con las preguntas que me hacían, no obtuvieron ninguna respuesta de mi parte. Al ver que yo no declaraba nada me dieron libertad. Me tuvieron que soltar. (pp. 20-21)

Huillca, en su narración, no se muestra como un sujeto pasivo, sino como alguien que sabe que permanecer en silencio le permitirá no solo negociar su liberación frente a sus superiores, sino también mostrar una ética política ante las luchas que atravesaban los campesinos en busca de su liberación de la explotación gamonal y terrateniente en el Perú de esa década. Posteriormente, Huillca (1974) consigue su libertad, la cual permitirá que los campesinos despojen sus miedos y dudas que guardaban dentro de sí, puesto que verán con otros lentes las formas de hacer política por parte del sindicalista, además de tomarlo como referente a seguir:

Así, cuando ellos vieron que en la cárcel no me comieron, ni pudieron matarme ni doblegarme, que aunque me botaron supe quedarme siempre en estos lares, con todo esto, se dieron cuenta de la realidad y dijeron, este hombre está en buen camino, está haciendo bien, y recién pudieron dar crédito a mi lucha. (...) Está bien la acción de Huillca, comentaban, y recién se daban cuenta perfectamente y tendían a organizarse. Y también desde luego recurren ante mí para hacerme algunas consultas (...) (p. 38)

La narrativa testimonial evocada por Huillca no cae en una demanda victimaria frente a los abusos recibidos corporalmente, sino que utiliza ese dolor que recae sobre él para activar en los campesinos integrantes de su comunidad una subjetivación política frente al escepticismo que rondaba entre ellos. En ese sentido, el lugar que ocupa Huillca como narrador subalterno no recae en una simple tarea enunciativa, sino que

también él puede ser considerado como un “‘intelectual orgánico’ (para recordar el concepto de Gramsci) del grupo, comunidad o clase subalterna, que habla a (o en contra de) la hegemonía a través de esta metonimia, en su nombre y su lugar.” (Beverley, John, 2010, p. 54). Sin embargo, para verlo de ese modo implica una operación teórica en la que no se piense al indígena desde la “ciudad letrada” sino a la inversa: como un modo de apropiación pragmática de parte de la cultura oral sobre “un elemento de la cultura letrada para sus propios fines, que no son los mismos de esa cultura letrada”. (Beverley, John, 2010, p. 30) De esta manera, la subalternidad podría gestarse políticamente a partir de su apropiación de lo letrado, ya no solo como alguien que simplemente negocia con la cultura letrada, sino con capacidad de creación y, en un futuro, consolidación de una contrahegemonía ante aquella.

Como podemos notar, la materialización de la literatura indígena, tal como lo pensaba Mariátegui, se pudo constatar recién décadas después de su partida, cuando el subalterno irrumpió en el campo literario a partir de la producción testimonial latinoamericana. Pese a que su dimensión oral se pierde al acceder al campo de lo letrado, la narración testimonial del subalterno aún guarda componentes político-populares que reinvierten las interpretaciones europeas de la política moderna en la región. En ese sentido, su ingreso en la cultura letrada, a través del soporte libro-mercancía, no le resta su potencial político. Por el contrario, mediante esta estrategia ahora busca disputarle la hegemonía a la burguesía a partir de la redefinición de “lo nacional” (peruano y latinoamericano), pero ahora entendido desde una óptica más cercana al sentir de los sectores populares invisibilizados. La actualidad del subalterno, para la política latinoamericana, radica en que este pueda consolidar un proyecto nacional-popular contrahegemónico a los gobiernos de derechas que progresivamente han llegado al poder en estos últimos años.

REFERENCIAS

Beverley, John (2010). *La irrupción del sub-alterno*. La Paz: University of Pittsburgh/Plural Editores.

Mariátegui, José Carlos (2007). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Neyra, Hugo (1974). *Huillca: habla un campesino*. Lima: Ediciones Peisa.

Mariátegui

Política e intelectualidad frente al problema de lo nacional-popular

Mauricio Sandoval Cordero*

La centralidad del Amauta¹

La historia de la producción teórica de los marxismos desde América Latina y el Caribe está constituida por la figura pionera del peruano José Carlos Mariátegui², quien hoy se ha convertido en un referente clásico

* Integrantes del GT “Herencias y perspectivas del marxismo”. Investigador y docente de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Académica Costa Rica (FLACSO Costa Rica), en temas como el análisis sociopolítico, la violencia y la organización política de las izquierdas en América Latina. Especialista en áreas como la teoría política, la epistemología y la estructuración e historia del saber en la región.

¹ Amauta es un término quechua que significa sabio o maestro, y que ha sido utilizado para nombrar también a José Carlos Mariátegui.

² Una biografía que recomendamos sobre Mariátegui es la realizada por Servais Thissen: *Mariátegui: la aventura del hombre nuevo* (2017), mientras que la más reciente edición de sus obras completas es la de los dos tomos de *Mariátegui total. Edición Conmemorativa del Centenario de José Carlos Mariátegui* (1994).

prácticamente indiscutible dentro de dichas tradiciones teórico-políticas (Giller, Diego 2018).

Esto porque sin duda Mariátegui fue de las y los primeros intelectuales-militantes que condensaron lo mejor de los marxismos de nuestra región: su actitud crítica de lo existente, la capacidad productiva y creativa de su pensamiento, la ruptura con el eurocentrismo y la colonialidad del saber, la conexión de su producción teórica con las luchas políticas de los sectores y movimientos populares -especialmente con los pueblos indígenas de la subregión andina-, su preocupación por el problema de la organización y la estrategia política, la promoción de proyectos y horizontes de transformación socialista, y por supuesto, el énfasis que su práctica política y teórica puso en la singularidad y diversidad de cada espacio nacional del continente sin abandonar la perspectiva regional y global.

En síntesis, si Louis Althusser dijo que Karl Marx descubrió el “continente historia”, nosotros podemos decir que José Carlos Mariátegui descubrió el “continente de lo latinoamericano y caribeño”. En otras palabras, ambas figuras nos plantean una forma de lectura teórica novedosa: si para Althusser, Marx descubrió la lectura histórica de la multiplicidad de temporalidades y la (a)sincronía de modos de producción dentro de las formaciones económico-sociales, inaugurando así un nuevo espacio teórico en clave materialista y despojado de operaciones teleológicas (Ortega, Jaime, 2019); para nosotros, Mariátegui descubrió la lectura situada de la relación entre los problemas políticos concretos de la diversidad de nuestra región y la producción teórica de los marxismos de una manera fructífera y creativa, dando paso a que podamos plantear que existe un ejercicio marxista del pensar propio de y desde América Latina y el Caribe.

Lo anterior por supuesto no es novedad, pero tampoco es algo que existió siempre. El descubrimiento y ubicación de la centralidad de la figura de Mariátegui como punto inicial de condensación de los marxismos regionales, fue un ejercicio realizado por una serie de intelectuales-militantes que se situaron entre la conjunción de dichas tradiciones junto al

problema de lo nacional-popular. Estamos hablando de José Aricó, Óscar Terán, René Zavaleta, Carlos Pereyra, Álvaro García Linera, entre otros (Starckenbaum, Marcelo, 2018).

Esta constelación de intelectuales se caracterizaron por ser parte de la generación que vivió el exilio latinoamericano de los años 70's y 80's en México, y que en el ejercicio de pensarse en su exilio -o de convivir con el mismo- y pensar la reconstrucción de los marxismos en nuestra región, realizaron una lectura de Mariátegui posicionando su potencial teórico desde la configuración del problema de la nación³. De este modo, el Amauta superó el olvido teórico al que había sido condenado tras su muerte en 1930, reactualizándose como figura central de estas tradiciones, llegando así hasta el presente (Giller, Diego, 2018).

Sin embargo, esta centralidad también ha sido recientemente cuestionada por la historiografía de los marxismos latinoamericanos y caribeños, ya que algunos investigadores e investigadoras como Acha y D'Antonio (2010) consideran que dicha centralidad es más “imaginaria” que “real”, debido a que la producción teórica de Mariátegui sería adecuada para el contexto andino y otros similares, pero no para otras subregiones latinoamericanas como la del Cono Sur o la de Centroamérica y el Caribe. Cuestionando así la capacidad de la figura del peruano para dar cuenta de la región en su conjunto.

Para nosotros este tipo de planteamientos⁴ resultan problemáticos, ya que al desplazar la figura de Mariátegui de la centralidad de las herencias y trayectorias de los marxismos de nuestra región, se realiza también el desplazamiento de la relevancia de la condensación de lo mejor

³ Para profundizar el tema recomendamos ver el estudio preliminar “Encender a Mariátegui, la recuperación de su obra en los años ochenta latinoamericanos” de Diego Giller, para el libro del que también es compilador: *7 ensayos sobre socialismo y nación (incursiones mariáteguianas)* (2018).

⁴ Por otra parte, también encontramos problemática la lectura que señala el cosmopolitismo de Mariátegui como eje condensador de su obra (Bergel, Martín, 2020), ya que al desmarcarse de las interpretaciones ligadas a las tradiciones de lo nacional-popular, se realiza un desplazamiento del carácter original y creativo del Amauta, el cual consiste en la labor de situar el potencial transformador de su particularidad sociopolítica y territorial, ligándolo con las escalas de lo regional y lo global.

de estas tradiciones: una producción teórica original y creativa que tenga capacidad de intervención política desde las coyunturas concretas de cada formación económico-social de carácter nacional, con perspectiva regional y situada en la reproducción del capitalismo global.

Hoy tenemos el mismo reto de la generación que en los 70's y 80's le dio centralidad al Amauta: necesitamos reactivar políticamente los marxismos, reactualizándolos desde nuestros contextos, pero esta vez al siglo XXI (Sandoval, Mauricio, 2020a). Es por esto que nos interesa señalar dos aportes mariáteguianos que son fundamentales para esta tarea de reactivación y reactualización, aportes que son posibles a partir de la continuidad de la centralidad del Amauta. Estos son: primero, la producción de una teoría política inmanente y realista con perspectiva organizativa y estratégica, y segundo, el potencial de transformación de la sensibilidad política y estética a través de la creación de espacios de confluencia común de las redes y conexiones intelectuales transnacionales.

■ Mariátegui: organización y estrategia política

La teoría política de la organización y la estrategia es un tema de primer orden en los debates de los marxismos, las izquierdas y el campo popular en nuestra región y el mundo, ya que es primordial preguntarse por una forma organizativa actual que supere los modelos de organización del siglo XX y que retome el análisis y accionar político con orientación táctica y estratégica, cuestión que se olvidó cuando se esfumó el horizonte de transformación global, al darse la caída de los socialismos realmente existentes y la derrota global de las izquierdas al finalizar el siglo XX (Sandoval, Mauricio, 2020b).

En ese sentido, los aportes de Mariátegui pueden funcionar como punto de partida para desarrollar la labor en cuestión, ya que fue un tema que dicho autor desarrolló especialmente durante la última década de su vida (década de los años 20's); al calor de las luchas y discusiones del comunismo internacional y sus implicaciones regionales, en las cuales el Amauta siempre abogó de manera contundente por una forma

organizativa y estratégica aclimatada al contexto peruano, y enraizada en las herencias históricas y las trayectorias de lucha y organización del campo popular de las naciones andinas⁵, cuestiones que se materializaron en sus participaciones en la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) y en el Partido Socialista Peruano (PSP).

Por lo que la clave no se trata necesariamente en repetir o aplicar las fórmulas organizativas mariáteguianas, sino de volver a realizar el ejercicio de pensar lo actual y lo propio para el contexto respectivo. Para esto necesitamos retomar el análisis de Mariátegui sobre el abigarramiento de las formaciones económico-sociales de nuestra región, es decir, la confluencia de distintos modos de producción en una sola formación, lo cual demarca la heterogeneidad y diversidad estructural de cada país del continente pero también de sus campos populares⁶ (Mariátegui, José Carlos, 1928a y 1928b).

La apuesta de Mariátegui respecto a dicho diagnóstico es la de crear un frente de convergencia política común de los diversos movimientos y organizaciones del campo popular: sindicatos de obreros industriales y trabajadores agrícolas, movimientos campesinos, organizaciones juveniles, organizaciones de mujeres y movimientos feministas, movimientos de pueblos indígenas y negros, sectores de poblaciones migrantes, así como de movimientos artísticos e intelectuales (Mariátegui, José Carlos, 1929b).

Este espacio de confluencia permitiría romper las barreras que separan y dividen al campo popular, resguardando la personalidad y autonomía de cada sector pero facilitando la articulación interna del campo por

⁵ Para profundizar en la noción de lo enraizado recomendamos ver los trabajos de Miguel Mazzeo: *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el socialismo de nuestra América* (2008) y *El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de socialismo práctico* (2013).

⁶ Esta idea mariáteguiana fue desarrollada posteriormente por el boliviano René Zavaleta Mercado, de quien recomendamos ver su obra completa (2011-2015). Así como las lecturas actuales de su obra expuestas en los libros *René Zavaleta Mercado. Pensamiento crítico y marxismo abigarrado* (2016) y *Reinventar a los clásicos. Las aventuras de René Zavaleta Mercado en los marxismos latinoamericanos* (2018) ambos compilados y editados por Diego Giller y Hernán Ouviaña.

medio de la solidaridad y la cooperación política. Lo importante es que estos sectores y movimientos en lugar de entrar en batallas sectarias entre tendencias internas, logren integrarse en lógicas de construcción común al identificar los problemas concretos a los que se deben enfrentar y también al identificar a los adversarios y enemigos comunes (Mariátegui, José Carlos, 1924).

Aunado a lo anterior, el arte estratégico es también un tema que Mariátegui desarrolla en sus intervenciones teórico-políticas. Por lo que no sólo se enfrentó al problema de cómo organizarse sino también al de cómo actuar y orientar la práctica política. Podemos decir en pocas palabras que para el peruano, la acción política transformadora debe dirigirse en un sentido revolucionario que responda continuamente a las condiciones concretas de producción política local mediante una dirección y un programa político original de confluencia y vocación estatal, que a lo interno conecte al campo popular en su conjunto y que a lo externo conecte lo nacional, lo regional y lo global, en un horizonte de transformación socialista (Mariátegui, José Carlos, 1929a).

Es de este modo que el aporte del Amauta podemos ubicarlo claramente en las herencias de las tradiciones de lo nacional-popular en nuestra región⁷, ya que sus preocupaciones no corresponden a análisis abstractos sobre cuál es el “verdadero” carácter nacional, revolucionario o socialista de las acciones políticas, sino a que la propia práctica política es la que brinda dicho carácter, en otras palabras, es la constante construcción política la que permite constituir la radicalidad en determinado contexto: es decir, la capacidad de enraizarse en las luchas históricas del campo popular, de impulsar la solidaridad y promover la amplitud de los movimientos y fuerzas políticas de izquierdas, así como la proyección de los horizontes de transformación del capitalismo global y su carácter

7 Esta interpretación es deudora de la obra de José Aricó sobre la que recomendamos los textos en los que trata específicamente la figura de Mariátegui (1978) y (1985). Sobre las lecturas actuales de la obra de Aricó recomendamos los libros *Un nuevo marxismo para América Latina: José Aricó: traductor, editor, intelectual* (2015) de Martín Cortés y *Nada por perdido: Política en José María Aricó. Un ensayo de lectura* (2017) de Guillermo Ricca.

colonialista, teniendo en cuenta la singularidad regional (Starcenbaum, Marcelo, 2019).

Redes y conexiones intelectuales del Amauta

El segundo aporte a tratar es el de la importancia de la sensibilidad política y estética desarrollada por Mariátegui a través de sus redes y conexiones intelectuales, enfocadas fundamentalmente en sus proyectos editoriales, las cuales conforman un internacionalismo concreto y fuertemente influyente a lo largo de nuestra región.

Como bien sabemos, Mariátegui desarrolló al menos cinco proyectos editoriales durante su vida: *Nuestra Época* (1918), *La Razón* (1919), *Claridad* (1923-1924), *Amauta* (1926-1930) y *Labor* (1928-1929), estos proyectos -especialmente los dos últimos- funcionan como archivo histórico de su práctica político-cultural, los cuales permiten rastrear las redes y conexiones intelectuales que se tejieron como parte de las luchas del campo popular a nivel peruano y regional (Pakkasvirta, Jurista, 2005 y Beigel, Martín, 2006).

Este archivo que incluye materiales de las vanguardias artísticas y culturales de toda América Latina y el Caribe, en registros plásticos y literarios, muestra cómo Mariátegui se dedicó a expresar la diversidad contradictoria de nuestra región, entendiendo lo estético como un campo de batalla en el que la intelectualidad interesada en lo político-sensible debe intervenir para disputar lo popular de los sentidos comunes en una dirección de transformación. Es decir, la práctica editorial del Amauta fue utilizada como una herramienta de lucha que expresaba su compromiso y sus deseos políticos (Adams, Beverly y Majluf, Natalia, 2019).

Sobre esto resulta necesario resaltar la forma en que estas redes y conexiones son parte de la materialización de la articulación externa que conforma la propuesta política de Mariátegui, ya que tuvieron un efectivo carácter transnacional de intercambio y de flujos de personas y materiales entre el Perú, Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia,

Costa Rica, Cuba, Ecuador, El Salvador, México, Nicaragua, Puerto Rico, República Dominicana, Uruguay, Venezuela, Alemania, España, Francia, Italia, y Estados Unidos, entre otros⁸.

Es decir, estos flujos continuos de intercambios conformaron un espacio de experiencias que fungió como sostén material de su proyecto político, sobre todo teniendo en cuenta que su proyección internacional dentro de los espacios oficiales de las izquierdas comunistas globales se vió fuertemente limitada y constantemente puesta en cuestión como si fuese algo exótico o ajeno a dichos espacios. Es así, que entonces las reflexiones de Mariátegui sobre lo político-sensible y el lugar de los mitos como núcleos de energía política y de sentidos alternativos y críticos de la racionalidad occidental (Pacheco, Victor Hugo, 2019)⁹, toman un lugar preponderante en su obra y su accionar, ya que le permitieron situar los diversos proyectos políticos-culturales de la región en campos de confluencias comunes.

Nuevamente resulta pertinente que ubiquemos estos aportes dentro de la tradición de lo nacional-popular de América Latina y el Caribe, ya que estas prácticas político-culturales muestran la relevancia de la estética y la sensibilidad política como medio de conexión con las sensibilidades populares, cuestión que ha sido un reto histórico al que se enfrentan estas tradiciones. Y que en este caso son prácticas que se juegan a través de la batalla ideológica para construir el socialismo en clave nacional -lo que para Mariátegui es en clave andina- y con perspectiva regional y global.

De modo que en esta órbita, la relación entre las esferas de la política y del arte, y sobre todo entre las figuras de intelectuales y pueblos, dejan de ser relaciones dicotómicas para convertirse en ámbitos

⁸ Para profundizar en estos intercambios recomendamos ver los libros de Pakkasvirta (2005), Beigel (2006) y, Adams y Majluf (2019), citados a lo largo del apartado.

⁹ En esta dirección recomendamos el libro *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui* (2018) de Segundo Montoya, quien trabaja algunas de las principales lecturas de la obra de Mariátegui en el Perú y el resto de la región, especialmente en las coordenadas de los debates de la modernidad/colonialidad.

interrelacionados, propios de la clave plebeya, herética y mestiza que caracteriza a América Latina y el Caribe, la cual dota de diversos colores a nuestra región y que en distintos momentos la han posicionado como el lugar de la política de transformación más avanzada y con mayor potencial revolucionario a nivel global.

REFERENCIAS

- Acha, Omar y D'Antonio, Debora (2010). "Cartografía y perspectivas del "marxismo latinoamericano"", *A Contracorriente: Revista de Historia Social y Literatura de América Latina*, no.2, vol.7, pp. 210-256.
- Adams, Beverly y Majluf, Natalia (2019). Redes de Vanguardia: Introducción. En *Redes de Vanguardia: Amauta y América Latina, 1926-1930*. Lima: Asociación Museo de Arte de Lima; Austin: Blanton Museum of Art.
- Aricó, José (1978). Introducción. En: Aricó, José (comp.). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Siglo XXI.
- Aricó, José (1985). Mariátegui: el descubrimiento de la realidad. En: Giller, Diego (2018). *7 ensayos sobre socialismo y nación (incursiones mariateguianas)*. Buenos Aires: Caterva.
- Beigel, Fernanda (2006). *La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina*. Buenos Aires: Biblos.
- Bergel, Martín (2020). José Carlos Mariátegui: un socialismo cosmopolita. En: Mariátegui, José Carlos. *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cortés, Martín (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina: José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Giller, Diego y Ouviaña, Hernán (comps.) (2016). *René Zavaleta Mercado. Pensamiento crítico y marxismo abigarrado*. Buenos Aires: Quimantú.
- Giller, Diego y Ouviaña, Hernán (eds.) (2018). *Reinventar a los clásicos. Las aventuras de René Zavaleta Mercado en los marxismos latinoamericanos*. Leiden: Almenara.
- Giller, Diego (2018). *7 ensayos sobre socialismo y nación (incursiones mariateguianas)*. Buenos Aires: Caterva.
- Mariátegui, José Carlos (1924). El 1° de Mayo y el Frente Único. En: Mariátegui, J. (1970). *El proletariado y su organización*. México: Grijalbo/Colección 70.

- Mariátegui, José Carlos (1928a). Esquema de la evolución económica. En *La tarea americana*. Buenos Aires: Prometeo/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Mariátegui, José Carlos (1928b). El problema del Indio. Su nuevo planteamiento. En: *La tarea americana*. Buenos Aires: Prometeo/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Mariátegui, José Carlos (1929a). “Carta colectiva” del grupo de Lima. *El proletariado y su organización*. México: Grijalbo/Colección 70.
- Mariátegui, José Carlos (1929b). Manifiesto de la Confederación General de Trabajadores del Perú a la clase trabajadora del país. En *El proletariado y su organización*. México: Grijalbo/Colección 70.
- Mariátegui, José Carlos (1994). *Mariátegui total. Edición Conmemorativa del Centenario de José Carlos Mariátegui*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- Mazzeo, Miguel (2008). *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el socialismo de nuestra América*. Buenos Aires: El Colectivo.
- Mazzeo, Miguel (2013). *El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de socialismo práctico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Montoya, Segundo (2018). *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui*. Lima: Heraldo Editores.
- Ortega, Jaime (2019). *La incorregible imaginación. Itinerarios de Louis Althusser en América Latina y el Caribe*. Santiago: Doble Ciencia.
- Pacheco, Víctor Hugo (2019). Mariátegui en la órbita decolonial. En: Guardia, Sara (ed.) (2019). *1918-2018. Ponencias del simposio internacional 7 Ensayos: 90 años*. Lima: Cátedra José Carlos Mariátegui.
- Pakkasvirta, Jussi (2005). ¿Un continente, una nación?: intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y en el Perú (1919-1930). San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Ricca, Guillermo (2019). *Nada por perdido: Política en José María Aricó. Un ensayo de lectura*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Río Cuarto: Editorial de la Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Sandoval, Mauricio (2020a). “Reactivar a Marx: el marxismo de la organización y la estrategia política”. *El ejercicio del pensar*, no.1, pp. 8-11.
- Sandoval, Mauricio (2020b). *El momento republicano y la urgencia de lo nacional-popular* [online]. Flacso Costa Rica. Disponible en: <https://flacso.or.cr/noticias/>

el-momento-republicano-y-la-urgencia-de-lo-nacional-popular/

Starcenbaum, Marcelo (2019). “Mariátegui contemporáneo”. *Cognita. Revista Política, Gobierno y Sociedad*, no.2, pp. 157-170.

Starcenbaum, Marcelo (ed.) (2018). “Presentación Dossier. Lo nacional popular y el marxismo latinoamericano”. *Religación*.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, no.12, vol.3, pp. 9-14.

Thissen, Servais (2017). *Mariátegui: la aventura del hombre nuevo*. Lima: Horizonte.

Zavaleta, René (2011-2015). *René Zavaleta Mercado: Obra Completa*. La Paz: Plural Editores.

Mariátegui y el *marxismo* *del Tercer Mundo*

Notas sobre una colocación reciente

Marcelo Starcenbaum*

La lectura de Karl Marx desarrollada por Edward Said (1978) puso de relieve dos problemas relativos a la relación entre el marxismo y las sociedades no europeas. El primero de ellos corresponde al lugar ocupado por la experiencia de dichas sociedades en la propia obra de Marx. Bajo la hipótesis de que el pensador alemán no fue una excepción a la distinción ontológica y epistemológica entre Oriente y Occidente, Said afirmaba que la matriz orientalista terminaba imponiéndose en su obra frente a los atisbos de solidaridad con la situación de los pueblos no europeos. El segundo se derivaba naturalmente del primero pero no era presentado de manera explícita por Said. Nos referimos a los itinerarios teóricos y políticos del marxismo en las sociedades no europeas, un problema sobre el cual se detuvieron algunas de las lecturas críticas

* Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Herencias y perspectivas del marxismo. Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

de *Orientalism*. En relación al primero de los problemas se observó que Said deshistorizaba el trabajo de Marx (al-'Azm, Sadik, 1980), ignoraba las complejidades de su pensamiento (Ahmad, Aijaz, 1992) y desconocía la apertura de su obra tardía (Musto, Marcello, 2016). Con respecto al segundo se señaló la ausencia de las lecturas productivas de Marx que durante gran parte del siglo XX habían alimentado tanto la interpretación como la transformación de las sociedades no europeas. Según Michael Sprinker (1993), la falta de simpatía de Said por el comunismo internacional tuvo como efecto el desencuentro de sus análisis con el marxismo en tanto proyecto intelectual y político. Al analizar la relación conflictiva de Said con el marxismo, Stephen Howe (2007) destacó la falta de referencias en su obra a las corrientes marxistas de Palestina y el mundo árabe en general. En un sentido similar, Gilbert Achcar (2013) constató que la falta de diálogo entre Said y los marxistas orientales se debía al hecho de que aquel no tenía en cuenta que la mayor parte de las luchas anticoloniales y antiimperialistas del siglo XX se habían inspirado en la herencia de Marx.

Los vínculos entre el marxismo y las investigaciones orientadas por una perspectiva *post-orientalista* se debilitaron aún más con la consolidación de los estudios poscoloniales. Dejando de lado los matices entre los distintos trabajos y autores que contribuyeron a dicha consolidación, podemos delimitar una serie de esquemas interpretativos marcadamente hostiles a la tradición marxista. Tal como se desprende del texto fundante de Gyan Prakash (1990), en el desarrollo de los estudios poscoloniales se condensaron el repudio a las narrativas maestras, la crítica al relato de la modernización, la deconstrucción del nacionalismo, la resistencia a la homogeneización espacial y el rechazo de la fijación de los sujetos. No resulta llamativo, por tanto, que los primeros años de la década de 1990 hayan sido pródigos en acciones de defensa del marxismo frente a lo que se avizoraba como un ataque proveniente del posestructuralismo y el posmodernismo. Piénsese, por ejemplo, en la intervención de Aijaz Ahmad (1992), quien cuestionó la naturalización del marxismo como una narrativa historicista, progresista y orientalista, y la del nacionalismo como un fenómeno necesariamente coercitivo y estabilizador. Por un camino análogo, Sumit Sarkar (1994) advirtió que

lo que había comenzado como un alejamiento legítimo del determinismo del marxismo oficial se había convertido en un sentido común de sospecha frente a cualquier tipo de determinación económica. Asimismo, el historiador indio alertó sobre la afinidad entre las críticas al poder-conocimiento de Occidente y la romantización de una conciencia comunitaria pre-moderna. Pocos años después, Sarkar (1996) explicitó su descontento con el desplazamiento desde la historia social marxista hacia un tipo de estudios culturales que relativizaba la importancia de los contextos materiales. En un sentido similar a Ahmad, Sarkar planteó sus dudas acerca de la caracterización del marxismo como una forma de eurocentrismo que operaba como sustento del pasaje a los estudios de la dominación centrados en el discurso y la cultura.

Luego de esta primera etapa de la discusión, en la que primó la defensa del marxismo frente al avance de los estudios poscoloniales, se desarrollaron algunos discursos tendientes al diálogo y la compatibilización entre ambas tradiciones. Representativo de esta posición resulta el trabajo de Crystal Bartolovich (2002), que evidenció cierto hastío con las acusaciones cruzadas de eurocentrismo, colonialismo y totalización (de los estudios poscoloniales hacia el marxismo) y de complicidad con la globalización, aventurerismo intelectual metropolitano y deshistorización (del marxismo hacia los estudios poscoloniales). Al demostrar que el diálogo serio entre el marxismo y los estudios poscoloniales había sido reemplazado por operaciones de simplificación, caricaturización y trivialización, esta posición buscaba esquivar la polarización y la exclusión para avanzar en un intercambio fructífero entre ambas tradiciones. Esta apertura estaba apuntalada en dos constataciones. En primer lugar, que el reduccionismo advertido en el marxismo por los estudios poscoloniales correspondía a determinadas corrientes marxistas y que, al contrario, era posible recortar toda una franja dentro de la tradición que se había abocado al estudio del imperialismo, el nacionalismo, el racismo y la subalternidad. En segundo lugar, que los estudios poscoloniales no podían renunciar a incorporar una perspectiva marxista en la interpretación de un período histórico caracterizado por la expansión global del capitalismo. Frente a estos esfuerzos de compatibilización, otras intervenciones retomaron la senda de la defensa del marxismo e insistieron

en el carácter adaptacionista de los estudios poscoloniales. Ilustrativo de esta tendencia es el trabajo de Vivek Chibber (2013), que puede ser considerada la última intervención integral en el debate acerca de la relación entre las dos tradiciones. De acuerdo a esta intervención, los estudios poscoloniales habían colocado a la cultura y la ideología en reemplazo de la clase y las relaciones de producción como principios explicativos de la realidad social. De ello se derivaba el diagnóstico de que el retroceso de una perspectiva materialista tenía como correlato el abordaje de problemas tales como la modernidad, la hegemonía y la resistencia sin la mediación necesaria de la realidad capitalista.

Entre los dos polos representados por los trabajos de Bartolovich y Chibber es posible recortar una franja de investigaciones que apelaron a corrientes marxistas no europeas a los fines de esclarecer algunos términos del debate entre el marxismo y los estudios poscoloniales. En el camino de la advertencia de los críticos de Said, y en consecuencia con la propuesta de Bartolovich, estos trabajos evidenciaron la existencia de un marxismo al que no le cabrían en absoluto los señalamientos de la crítica poscolonial. Pero al mismo tiempo, y en un gesto que podría ser puesto en sintonía con la intransigencia de Ahmad y Chibber, la recuperación de estas corrientes marxistas no europeas conlleva tanto una defensa de la tradición inaugurada por Marx como una crítica radical a los postulados poscoloniales. Destaquemos, en primer lugar, el trabajo de Benita Parry, que ha estado dedicado al análisis de los movimientos revolucionarios del llamado Tercer Mundo. En primer lugar, Parry (2002) ha recuperado la teoría de la liberación a los fines de dar cuenta de una larga tradición de análisis materialistas de la nación, las clases y aquellas condiciones de existencia diferenciadas de las del capitalismo avanzado. Esta recuperación permite captar la creatividad de un marxismo enfrentado la particularidad de las sociedades coloniales y dependientes: la dominación racial como componente del capitalismo colonial, la diversidad cultural como producto de la dominación administrativa, economías dependientes sometidas a un proceso modernizador desigual e incompleto, la coexistencia de prácticas y formas sociales premodernas con procesos de industrialización y urbanización, y una estructura de clases en la que el campesinado es mayoritario, la burguesía es débil y

el proletariado acotado. A contramano de las acusaciones poscoloniales, el análisis de estas formas de marxismo da cuenta que las apelaciones al pueblo, la nación y la historia obedecen a los requerimientos de la práctica política revolucionaria en dichas regiones y no a operaciones de representación y totalización. Por otro lado, Parry (2013) ha colocado estas corrientes marxistas periféricas frente a los argumentos poscoloniales en un trayecto que se remonta hasta la propia obra de Said. En sintonía con las críticas ya mencionadas, el trabajo de Parry evidencia que el tratamiento al que es sometido el marxismo en *Orientalism* no da cuenta de la especificidad de las tradiciones marxistas radicales del Tercer Mundo. En este marco, la obra de José Carlos Mariátegui se presenta como un insumo para rebatir por superficiales las críticas poscoloniales que le reprochan a los movimientos de liberación la inscripción de un nativismo regresivo y anti-moderno. Lo mismo ocurre con la sospecha frente a los proyectos políticos anti-imperialistas, frente a la cual la recuperación de Mariátegui permite captar una diferenciación de dichos proyectos en términos de clase (un anti-imperialismo burgués y uno revolucionario).

El otro trabajo que puede ser enmarcado en esta recuperación de los marxismos periféricos es el de Harry Harootunian. Por un lado, Harootunian (2010) enfrentó de manera radical la idea de que el marxismo debía abrirse a los planteos poscoloniales. En el mismo sentido de algunas de las críticas ya visitadas, Harootunian afirmó que la crítica poscolonial al marxismo sólo era posible a través de una aproximación superficial a la obra de Marx y a los itinerarios del marxismo contemporáneo. Era especialmente la indagación en torno al concepto de historia de Marx, articulado en los *Grundrisse*, y al análisis de la lógica del capital y las formaciones sociales precapitalistas, desarrollado en *El Capital*, lo que permitía desacreditar toda crítica poscolonial al marxismo, y por lo tanto, declinar la invitación a abrir el marxismo a las contribuciones de los estudios poscoloniales. Más recientemente, Harootunian (2015) profundizó estos argumentos a partir de un ejercicio de *desprovincialización del marxismo*. Tomando como punto de partida las concepciones marxianas en torno al tiempo y la historia, amplió el espectro de las corrientes marxistas a los fines de recuperar investigaciones complejas capaces

de dar cuenta de contextos singulares que atravesaron diferentes experiencias de desarrollo capitalista. Al igual que en el caso de Parry, el marxista peruano constituye en el trabajo de Harootunian uno de los casos privilegiados en el proceso de ampliación del marxismo hacia la periferia del sistema capitalista. Mariátegui aparece como un autor interesado en la tendencia del capitalismo a apropiarse de las utilidades que encuentra en su camino generando una forma desigual y combinada, en la comprensión del presente como un espacio conformado por asincronicidades heterogéneas que moldean una modernidad capitalista determinada, y una búsqueda de las relaciones entre lo local y lo global que conlleva una jerarquización de la cuestión nacional como problema político. Finalmente, del mismo modo que Parry prevenía acerca de la sospecha sobre el regreso a lo arcaico en los proyectos revolucionarios del Tercer Mundo, Harootunian analiza el problema del comunismo primitivo en Mariátegui no como la restauración de un elemento premoderno sino como un modo de otorgarle al socialismo latinoamericano su propio *estilo e individualidad*.

REFERENCIAS

- Ahcar, Gilbert (2013). Marx, Engels and 'Orientalism': On Marx's Epistemological Evolution. En *Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism* (68-102). Londres: Saqi.
- Ahmad, Aijaz (1992). *In Theory. Classes, Nations, Literatures*. Londres: Verso.
- al-'Azm, Sadik Jalal (1980). Orientalism and orientalism in reverse. *Kashmir. Journal of the Revolutionary Socialists of the Middle-East*, 8, 5-26.
- Bartolovich, Crystal (2002). Introduction: Marxism, Modernity and Postcolonial Studies. En Bartolovich, Crystal y Lazarus, Neil (eds.). *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies* (1-17). Cambridge: Cambridge University Press.
- Chibber, Vivek (2013). *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. Londres: Verso.
- Harootunian, Harry (2010). Who Needs Postcoloniality? A Reply to Lindner. *Radical Philosophy*, 164, 38-44.

- Harootunian, Harry (2015). *Marx After Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Howe, Stephen (2007). Edward Said and Marxism: Anxieties of Influence. *Cultural Critique*, 67, 50-87.
- Musto, Marcello (2016). *L'ultimo Marx (1881-1883). Saggio di biografia intellettuale*. Roma: Donzelli.
- Parry, Benita (2002). Liberation Theory: Variations on Themes of Marxism and Modernity. En Bartolovich, Crystal y Lazarus, Neil (eds.). *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies* (125-149). Cambridge: Cambridge University Press.
- Parry, Benita (2013). Edward Said and Third-World Marxism. *College Literature*, 40, 105-126.
- Prakash, Gyan (1990). Writing Post-Orientalist Histories of the Third-World: Perspectives From Indian Historiography. *Comparative Studies in Society and History*, 32 (2), 383-408.
- Said, Edward (1978). *Orientalism*. Nueva York: Pantheon Books.
- Sarkar, Sumit (1994). Orientalism Revisited: Saidian Frameworks in the Writing of Modern Indian History. *Oxford Literary Review*, 16, 205-224.
- Sarkar, Sumit (1996). *Writing Social History*. Delhi: Oxford University Press.
- Sprinker, Michael (1993). The National Question: Said, Ahmad, Jameson. *Public Culture*, 6, 3-29.

Marxismo y filosofía

El ejercicio del **pensar**
Número **5** · Octubre-noviembre 2020

Una teoría materialista de las ideas viajeras

José Carlos Mariátegui y el socialismo indo-americano

Gavin Arnall*

El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indo-americana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial, al cual no se sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental. Esta civilización conduce, con una fuerza y unos medios de que ninguna civilización dispuso, a la universalidad. Indo América, en este orden mundial, puede y debe tener individualidad y estilo; pero no una cultura ni un sino particulares. [...] No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano. He aquí una misión digna de una generación nueva.

José Carlos Mariátegui

Mariátegui es generalmente visto como el primer marxista latinoamericano, como un punto de partida y como una fuente de originalidad (Aricó, José, 1978; González, Mike, 2019; López, 2016). Esto no es porque haya

* University of Michigan, Ann Arbor.

“descubierto” a Marx y al marxismo; las ideas de ambos habían estado circulando a lo largo de América Latina antes de que él naciera. Pero previo a la llegada de Mariátegui, las ideas marxistas eran aplicadas a la región de un modo mecánico en base a la asunción de que su universalidad abarcaba automáticamente la particularidad del desarrollo histórico desigual y contradictorio de América Latina. El fundador de *Amauta*, por contraste, se negó a dar por sentada la relación entre el marxismo y América Latina, rechazando la idea de que las afirmaciones generales del primero podían hablar inmediatamente de la especificidad histórica de la segunda. Aún así, nunca cayó en la tentación del exotismo, aquella de analizar a América Latina como algo absolutamente único y excepcional, y que por lo tanto requería su propia e independiente corriente de pensamiento (Cortés, Martín, 2015; Löwy, Michael, 2007 [1980]). Al contrario, la originalidad de Mariátegui radicó paradójicamente en su insistencia en la traducción, en la necesidad de renovar el marxismo repensando sus premisas básicas en y para América Latina (Arnall, Gavin, 2017).

Dada la naturaleza del proyecto de Mariátegui, no resulta sorprendente que los críticos de los estudios culturales latinoamericanos discutan su trabajo al analizar la relación entre las ideas europeas y las realidades latinoamericanas (Castro-Klaren, Sara, 2008; Mignolo, Walter, 2000; Moraña, Mabel 2009). En su mayor parte, los análisis de este tipo se mantienen en los parámetros de un viejo debate, el de la apropiación selectiva y la completa alteridad, el de la transculturación y la heterogeneidad, el de -para ponerle nombres propios- Ángel Rama (2004 [1982]) y Antonio Cornejo Polar (1994). A pesar de sus diferencias, ambos lados de este debate comparten lo que denominaría un *culturalismo subyacente*. Instrumentalizan los escritos de Mariátegui y (conscientemente o no) evitan leerlos cuidadosamente, y se colocan rápidamente en sus propios argumentos acerca del flujo constante de intercambio cultural o la irreductibilidad casi metafísica de la diferencia cultural. Ubicar a Mariátegui dentro de estos debates -o usarlo como ejemplo para cada uno de los lados- tiene en general el efecto de despolitizar su trabajo y oscurecer su interés primario, que no eran los encuentros interculturales en sí sino la capacidad del marxismo para contribuir a la creación de

una forma de socialismo peruano, y a la larga, indoamericano. Esto no quiere decir que el lector de Mariátegui no pueda deducir de sus escritos ensayísticos y fragmentarios los comienzos de una teoría materialista (dialéctica) -más que una culturalista (unilateral)- de las ideas viajeras (Said, Gabriel, 1983). De hecho, eso es precisamente lo que intentaremos hacer a continuación. Pero, insisto, una teoría de ese tipo solo puede ser comprendida de manera adecuada en el contexto amplio del proyecto de Mariátegui, que era el de desarrollar una interpretación marxista del mundo en un esfuerzo por transformar tanto el marxismo como su objeto de análisis.

Para comenzar, consideremos el artículo de Mariátegui “Oriente y Occidente”, el cual fue incluido en su primer libro, *La escena contemporánea*. En este texto corto, encontramos el esfuerzo de Mariátegui por dar cuenta de un desplazamiento significativo dentro del movimiento comunista internacional. Mientras que la Primera y la Segunda Internacional eran principalmente instituciones occidentales, Mariátegui observa que éste no es el caso de la Tercera Internacional, especialmente luego del extenso e impactante Congreso de Bakú. ¿Qué provocó tal cambio? Mariátegui ensaya una respuesta a esta pregunta con la siguiente observación: “Penetra en el Asia, importada por el capital europeo, la doctrina de Marx. El socialismo que, en un principio, no fue sino un fenómeno de la civilización occidental, extiende actualmente su radio histórico y geográfico” (1988b [1925], pp.191-192). Consideremos la cláusula dependiente de la primera oración de este pasaje: las ideas de Marx son descritas como una *importación* del capital europeo. Si la burguesía produce a sus propios sepultureros, si el movimiento contradictorio del capital engendra las condiciones materiales de su derribamiento, entonces la etapa imperialista de este proceso -Mariátegui escribe al calor del famoso panfleto de Lenin sobre el imperialismo- conlleva no solo una extensión del alcance del capital más allá de Europa sino también una extensión del tipo de teoría y práctica que lucha por la negación determinada del capital. Mariátegui sugiere por lo tanto que la circulación de las ideas de Marx en Asia tiene una base material, que la expansión imperialista del capitalismo dialécticamente pone en marcha una lucha por el socialismo en la región.

Mariátegui se explaya sobre este punto, matizando su discusión de la importación de la teoría, en un artículo poco conocido publicado en el diario *Variedades* y titulado “El movimiento socialista en el Japón”. Aquí el pasaje clave:

El acontecimiento sustantivo de la historia del Japón moderno es el surgimiento o la aparición del socialismo que, del mismo modo que en otra época el capitalismo, no se presenta en ese país como la arbitraria importación de una doctrina exótica sino como una expresión natural y una etapa lógica de su propia evolución histórica. El socialismo, en el Japón, como en todas partes, ha nacido en las fábricas (1987b [1928], pp. 140-141)

Con estas dos oraciones, Mariátegui deja a un lado la noción de que el socialismo representa en Asia una especie de doctrina extranjera o fuera de lugar, una doctrina que sería incapaz de lidiar con la singularidad irreductible del continente asiático. Aún así, es capaz de lograr ésto sin afirmar que la aparición del socialismo en Japón prueba la aplicabilidad inmediata y universal del pensamiento occidental o de las formaciones políticas occidentales. Al contrario, en el marco materialista de Mariátegui, el socialismo solo puede ser entendido como un emergente orgánico del propio desarrollo histórico de Japón dentro del sistema internacional. Lejos de una importación arbitraria, el proyecto universalista del socialismo adquiere forma concreta en Asia como consecuencia de condiciones históricas particulares (por ejemplo, la expansión imperialista del capital y la subsunción formal y real del trabajo). Mariátegui explica cómo el socialismo japonés emerge de este movimiento dialéctico entre lo universal y lo particular, la idea y la actualidad (Arnall, Gavin, 2020, pp. 10-14; Bosteels, Bruno, 2011).

Otro artículo de Mariátegui, en este caso publicado en *Mundial*, vuelve a América Latina -y específicamente Perú- para abordar estos mismos problemas. Titulado “Lo nacional y lo exótico” (1988a [1924]), probablemente éste sea *el* texto para una lectura interesada en reconstruir la concepción mariateguiana de una teoría materialista de las ideas viajeras. El propósito de este artículo es identificar y criticar una cierta tendencia

entre la intelligentsia peruana a rechazar ideas extranjeras debido a su supuesta inadecuación para lidiar con los problemas y las preocupaciones únicas de la nación. Mariátegui subraya que esta posición a menudo se revela como políticamente motivada: las únicas ideas rechazadas en base a su extranjería son aquellas que desafían el statu quo. Mariátegui demuestra entonces que la insistencia de la intelligentsia peruana en una oposición no dialéctica entre lo nacional y lo exótico no es sino una cobertura endeble de su disposición reaccionaria.

Un elemento distintivo del proyecto de Mariátegui, como ya he mencionado, es su compromiso con una teorización de la especificidad del desarrollo histórico de América Latina. Pero ésto debe ser distinguido del gesto conservador e identitario descrito en “Lo nacional y lo exótico”, que plantea una especie de “esencia” peruana a los fines de bloquear la entrada e influencia de las nuevas y radicales corrientes de pensamiento que se afianzaban en todo el mundo. Para Mariátegui, Perú no era ni debía ser impermeable a estas nuevas influencias. Escribe:

Ninguna idea que fructifica, ninguna idea que se aclimata, es una idea exótica. La propagación de una idea no es culpa ni es mérito de sus asertores; es culpa o es mérito de la historia. No es romántico pretender adaptar el Perú a una realidad nueva. Más romántico es querer negar esa realidad acusándolo de concomitancias con la realidad extranjera (1988a [1924], p. 28)

Nótese cómo Mariátegui evita la trampa idealista del subjetivismo -común entre las teorías actuales de la mezcla cultural- que analizaría la incorporación o no incorporación de una idea en un nuevo sitio como el resultado de una elección individual o grupal de apropiarse de ella o rechazarla.¹ Si bien Mariátegui reconoce la importancia de la intervención

1 Para un ejemplo de este tipo de subjetivismo, consideremos cómo Ángel Rama describe la transculturación en su famoso trabajo sobre este problema: “Tanto las teorizaciones indigenistas peruanas, como las negristas que se conocieron en la zona antillana coetáneamente [...] indican el desarrollo de fuerzas autónomas capaces de oponerse a la dominación homogeneizadora de las ciudades dinámicas o de sus valedores extranjeros [...] En zonas aparentemente sumergidas, destinadas a ser arrasadas por la aculturación, surgen equipos de investigadores, artistas y escritores que reivindican la localidad y se oponen a la indiscriminada sumisión que se les exige” (2004 [1982])

subjetiva -tanto individual como colectiva- en la actualización de una idea, afirma que las condiciones materiales juegan un rol fundamental (incluso determinante) en la fructificación de una idea en una situación dada. Es por esta razón que la idea exótica no es la idea que proviene de otro lugar sino la idea que no corresponde a las circunstancias cambiantes de una nueva realidad histórica.

En este punto, podemos regresar al epígrafe que abre el texto y releerlo a la luz de los artículos mencionados y sus argumentos centrales. Dicho epígrafe está extraído de “Aniversario y balance” (1987a [1928], pp. 246-250), un muy importante y conocido ensayo que conmemora el segundo aniversario de la publicación de *Amauta*. En este texto, Mariátegui admite que el socialismo no es una doctrina indoamericana pero sostiene que tampoco es europea -a pesar de que había nacido en Europa. Argumenta que el socialismo es mejor comprendido como un movimiento mundial que como la propiedad de una región específica del mundo. Avanza hacia la afirmación de que ninguno de los países dentro de la órbita de la civilización occidental, lo cual incluye a Perú y el resto de Indo América,² puede escapar a este movimiento mundial. Esto se debía, según Mariátegui, a que era el momento adecuado para un cambio socialista a nivel global y que sólo un romántico del peor tipo podía intentar frenar la participación de Indo América en esta nueva realidad histórica. Lo que sigue a esta afirmación es un tanto extraño, dado que Mariátegui afirma que la civilización occidental, más que el socialismo, se dirige hacia la universalidad. Es extraño porque en otros escritos, incluyendo algunos de los que citamos, Mariátegui describe la aparición del socialismo fuera de Europa como la expansión de la teoría y política socialistas más allá de su designación restrictiva como fenómeno occidental. En otras palabras, concibe más una “desprovincialización” de lo occidental que una occidentalización del mundo (Harootunian, Harry, 2015; Wilder, Gary, 2015). Es por esta razón que enfatizaría la clasificación

p. 68). Aunque con un énfasis diferente, Alberto Moreiras (2001) ofrece una crítica útil al subjetivismo inherente a la transculturación, la cual informa mi propia lectura del problema.

² Como afirma Mariátegui en otro texto: “El Perú contemporáneo se mueve dentro de la órbita de la civilización occidental.” (1988a [1924], p. 26).

de Mariátegui del socialismo como un movimiento mundial sobre su extraña caracterización del futuro de la civilización occidental. Si la realidad histórica en cuestión se dirige hacia la universalidad, no es una universalidad occidental sino una universalidad socialista, que pudo haberse expresado primero en Occidente pero que no es exclusivamente ni esencialmente occidental.

Mariátegui realiza luego un argumento internacionalista que se opone lo que fue referido antes como la tentación del exotismo. Aunque Indo América puede y debe ser concebida en su propia individualidad y estilo, Mariátegui insiste en que ella no puede y no debe realizar su propio camino no socialista. Una elaboración más extensa de esta posición puede encontrarse en los principios programáticos del Partido Socialista Peruano. Luego de subrayar el carácter internacional de la economía, este documento afirma: “El carácter internacional del movimiento revolucionario del proletariado. El Partido Socialista adapta su praxis a las circunstancias concretas del país; pero [...] las mismas circunstancias nacionales están subordinadas al ritmo de la historia mundial” (Mariátegui, José Carlos, 1987c [1928], p. 159). Nuevamente, vemos cómo el movimiento socialista es concebido como el emergente de un movimiento dialéctico entre lo particular y lo universal, entre las circunstancias nacionales y el ritmo de la historia mundial.

Mariátegui caracteriza esta emergencia como una “creación heroica”. El socialismo en Indo América no debería ser ni la copia ni la imitación de los socialismos de otras regiones; sin embargo, tampoco es la pura invención, la creación de una doctrina y un movimiento absolutamente nuevos que se desarrollarían en una completa separación del resto del mundo. Al contrario, el objetivo es crear, “con nuestra propia realidad”, un socialismo “en nuestro propio lenguaje” (1987a [1928], p. 249). Por lo tanto, Mariátegui apunta a una práctica teórica y política de traducción que transformaría creativamente la escena contemporánea -sus condiciones materiales y sus ideas correspondientes, incluyendo aquellas ideas predominantes sobre Marx y el marxismo- para producir una forma indoamericana de socialismo. Esta misión digna aún no ha sido completada; permanece como tarea para la nueva generación.

REFERENCIAS

- Aricó, José, ed. (1978). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México D.F.: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Arnall, Gavin. (2017). Hacia una teoría de la práctica teórica: Mariátegui, marxismo y traducción. *Escrituras Americanas*, 2 (2), 43-80.
- Arnall, Gavin. (2020). *Subterranean Fanon: An Underground Theory of Radical Change*. Nueva York: Columbia University Press.
- Bosteels, Bruno. (2011). *The Actuality of Communism*. London: Verso.
- Castro-Klaren, Sara. (2008). Posting Letters: Writing in the Andes and the Paradoxes of the Postcolonial Debate. En Moraña, Mable, Dussel, Enrique y Jáuregui, Carlos (eds.). *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate* (pp. 130-157). Durham: Duke University Press.
- Cornejo Polar, Antonio. (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- Cortés, Martín. (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gonzalez, Mike. (2019). *In the Red Corner: The Marxism of José Carlos Mariátegui*. Chicago: Haymarket.
- Harootunian, Harry (2015). *Marx After Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism*. Nueva York; Columbia University Press.
- López, María Pia (2016). *José Carlos Mariátegui. Lo propio de un nombre*. Los Polvorines, UNGS.
- Löwy, Michael (2007 [1980]). *El marxismo en América Latina*. Santiago de Chile: LOM.
- Mariátegui, José Carlos. (1987a [1928]). Aniversario y balance. En *Ideología y política* (pp. 246-250). Lima: Amauta.
- Mariátegui, José Carlos (1987b [1928]). El movimiento socialista en el Japón. En *Figuras y aspectos de la vida mundial II* (pp. 139-143). Lima: Amauta.
- Mariátegui, José Carlos. (1987c [1928]). Principios programáticos del Partido Socialista. En *Ideología y política* (pp. 159-164). Lima: Amauta.
- Mariátegui, José Carlos. (1988a [1924]). Lo nacional y lo exótico. En *Peruanicemos el Perú* (pp. 25-29). Lima: Amauta.
- Mariátegui, José Carlos. (1988b [1925]). "Oriente y Occidente." En *La escena contemporánea* (pp. 190-192). Lima: Amauta.
- Mignolo, Walter. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern*

Knowledges, and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press.

Moraña, Mabel. José Carlos Mariátegui en los nuevos debates. Emancipación, (in)dependencia y “colonialismo supérstite” en América Latina. En Moraña, Mabel y Podestá, Guido (eds.). *José Carlos Mariátegui y los estudios latinoamericanos* (pp. 41-96). Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Moreiras, Alberto. (2001). *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham: Duke University Press.

Rama, Angel. (2004 [1982]). *Transculturación narrativa en América Latina*. México D.F.: Siglo XXI.

Said, Edward. (1983). *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press.

Wilder, Gary. (2015). *Freedom Time: Negritude, Decolonization, and the Future of the World*. Durham: Duke University Press.

Hermenéutica y praxis en el marxismo de Mariátegui

Segundo Montoya Huamani*

Creemos que Mariátegui puso en marcha un ambicioso y excepcional proyecto de *hermenéutica-política de la facticidad*. Lo cual confirma, una vez más, que su marxismo es o debe ser un quehacer “hermenéutico situado” (Mazzeo, Miguel, 2013). Basta decir que cuando se interpreta, en efecto, se interpreta en y desde un *locus de enunciación* marcado por su ubicación geo-política-histórica y por una tradición de pensamiento crítico, enraizado, vivo, pletórico y abierto. No es lo mismo pensar desde París en Francia, Nueva York en Estados Unidos o Lima en Perú. Son experiencias del lugar, *ethos*, sensibilidades y perspectivas cognitivas distintas y distantes. Por eso, Mariátegui (1994) advierte: “no faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esa barata e interesada conjetura” (p. 12). Ciertamente, no se hizo marxista en su viaje por Europa. No obstante, realizó su mejor aprendizaje de la

* Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Herencias y perspectivas del marxismo. Maestría en Historia de la Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Autor del libro *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui* (2018). Es miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía y del Comité Consultivo de la Cátedra José Carlos Mariátegui. Correo: segundo.montoya@unmsm.edu.pe

cultura occidental en Europa. Su obra cumbre, los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, lo escribió en el Perú y no podía ser de otro modo. Pues la realidad peruana, a comienzos del siglo XX, más que un excepcional y anómalo “objeto de estudio” -para cualquier cientista social-, era un permanente desafío que exigía conocerlo de cerca, vivir sus contradicciones y agonías e incluso comprometerse con su transformación. En efecto, “la interpretación mariateguiana es, invariablemente, interpretación-transformación, jamás es una “cosmodicea”. José Carlos Mariátegui no deja de honrar la unidad interna de un método que tiene por objeto revolucionar la sociedad” (Mazzeo, Miguel, 2013, p.48). Antes de Mariátegui, el irreverente e iconoclasta González Prada (1894) diagnosticaba al Perú como un “organismo enfermo” a la espera de “galenos” justicieros y redentores (p. 154). Tuvo que venir Mariátegui para hacer de la realidad peruana, compleja, heterogénea y patologizada, su laboratorio de *ensayo hermenéutico-político*.

No cabe duda, sus ensayos de interpretación hacen posible la construcción de un nuevo modelo *praxiológico* de lucha política, que engloba distintos modos de articulación entre *hermeneia* y *praxis*: 1) interpretar *para* transformar, 2) interpretar *y* transformar, 3) interpretar *en el* transformar, 4) transformar *en el* interpretar, etc. Incluso podría pensarse -siguiendo a Gadamer (2001) a través Mariátegui- en un “círculo hermenéutico-político” que recorre un proceso permanente de la *interpretación* a la *acción* y de la *acción* a la *interpretación*. De este modo surge un programa *hermenéutico-político* de teorización-operante sobre el mundo, que Lenin (1960) sintetizó con la frase “sin teoría revolucionaria, no puede haber tampoco movimiento revolucionario” (p. 144). Dicho programa marxista en el Perú traduce la reformulación del ideario socio-cultural y del papel del intelectual frente a la vieja sociedad oligárquica en crisis (Weinberg, Liliana, 1994). Sin olvidar que -para Mariátegui (1967)- el marxismo era su “dogma-brújula” en esta original “aventura hermenéutico-política”, que no puede comenzar sin tener la “garantía de no repetir dos veces con la ilusión de avanzar, el mismo recorrido y de no encerrarse, por mala información, en ningún impasse” (p. 105). En tal virtud, la interpretación-marxista-mariateguiana “tiene una necesidad estricta de

rumbo y objeto”. Dado que interpretar y transformar adecuadamente la realidad es “en gran parte, una cuestión de dirección y de órbita” (p. 105).

Con Mariátegui se gesta una potente *vocación hermenéutico-política* no de “aplicación”, sino de “traducción” del marxismo europeo a la realidad latinoamericana (Cortés, Martín, 2010). Pues con la “creación heroica” de su obra -lejos de todo calco y copia- logró *naturalizar, contextualizar, inculturizar* el marxismo en América Latina, convirtiéndolo en un marxismo *des-centrado* de Europa. Ciertamente, se propuso interpretar los hechos del mundo socio-cultural peruano en clave marxista o quizá “leerlos” marxistamente como si la realidad peruana fuera un “inmenso libro abierto”, marcado por siete problemas cardinales, que luego convertirá en excepcionales *ensayos hermenéuticos*.

Su inconfundible vocación hermenéutica se introduce explícitamente en el título de su *opus magnum*: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. La palabra “interpretación” revela un profundo significado de incalculable dimensión cognitivo-valorativa acerca de la realidad, e incluso nos puede orientar en el estudio de los presupuestos ontológicos y epistemológicos marxistas. Mariátegui bien pudo titular su obra de otros modos: *7 ensayos* de “análisis”, *7 ensayos* de “investigación”, *7 ensayos* de “descripción”, *7 ensayos* “críticos”, *7 ensayos* de “diagnóstico”, *7 ensayos* de “polémica”, etc. Pero no lo hizo, probablemente porque todos estos términos y las operaciones cognitivo-valorativas que las definen están contenidos en una noción más amplia y compleja de “interpretación”. De este modo es plausible pensar que la noción de interpretación es aglutinante y sintética, como advierte en los *7 ensayos*: “Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones. [...] no soy un crítico imparcial y objetivo” (1994, p. 12). En efecto, cuando Mariátegui *interpreta un hecho* (económico, social, político o cultural), no solo describe, analiza, juzga, esclarece, demuestra y critica, sino que además toma posición en contra de la *neutralidad valorativa*: “Por mi parte, a su inconfesa parcialidad ‘civilista’ o colonialista enfrente mi explícita parcialidad revolucionaria o socialista. No me atribuyo medida ni equidad de arbitro: declaro mi pasión y mi beligerancia de opositor” (p.233).

Cabe advertir, también, que en su obra hay dos sentidos en el uso de la palabra “interpretación”: 1) *interpretación del texto*, también conocida como glosa, exégesis o revisión (1994, p. 231); 2) *interpretación de la facticidad*, que es, en estricto sentido, la interpretación privilegiada de lo real. No obstante, hay una dimensión intertextual (del dato) *inter-media* sin la cual Mariátegui (1979) no pudo haber logrado una adecuada interpretación de la realidad: “Recibo libros, revistas, periódicos de muchas partes no tantos como quisiera. Pero el dato no es sino dato, yo no me fio demasiado del dato. Lo empleo como material. Me esfuerzo por llegar a la interpretación” (p.156). De estos dos sentidos del término *interpretación* se deduce un criterio de demarcación entre lo meramente textual o discursivo y lo ontológicamente real. He aquí su *materialismo* (histórico): “fundamentar en el estudio del hecho económico la historia peruana” (1994, p.16), donde lo *real* es anterior a lo *conceptual*, lo *hechos* son anteriores a las *ideas*, la *estructura* es anterior a la *superestructura*, la *economía* es anterior a la *ideología-política*. Pues, para Mariátegui, en el plano *material y económico* “se percibe siempre con más claridad que en el político el sentido y el contorno de la política, de sus hombres y de sus hechos” (p. 25). Sin embargo, lo estructural es *determinante* pero también *determinado* por lo superestructural. Esto explica que el orden de los 7 ensayos -1. Esquema de la evolución económica, 2. El problema del indio, 3. El problema de la tierra, 4. El proceso de instrucción pública, 5. El factor religioso, 6. Regionalismo y centralismo, 7. El proceso de la literatura- obedezca a una lógica dialéctica de determinación y sobre-determinación (Althusser, Louis, 1967).

Ciertamente, Mariátegui (1967) apuesta por un materialismo o realismo ontológico, sin caer en un determinismo pasivo, fatalista y rígido de los ortodoxos catequistas, que le permite interpretar la *facticidad-histórico-social*, en la medida que esta facticidad se desenvuelva dialécticamente. En otras palabras, se trata de interpretar las formaciones económico-sociales como *determinantes-determinados* para y por los productos culturales, las ideologías y las acciones políticas concretas. Pues, claramente, el Amauta (1988) señala que “todo doctrina revolucionaria actúa sobre la realidad por medio de negaciones intransigentes que no es posible comprender sino interpretándolas en su papel dialéctico”

(p. 162). Asimismo, no olvidemos que para él, la “voluntad socialista no se agita en el vacío”, se “adhiera sólidamente a la realidad histórica” (p. 58), no para resignarse estoicamente frente a ella, sino para resistirse y luchar contra ella. Y, apelando a Lenin, dice lo siguiente: “a alguien que le observaba que su esfuerzo iba contra la realidad: “¡tanto peor para la realidad!”. El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario -vale decir donde ha sido marxismo- no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido” (p.56). Por último, más allá de la reconocible habilidad de Mariátegui para citar y enjuiciar favorablemente a Nietzsche -en un contexto en el que muchos marxistas (Mehring, Lenin, Trotsky, Lunacharsky) lo repudiaban por obvias razones ideológicas y políticas (Schutte, Ofelia, 1992)-, nos preguntamos ¿Qué pensaría Mariátegui sobre el panhermeneutismo de Nietzsche, según el cual resultaría imposible *interpretar-la-realidad*, dado que “no hay hechos, solo interpretaciones”? Es decir, no hay un mundo independiente de nuestra conciencia o al menos no podemos dar cuenta de ello sin el sujeto y su inherente condición interpretativa. Tampoco hay una “realidad en sí” al estilo platónico o kantiano, pues lo que pensamos y decimos de la “realidad” es ya una interpretación. Cabe aclarar, también, que la frase, debidamente contextualizada, es una respuesta crítica al positivismo decimonónico. Sobre el relativismo filosófico, Mariátegui (1972) afirma lo siguiente: “empieza por enseñar que la realidad es una ilusión [...]. Niega que existan verdades absolutas; pero se da cuenta de que los hombres tienen que creer en sus verdades relativas como si fueran absolutas” (p. 32). Por otro lado, resulta desconcertante que el “primer marxista de América” cite en la advertencia de su obra cumbre, *7 ensayos*, un aforismo nietzscheano en lugar de referencias a Marx o a Engels. Sin embargo, si comprendemos el ambiente comunista internacional regido por el “orden de discurso” estalinista, “pienso que el mensaje es claro: pide a sus lectores que los juzguen tanto en términos marxistas como nietzscheanos, no sólo en el 1928 sino cada vez que se lea su texto, incluyendo el mundo de hoy” (Schutte, Ofelia, 1992, p.92).

Ahora analizamos brevemente la relación entre *hermeneia* y *praxis*, en el marxismo de Mariátegui, a propósito del el popular *dictum* de Marx (1975) conocida como la undécima tesis sobre Feuerbach: “Los filósofos

no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (p. 57). Las *Tesis sobre Feuerbach* fueron escritas en septiembre de 1845 en Bruselas. Recordemos, también, que Engels modificó el texto de Marx, en su publicación de 1888, introduciendo la conjunción adversativa “pero”, con el afán de contraponer la interpretación a la transformación (Camino, Federico, 1993). Lo cual significa que Marx no niega la necesidad de *interpretar* el mundo para *transformarlo* sino que advierte de los peligros, y critica el quedarse atrapados en el nivel de la *interpretación* concebida a la manera de los ideólogos neohegelianos. Por otra parte, habría que recordar también las tesis dos y tres donde Marx (1975) pone de relieve la dimensión política de la *praxis*: “es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad”, pues ciertamente “la coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana solo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria” (p. 55).

Recordemos que para Mariátegui (1967), “Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual”, porque el materialismo histórico no es una filosofía de la historia que trace un desarrollo teleológico e inexorable para la humanidad. Lo cierto, señala Mariátegui, es que “la crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista” (p. 36). Por tanto, “mientras el capitalismo no haya tramontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido” e incluso “está vivo en la lucha que por la realización del socialismo libran, en el mundo, innumerables muchedumbres, animadas por su doctrina” (p. 37). Por otro parte, con Mariátegui se desarrolla una opción de lectura *con* Marx y *más allá* de Marx a partir de la experiencia latinoamericana. Pues “lo habitual era subsumir esa realidad en el marco de las categorías generales de un marxismo eurocéntrico en las que se borraba lo específico de las realidades nacionales” (Sánchez, 1992, p.66). No obstante, el “último Marx” de la “cuestión rusa” (1868-1877) se distancia de la visión unilineal, desarrollista y eurocéntrica de la historia universal (Dussel, Enrique, 1990). Ciertamente, el desarrollo de una “hermenéutica-política-situada” y, por ende, descentrada del marxismo europeo exigía una “apertura epistemológica crítica” y la redefinición del andamiaje categorial marxista (Montoya, Segundo, 2018). Finalmente, hoy la cambiante realidad peruana y latinoamericana,

sus problemas, entuertos y complejidades nos interpelan a la espera de nuevos *ensayos hermenéutico-políticos*.

REFERENCIAS

- Althusser, Louis (1969). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Camino, Federico. (1993). “La undécima tesis de Marx sobre Feuerbach”. *Arete*, V (1-2).
- Cortés, Martín (2010). “La traducción como búsqueda de un marxismo latinoamericano: la trayectoria intelectual de José Aricó”. *A contracorriente*, 7 (3), 145-167.
- Dussel, Enrique (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- Gadamer, Hans-Georg (2001). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, Tomo I.
- González Prada, Manuel (1894). *Páginas libres*. París: Tipografía de Paul Dupont, 1era ed.
- Lenin, Vladimir (1960). *Obras escogidas*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, Tomo 1.
- Mariátegui, José Carlos (1967). *Defensa del marxismo*. Lima: Editora Amauta.
- Mariátegui, José Carlos (1972). *Alma matinal*. Lima: Editora Amauta.
- Mariátegui, José Carlos (1979). *La novela y la vida*. Lima: Editora Amauta.
- Mariátegui, José Carlos (1988). *Peruanicemos al Perú*. Lima: Editora Amauta.
- Mariátegui, José Carlos (1994). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Editora Amauta.
- Marx, Carlos (1975). “Tesis sobre Feuerbach”. En *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (apéndice), Moscú: Editorial Progreso.
- Mazzeo, Miguel (2013). *El socialismo enraizado*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Montoya, Segundo (2018). *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui*. Lima: Heraldos Editores.
- Sánchez, Vásquez (1992). “El marxismo latinoamericano de Mariátegui. Grandeza y Originalidad de un Marxista Latinoamericano”. *Anuario mariateguiano*, IV (4).
- Schutte Ofelia (1992). “Nietzsche, Mariátegui y el socialismo: ¿Un caso de “Marxismo Nietzscheano” en el Perú?”. *Anuario mariateguiano*, IV, (4).
- Weinberg Liliana (1994). “Los 7 ensayos y el ensayo”. *Anuario mariateguiano*, 6, (6).

Tiempo y estética

El ejercicio del **pensar**
Número **5** · Octubre-noviembre 2020

¿Entre Bergson y Einstein?

Mariátegui y la pluralidad espacio-temporal de la historia

Alejo Stark*

I. La temporalidad plural en la tradición marxista y en la física relativista

En un ensayo sobre la teoría de temporalidad plural en la tradición marxista, el filósofo italiano Vittorio Morfino (2020) abre su lectura de los varios modelos del tiempo de la tradición occidental con una cita del físico Carlo Rovelli. Esta cita proviene de un bello libro titulado *El orden del tiempo* en el cual el físico italiano provee una caracterización del concepto del tiempo en la teoría de relatividad elaborada por Einstein, entre otros, a principios del siglo XX. Rovelli (2018) escribe que para la teoría de relatividad existe un tiempo para cada punto del espacio. Existen, entonces, una infinitud de tiempos, cada uno de los cuales pueden ser medidos por una infinitud de relojes en relación a una infinitud de sistemas de referencia, basados en diferentes estados de movimiento. Lo mismo ocurre con el espacio, cuyas distancias pueden ser medidas

* Doctorado en Astrofísica en la Universidad de Michigan, hoy continúa sus estudios de posgrado en filosofía y lenguas romances en la misma universidad.

por una infinitud de reglas. La teoría de relatividad desmonta el espacio y el tiempo absoluto newtoniano, sobre el cual también se ancla, de un modo transcendental, el idealismo kantiano.

A contrapelo de la temporalidad lineal positivista, Rovelli afirma que para la teoría de la relatividad, “el mundo no es como un pelotón que está bajo mando de un ritmo impuesto por un general,” pero sí como “una red infinita de eventos,” cada uno con sus tiempos (y espacios, deberíamos agregar) que se influyen mutuamente (Rovelli, Carlo, 2018, p. 23). No hay entonces algo así como un presente absoluto, un acá y ahora absoluto que se extienda a todo el universo. No hay una simultaneidad absoluta. Frente a esta caracterización, Morfino menciona que el concepto de temporalidad plural en la tradición Marxista que él mismo trabaja en Bloch, Gramsci, y Althusser “está inspirado por este tipo de horizonte” pero que “no se puede sobrestimar la dificultad de transitar entre el nivel de la física al nivel de la historia” (Morfino, Vittorio, 2020, p. 91).

Aquí nos encontramos con un problema a pensar: el de la herencia de la física relativista en las teorías de temporalidad plural en la tradición marxista. Sin reducir la complejidad que advierte Morfino, transitaremos el modo oblicuo por el cual otro pensador de herencia marxista, José Carlos Mariátegui, se entrecruza con la problemática de la temporalidad plural en su agónica encrucijada entre Einstein y Bergson.

II. La ciencia creadora

En su regreso a Lima de su exilio en Europa, José Carlos Mariátegui fue entrevistado por la revista peruana *Variedades* sobre lo que el socialista peruano pensaba sobre el arte, el teatro, el periodismo y también sobre su “concepto de la vida” (Mariátegui, José Carlos, 1955). A esta última pregunta, Mariátegui respondió de la siguiente manera: “[e]sta es una pregunta metafísica. Y la Metafísica no está de moda. El físico Einstein interesa al mundo mucho más que el metafísico Bergson” (Mariátegui, José Carlos, 1955, p. 138).

¿Qué implica esta enigmática enunciación del Amauta? ¿Puede ser una mera caracterización de sus tiempos sin que esta implique una toma de posición en torno a estos dos nombres propios? Para Mariátegui, tanto Bergson como el Sorel bergsoniano, aparecen como antídoto vital frente al evolucionismo estalinista que imponía la Comintern en el continente americano (Löwy, Michael, 2007, p. 19) ¿Puede ser que la teoría de relatividad le ofrezca herramientas para desbaratar el positivismo?

Pero Mariátegui no nos ofrece las coordenadas para poder precisar su intervención. Aunque él no dedicó ningún ensayo al físico alemán, encontramos a Einstein y a la relatividad en una cantidad enorme de textos del Amauta, quien tenía a su disposición por lo menos dos libros de divulgación científica sobre la nueva física.¹ De todos modos, tal entrevista genera más enigmas que respuestas para aquellos que leen en Mariátegui una suerte de subjetivismo soreliano o bergsoniano. Su afirmación de Einstein, por lo tanto, parece darnos otra arista desde la cual pensar ese Mariátegui agónico, siempre en lucha, del que escribe Flores Galindo (1980).

Recordemos que para Mariátegui, en clave del “animal enfermo” nietzscheano, el ser humano es un “animal metafísico” y por lo tanto es un ser que se nutre de mitos (Paris, Robert, 1978, p. 137) ¿Qué implicaría, entonces, afirmar al “físico Einstein” por sobre el “metafísico Bergson”? Siguiendo esta línea, también nos resuena su famosa frase: “la fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia” pero sí “en su fe, en su pasión, en su voluntad,” -es decir, radica en “la fuerza del Mito” (Mariátegui, 1950, p. 22). Queda claro que el Amauta no pretendía llevar a cabo un mero calco y copia de la teoría de la relatividad de Einstein al campo de la política, debido a que, siguiendo a Sorel, las “leyes científicas no son aplicables a los fenómenos sociales” (Paris, Robert, 1978a, p. 147). Entonces, ¿qué encuentra el Amauta en la ciencia de Einstein?

¹ Uno de Lucien Fabre titulado *Une nouvelle figure du monde: les théories d'Einstein* y otro de Gaston Moch titulado *La relativité des phénomènes* (Vanden, 1975).

Mariátegui parece estar fascinado por la teoría de la relatividad en tanto esta demuestra la capacidad creativa de la ciencia y el modo en el cual expresa la profunda crisis filosófica de la civilización capitalista. En su capacidad creativa, revolucionaria, Mariátegui atina a traducir a esta ciencia en algo así como un mito, una idea-fuerza que inspire la lucha del proletariado peruano.

En los meses subsecuentes a su regreso del exilio, Mariátegui recurre a la “nueva física” en sus conferencias-conversaciones en la Universidad Popular González Prada como clave para leer la crisis contemporánea. La teoría de la relatividad irrumpe en los apuntes de la quinta conferencia a la par de la revolución rusa (Mariátegui, José Carlos, 1959, p. 56). Pero tales afirmaciones no se deben a un mero cientificismo. Al contrario, como afirmará luego en los ensayos polémicos publicados bajo el nombre *Defensa del Marxismo*, lo que está en juego para el Amauta es la capacidad del marxismo de apropiarse de los elementos más activos del pensamiento,

[s]i Marx no pudo basar su plan político ni su concepción histórica en la biología de De Vries, ni en la psicología de Freud, ni en la física de Einstein, ni más ni menos que Kant en su elaboración filosófica tuvo que contentarse con la física newtoniana y la ciencia de su tiempo: el marxismo -o sus intelectuales- en su curso superior, no ha cesado de asimilar lo más sustancial y activo de la especulación filosófica e histórica post-hegeliana o post-racionalista (Mariátegui, José Carlos, 1959a, p. 43).

Tanto la ciencia de Einstein, como también la de Freud, entre otras, son “asimiladas” a la lucha y al pensamiento socialista. En su cualidad creativa y activa la ciencia es traducida.² El nombre propio al cual Mariátegui acude como ejemplo de tal marxismo creativo que trabaja por medio de asimilación y traducción, y por el cual revitaliza a su vez la lucha socialista, es el de Sorel y su traducción de Bergson (Mariátegui, José Carlos, 1959a, p. 21).

2 Sobre la teoría de traducción en Mariátegui, véase Arnall (2017).

Por lo tanto, a diferencia de la lectura del socialismo romántico de Löwy (2007), que argumenta que la salida de Mariátegui del positivismo y determinismo ortodoxo de la Comintern es por medio de una suerte voluntarismo-subjetivista bergsoniano-soreliano, lo que nos indica este desvío por Einstein y la teoría de la relatividad es que Mariátegui también buscaba una salida del positivismo y su temporalidad por el medio de la ciencias.

Indagar sobre la concepción de Mariátegui de las ciencias requiere otras precisiones. Pero lo que está claro es que el Amauta encontró en la teoría de la relatividad una creación heroica en tanto sus postulados hacen temblar los “viejos absolutos.” Curiosamente, este es un efecto que el Amauta le asigna tanto a la física de Einstein como a la filosofía de Bergson en *La evolución creadora*.³ Más allá del mito de la figura heroica de Einstein, el elemento activo y revolucionario en su teoría radica en la no-contemporaneidad del ahora -como mencionaba antes, el derrocamiento de la simultaneidad absoluta se desprende de la pluralidad de espacio-tiempos. Tal es el problema que Mariátegui piensa pero no elabora, y cuyos indicios son legibles en su acercamiento al desencuentro entre Bergson y Einstein y también en su concepción de la historia.

III. La pluralidad espacio-temporal de la historia

El entrelazamiento de esos dos nombres propios no es casual. Responde a un acontecimiento rastreable en coordenadas espacio-temporales puntuales. La entrevista a Mariátegui fue publicada el 26 de mayo de 1923, es decir, una vuelta alrededor del sol después de uno de los debates más importantes de esos tiempos, a saber, el debate entre el

³ Sobre Bergson, afirmó: “[h]istóricamente, la filosofía de Bergson ha concurrido, como ningún otro elemento intelectual, a la ruina del idealismo y racionalismo burgueses y a la muerte del antiguo absoluto, aunque, por contragolpe, haya favorecida el reflatamiento de descompuestas supersticiones” (Mariátegui, 1959, p. 199). Y sobre Einstein, “[e]sta filosofía, pues, no invita a renunciar a la acción. Pretende únicamente negar lo Absoluto. Pero reconoce, en la historia humana, a la verdad relativa, al mito temporal de cada época, el mismo valor y la misma eficacia que a una verdad absoluta y eterna....Einstein, relativista, se comporta en la vida como un optimista del ideal.” (Mariátegui, José Carlos, 1950, p. 30).

relativamente desconocido físico Albert Einstein y el famoso y establecido filósofo Henri Bergson en la Société Française de Philosophie el 6 de abril de 1922. Aunque Mariátegui no asistió a tal encuentro, y tampoco lo menciona en sus escritos publicados, la toma de posición del socialista peruano dejó claro que el encuentro entre el físico y el filósofo fue clave en su lectura de la crisis civilizatoria.

Este encuentro o, mejor dicho, desencuentro, se dio en las secuelas de la primera guerra mundial, es decir, en una Europa en plena crisis. Como lo caracteriza la historiadora de la ciencia Jimena Canales en *The Physicist and the Philosopher*, una carta de invitación a Einstein indica que fue invitado a Paris para “restablecer” las relaciones entre académicos franceses y alemanes. Cabe decir que el encuentro entre el físico y el filósofo se dio de manera aleatoria y no fue un debate como tal. Bergson, sentado en la audiencia, se vio forzado a tomar posición a los avances de Einstein sobre el campo filosófico. El filósofo francés anunció que él “había venido aquí a escuchar,” y que no tenía ninguna “objeción a la teoría de simultaneidad,” pero que sí consideraba que todo no estaba dicho sobre el tiempo y que la filosofía todavía tenía algo para decir sobre el tema (Canales, Jimena, 2015, p. 19). Contra esta proposición, el físico sentenció: “el tiempo de los filósofos...no existe” (Canales, Jimena, 2015, p. 5).

Parte del problema para Bergson era la definición de Einstein del tiempo exclusivamente en términos de lo que puede medir un reloj. La duración bergsoniana no es reducible a tal medición de relojes. El filósofo se preguntaba, entonces, por la medida, por el estándar de medición. Un debate que también se daba en esos años en varios órganos internacionales preocupados por sincronizar los ritmos del capitalismo global (Canales, Jimena, 2015). No es casual, por lo tanto, que Mariátegui evoque a Bergson y Einstein en 1923. Nuestra hipótesis es que la concepción de la pluralidad espacio-temporal que él trabaja, la cual se puede leer inmanentemente en los Siete ensayos, se sitúa en la agónica encrucijada entre el físico y el filósofo.

Hoy parece ser moneda corriente decir que en los *Siete ensayos* Mariátegui trabaja con cierto concepto de la pluralidad espacio-temporal de

la historia. Por ejemplo, Harootunian (2015) lee en los *Siete Ensayos* un palimpsesto, una serie de capas en las cuales diferentes “épocas” co-habitaban un “presente” no-sincrónico (y por lo tanto no un “presente” absoluto). Para Harootunian, en la “historia estratigráfica” de Mariátegui se escuchan los ecos de Gramsci y el “problema sureño” (Harootunian, Harry, 2015, pp. 136-143) Pero, ¿qué desplazamiento se efectúa en la lectura de Mariátegui cuando lo movemos de la línea Italia-Gramsci hacia la línea Bergson-Einstein? ¿Qué nos deja medir esta suerte de paralaje en torno al concepto de historia de Mariátegui? Hipótesis: la posición de Mariátegui frente Bergson-Einstein incidió en sus diferencias con el populismo nacionalista del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) y el “espacio-tiempo histórico” de Haya de la Torre. A diferencia del fundador del APRA, la lectura de los postulados de la relatividad por Mariátegui no son calco y copia, pero sí traducción y creación heroica.⁴

Por último, como también menciona Harootunian (2015), entre otros, la concepción de la historia del Amauta incide sobre su lectura del problema racial. Recordemos que fue Hugo Pesce con el cual Mariátegui elaboró su posición sobre el tema en su polémica con el Comintern (Mariátegui, José Carlos, 1959b). En un ensayo publicado el mismo año que los *Siete Ensayos* en la revista *Amauta*, titulado “Poe, precursor de Einstein,” Pesce describió como el “Eureka” de Poe tiene una “clara afinidad con la afirmación de Einstein de que ‘no existe simultaneidad absoluta,’ la cual está ‘íntimamente ligada a la negación del ‘tiempo absoluto’ y a la definición del ‘tiempo local’” (Pesce, Hugo, 1928). Si fue Pesce el que encontró el precursor poético de Einstein en Poe - descubrimiento que el plasmó en las páginas de la revista que Mariátegui mismo editaba- no sorprende que el Amauta haya encontrado en la física relativista una fuerza-idea para combatir el evolucionismo estalinista de la Comintern, contra el cual él mismo luchó a la par de Pesce.

⁴ Una breve sinopsis del desencuentro entre Haya de la Torre y Mariátegui puede leerse en Löwy (2007, p. 10).

REFERENCIAS

- Arnall, Gavin (2017). Hacia una teoría de la práctica teórica: Mariátegui, marxismo y traducción. *Escrituras Americanas*, 2, 43-80.
- Canales, Jimena (2015). *The Physicist and the Philosopher: Einstein, Bergson, and the Debate That Changed Our Understanding of Time*. Princeton: Princeton University Press.
- Flores Galindo, Alberto (1980). *La agonía de Mariátegui, la polémica con la Komintern*. Lima: DESCO.
- Harootunian, Harry (2015). *Marx after Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Löwy, Michael (2007). *El marxismo en América Latina*. Santiago de Chile: LOM.
- Mariátegui, José Carlos (1925). La escena contemporánea. Lima: Biblioteca Amauta.
- Mariátegui, José Carlos (1928). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.
- Mariátegui, José Carlos (1950). *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Biblioteca Amauta.
- Mariátegui, José Carlos (1955) *La novela y la vida*. Lima: Biblioteca Amauta.
- Mariátegui, José Carlos (1959). *Historia de la crisis mundial*. Lima: Biblioteca Amauta.
- Mariátegui, José Carlos (1959a). *Defensa del marxismo*. Lima: Biblioteca Amauta.
- Mariátegui, José Carlos (1959b). *Ideología y política*. Lima: Biblioteca Amauta.
- Morfino, Vittorio (2020). *La Temporalità Plurale tra Bloch, Gramsci e Althusser*. En Gatto, Marco (ed.). *Marx e la critica del presente*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Paris, Robert (1978). El marxismo de Mariátegui. En Aricó, José (ed.). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Siglo XXI.
- Paris, Robert (1978a). Mariátegui un “sorelismo” ambiguo. En Aricó, José (ed.). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Siglo XXI.
- Rovelli, Carlo (2018). *El Orden del Tiempo*. [Traducido al español de L'ordine del tempo]. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Pesce, Hugo (1928). *Poe precursor de Einstein*. *Revista Amauta*, 13, 24-25.
- Vanden, H. E. (1975). *José Carlos Mariátegui: Influencias en su formación ideológica*. Lima: Biblioteca Amauta.

Sobre el Chaplin de Mariátegui

Karen Benezra*

En 1928, el mismo año que Mariátegui publica *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, también publica, entre otros textos, “Esquema de una explicación de Chaplin”. Ahí donde el primero subraya el papel determinante de la llamada realidad peruana en el desarrollo del capitalismo, el segundo versa sobre el universalismo de Charlie Chaplin. En “Esquema” Mariátegui proporciona un análisis elíptico sobre dos películas recientes de Chaplin, *La quimera de oro* (*The Gold Rush*, 1925) y *El circo* (1928). Si bien en *Siete ensayos* el autor permite entrever distintos atisbos de un posible sujeto histórico-político, sea a través de la sublimación literaria vanguardista o el despertar mítico del comunismo incaico, en su ensayo sobre Chaplin, la relación entre acumulación y subjetividad es más obtusa. O, mejor dicho, el problema es igualmente complejo en ambos ensayos, pero se destaca como problema más claramente en sus comentarios sobre Chaplin.

El argumento básico de “Esquema” es que Chaplin, un socialista, es un gran artista en parte porque su estilo de actuación, al igual que el tema histórico que elige para *La quimera de oro*, representan fisuras con respecto al régimen de acumulación e ideología del momento presente.

* New York University. Autora de *Dematerialization: Art and Design in Latin America*, publicado por la Universidad de California.

Según Mariátegui, “la obra de Chaplin aprehende algo que se agita vivamente en la subconsciencia del mundo” (1964, p. 56). El capitalismo monopolístico da lugar al desplazamiento tectónico de la gravitación geopolítica del Reino Unido hacia Estados Unidos. La extrañeza de “Esquema” –y de ahí, su valor crítico– es que no ve en las películas de Chaplin el drama de la clase dominante trabada entre guerras y crisis de acumulación, sino el del capital como tal. El desencuentro entre la perspectiva del capital y la de su agente colectivo en este ensayo menor resalta una cuestión más amplia e irresuelta en la obra de Mariátegui, a saber, la manera en que éste se aproxima al papel político de la literatura y el arte en el devenir hegemónico del sujeto revolucionario.

Según John Kraniauskas (2012), autor de una influyente interpretación de “Esquema”, el breve ensayo de Mariátegui es notable porque postula la importancia histórico mundial del personaje vagabundo de Charlot y porque el autor experimenta con nuevas formas de pensar la modernidad al desplazar su atención por fuera de la urgencia del contexto político peruano inmediato. En otras palabras, según Kraniauskas, “Esquema” propone a Chaplin como el lente propicio para efectuar una interpretación crítica de la modernidad desde una perspectiva a la vez socialista y propia de la llamada periferia global. Tal y como observa Kraniauskas, la lectura que hace Mariátegui de Chaplin gira en torno a las asincronías características del capitalismo. Volviendo a “Esquema”, así como *La quimera de oro* (1925) representa el despilfarro propio de la acumulación originaria como fase histórica, *El circo* (1928) reivindica la pantomima, arte que se extiende temporalmente en el cine mudo, ya que su director resiste el uso entonces novedoso del sonido y, junto con ello, la adaptación del avance tecnológico industrial como una necesidad histórico-política. La astuta lectura de Kraniauskas es netamente política, pues arguye que incluso ahí donde Mariátegui aparenta distanciarse de la realidad nacional peruana, sigue contemplando a un nivel temporal más abstracto la implicación de las esferas nacional e internacional como parte de la modernidad capitalista.

La presente intervención busca matizar la persuasiva lectura de Kraniauskas. Para éste, las reflexiones de Mariátegui abren una posible

salida de esencialismo racial presente en su aproximación al “proceso de la literatura”, y también de la industrialización como el horizonte histórico necesario del llamado desarrollo desigual del capitalismo. En lugar de trazar los posibles contornos del sujeto histórico que ha de emerger del análisis económico político en la obra Mariátegui en su conjunto, el presente ensayo intenta mostrar el desplazamiento entre el sujeto burgués y la pulsión acumulativa objetiva en su aproximación a Chaplin en específico.

“Esquema” describe al actor y productor inglés como la cifra de una disonancia entre el *ethos* burgués, en este caso inglés, y el capitalismo en lo que pertenece tanto a su metafísica como a su cambiante organización geopolítica. Desde la perspectiva de Mariátegui, las películas de Chaplin cargan con un valor sintomático con respecto a la cultura burguesa presente tanto en el registro elevado de autores como H.G. Wells y George Bernard Shaw, como el bajo o “popular”, como sería el caso del clown llevado a su máxima expresión en el personaje de Charlot y tematizado en *El circo*. En la introducción del ensayo, Mariátegui afirma, por ejemplo, que “cuando se habla de la universalidad de Chaplin no se apela a la prueba de su popularidad” (1964, p. 56). A continuación, el autor agrega que “su fama es a la vez rigurosamente aristocrática y democrática” (1964, p. 56).

¿En qué consiste, entonces, la universalidad de Chaplin? La respuesta no se encuentra en la amplitud del público que alcanza ni en la heterogeneidad de los registros compuestos en la versión *slapstick* de la reivindicación de Juana de Arco, para tomar prestado el ejemplo que ofrece Mariátegui. El “esquema” en el título del ensayo hace referencia al *Esquema de Historia Universal (Outline of History, 1920)*, de H.G. Wells, un conjunto de libros publicados de forma serial, que recuentan la historia de la humanidad desde el principio geológico de la tierra hasta la Primera Guerra Mundial, según un esquema antropológico de progresión evolutiva hacia la realización del máximo potencial de la especie. Contra el eurocentrismo rampante del concepto de historia universal operativo en el humanismo ilustrado, la historiografía poscolonial de las últimas décadas ha insistido en la coexistencia de múltiples modernidades

sociopolíticas, y por lo tanto en las formas necesariamente singulares que asume la mediación ética y cultural de las instituciones políticas. Como observa el historiador Harry Harootunian (2015), la insistencia en la singularidad y multiplicidad de diversas modernidades también ha tendido a ignorar o subordinar la economía política. Contrario al humanismo y al devenir culturalista de la crítica poscolonial, en “Esquema”, Mariátegui insiste en la cualidad universal de la acumulación.

La peculiaridad del ensayo radica en el desliz entre el protagonismo del personaje encarnado por Chaplin y el de la acumulación. En el caso de *La quimera de oro*, Mariátegui sugiere que la pasión amorosa que motiva al personaje de Chaplin figura como la contracara del individualismo rapaz de Big Jim, el de facto compañero de viaje que amenaza con devorar al propio Chaplin en un momento de desesperación durante una tormenta de nieve en Alaska, antes de reclutarlo a la fuerza para luego reencontrar la mina de oro que al final los convierte a ambos en millonarios. Según Mariátegui, “era lógico, por tanto, que Chaplin sólo fuera capaz de interesarse por la empresa bohemia, romántica del capitalismo: la de los buscadores de oro” (1964, p. 57). Al mismo tiempo, Mariátegui sugiere que, como fenómeno histórico, la quimera de oro representa la lógica extractiva propia de la “fase bohemia de la epopeya capitalista” (1964, p. 56). Según el recuento de Mariátegui, “la epopeya capitalista” empieza en el momento en que Europa, gira desde la alquimia hacia la extracción, momento en que “renuncia a encontrar la teoría del oro para buscar sólo el oro real, el oro físico” (1964, p. 56). El autor observa a continuación “Sin duda, la revolución capitalista fue, principalmente, una revolución tecnológica: su primera gran victoria es la máquina; su máxima invención, el capital financiero. Pero el capitalismo no ha conseguido nunca emanciparse del oro, a pesar de la tendencia de las fuerzas productoras a reducirlo a un símbolo” (1964, p. 56).

El pasaje se construye en torno a una serie de inversiones y ausencias. La época del capitalismo se define por el quiebre epistemológico entre la magia, o la especulación, y la búsqueda de oro objetiva. Resuenan las palabras de Marx al describir la base teológica de la auto-valorización del capital. A lo largo su ciclo vital, “el valor se convierte aquí en sujeto de un

proceso en el cual, cambiando constante de las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se autovaloriza” (Marx, 1975, p. 188). El sujeto de esta epopeya no son los buscadores de oro, sino la quimera (*the rush*), del mismo modo en que el capitalista, en tanto agente, se encuentra vampirizado, o, en palabras de Marx, “dotado de conciencia y de voluntad” en la medida en que opera como el vehículo de un proceso “cuyo contenido objetivo-la valorización del valor es también su fin subjetivo” (1975, p. 186). En el mismo párrafo, Mariátegui comenta que, a grandes rasgos, la literatura burguesa ha hecho caso omiso de la persistencia metafísica del oro-la manera en que “no ha cesado de insidiar su cuerpo y su alma” (1964, p. 56). Le atribuye a la película de Chaplin haber intuido la inminencia de “la creación de una gran sátira contra el oro” (1964, p. 56). *La quimera de oro* ridiculiza los ideales del individualismo posesivo, así como del ascetismo protestante. Pero esta sátira no le interesa a Mariátegui. Extendiendo la lógica del pasaje, una sátira del oro apuntaría a la base teológica del valor como el cuerpo suprasensible emanado de la forma dinero que asume en el proceso de circulación. Las motivaciones románticas, así como el final feliz de Charlot representan un anacronismo, ya que, en palabras del autor, su suerte “no obedece mínimamente a razones de técnica yanqui” (1964, p. 57). Al mismo tiempo, los anacronismos propios de la epopeya capitalista son más sugerentes-y no simplemente porque la economía mundial pronto procediera a intentar liberarse del patrón oro. Mariátegui pareciera sugerir que, como héroe de esta historia, a pesar de sus avances, la acumulación no puede desprenderse ni de la expropiación de riqueza extra-capitalista ni tampoco de las premisas teológicas de los primeros albores del mercantilismo. O, de manera inversa, el capitalismo no avanza sino gracias a estas mismas recursiones.

En el caso de *El circo*, Mariátegui adopta el título de la película como motivo para considerar el desarrollo histórico del *clown* inglés y la ruptura que el personaje bohemio de Chaplin representa al respecto. En palabras del autor,

El *clown* no constituye un tipo, sino más bien una institución, tan respetable como la Cámara de Lores. El arte del *clown* significa el domesticamiento de la bufonería salvaje y nómada del bohemio, según el gusto y las necesidades de una refinada sociedad capitalista. La Gran Bretaña ha hecho con la risa del *clown* de circo lo mismo que con el caballo árabe: educarlo con arte capitalista y zootécnico, para puritano recreo de su burguesía manchesteriana y londinense (1964, p. 60)

Mariátegui interpreta la tergiversación de las convenciones del *clown* encarnadas en el personaje de Chaplin como señal del declive del imperio británico y como producto de un momento histórico en que “el eje del capitalismo se desplazaba sordamente de la Gran Bretaña a Norte América” (1964, p. 61). Mariátegui comenta que de esta manera Chaplin fue un “receptor alerta de los más secretos mensajes de la época” (1964, p. 61). En última instancia, como “bohemio romántico”, Chaplin también repele a los gerentes de Hollywood, que ya en los años veinte lo marginan por subversivo y comunista. Más allá de la biografía del actor, interesa cómo, para Mariátegui, el personaje de Chaplin representa una subversión del *ethos* burgués y un anacronismo -o bien la anticipación del *traslatio imperii* o bien el resabio de un régimen de usufructo más primitivo- con respecto al capitalismo. De la misma manera que el personaje de Charlot representa una desublimación del refinamiento represor del *clown* inglés, Mariátegui sugiere que el presente histórico también desata un nuevo ciclo de violencia imperial extractiva.

“Esquema” estructura su lectura en torno a los anacronismos característicos de Chaplin como figura y del capitalismo como protagonista de sus películas. En lugar de registrar el lugar de un supuesto sujeto revolucionario o bien como colectividad histórica o bien como punto de fuga de los esquemas históricos del siglo pasado, los desplazamientos e inversiones del sujeto de la “epopeya capitalista” sirven para puntualizar las asincronías del capitalismo como el terreno teórico posible del sujeto.

REFERENCIAS

- Harootunian, Harry (2015). *Marx After Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Kraniauskas, John (2012). “Mariátegui, Benjamin, Chaplin: para reírse del americanismo”. En *Políticas literarias: poder y acumulación en la literatura y el cine latinoamericanos* (43-54). México: FLACSO México.
- Mariátegui, José Carlos (1964). “Esquema de una explicación de Chaplin”. En *Obras completas*, vol. 3, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (55-62). Lima: Editora Amauta.
- Marx, Karl (1975). *Capital*. Tomo 1, vol. 1. Trad. Pedro Scarón. México: Siglo XXI.

Archivo

El ejercicio del **pensar**
Número **5** · Octubre-noviembre 2020

Estética y marxismo en José Carlos Mariátegui¹

Francisco Posada*

La estética marxista poseyó dos principales intérpretes durante la etapa de la Segunda Internacional: Franz Mehring y Plejanov. Aún cuando estuvieron muy lejos de una posición dogmática en materia artística, sus tesis revelan un cierto conservatismo, una sensibilidad que los acercaba a las grandes tradiciones literarias del realismo francés o ruso y del clasicismo francés y alemán. El libro del joven Lukács *La teoría de la novela* recoge los grandes esquemas de Hegel sobre el desarrollo de la épica, el drama y la lírica, aunque muestra -mucho más que el ortodoxo seguidor de Hegel, el Lukács posterior- una gran permeabilidad frente a Flaubert y Dostoievski. Esta obra es el intento de introducir ciertas manifestaciones del arte contemporáneo dentro de los esquemas hegelianos.

La Revolución rusa anima extraordinariamente la discusión ideológica y estimula la creación artística. Frente a tendencias innovadoras extremas -cuya validez en el terreno teórico aparece hoy como muy discutible-, como el *Proletkult*, y frente a los primeros elementos de zdanovismo (Gorki, a nuestro entender, representó más bien la tradición nacional rusa), se colocan los teóricos del realismo abierto, al estilo de Lunatcharski. Es a esta variedad a la que Mariátegui va a adherirse.

* 1934-1970. Historiador colombiano.

¹ Publicado en la revista *Buelna*, Vol. II, N° 4-5, enero-marzo 1980, pp. 73-86.

Si Mariátegui, influido por corrientes pragmatistas e historicistas, no llegó a la comprensión de los problemas teóricos a que hemos hecho referencia,² su gran cultura literaria y artística, su probidad mental, su experiencia de la vida, lo condujeron a configurar una serie de planteos estéticos de indudable trascendencia en América Latina. Ella hoy pasada la experiencia zdanovista nos parece un intento insuficiente pero precursor como actitud libre y objetiva frente al arte, como una actitud moderna frente al conservatismo del realismo estrecho. Acá nos encontramos ante una ilustración de cuán importante es, en la crítica de arte y en la estética, la vivencia irremplazable de las obras. Tal fue la gran arma de Mariátegui en este campo, y muchas batallas fueron ganadas por él de ese modo. Mariátegui nunca vio una falta de congruencia entre el territorio del arte y el reino de la fantasía. Para él los vocablos arte y fantasía son intercambiables, todo arte genuino es fantástico y la fantasía es la potencia humana auténticamente artística. Sin embargo, la realidad no es ajena a ellos: autonomía absoluta no tienen, ni pueden tener, ya que brotan y crecen alimentados por los zumos de la vida colectiva de los hombres: “La vida es la fuente de la fantasía y el arte”,³ ninguna frase podría expresar mejor la complejidad del credo estético de Mariátegui. En el desarrollo de este tema sostuvo la riqueza infinita de la vida, su perpetua autoproduktividad, sus salidas inesperadas, sus fecundas perplejidades, sus paradojas y su lógica, lo claro y lo oscuro que anidan en lo más grande y espectacular, en lo aparentemente más humilde. “Lo verdadero es que la ficción y la realidad se modifican recíprocamente. El arte se nutre de la vida y la vida se nutre del arte. Es absurdo intentar incomunicarlos y aislarlos. El arte no es acaso sino un síntoma de plenitud de vida”. Veamos, pues, cómo, por un lado, entre el arte y la realidad Mariátegui estableció una ininterrumpida comunicación: pero no entre un arte de determinado formato y una determinada concepción de la realidad.

² Véase Francisco Posada, *Los orígenes del pensamiento marxista en América Latina*, capítulos I y II.

³ José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, Lima, 1959, p. 21.

La comprobación del fenecimiento de la corriente realista del siglo XIX se inscribe como uno de los pilares de sus tesis estéticas.

Conviene no olvidar que Mariátegui no compartió el enfoque según el cual todo el arte del capitalismo actual es un arte “decadente”, “degenerado”. Advirtió, en la proliferación de escuelas, manifestaciones de arte genuino al lado de manifestaciones decadentes.

Mariátegui indica el actual fallecimiento del realismo decimonónico, incluyendo al naturalismo, y la irrupción de otras tendencias artísticas. “El teatro moderno (comprueba) un hecho esencial: la defunción de la escuela realista. La orientación naturalista y objetivista no ha tenido un largo dominio sobre el Arte. Ha pretendido mantener en un injusto ostracismo a la Fantasía y obligar a los artistas a buscar sus modelos y sus temas sólo en la Naturaleza y en la Vida tales como las perciben los sentidos”. Acá alude el escritor peruano a un aspecto vital de la creación artística: ¿debe seguir el creador los sentidos -como existencia de puntos y sucesión de horas- de acuerdo con la experiencia sensible? ¿tiene él derecho a quebrar esa imagen para aprehender capas más profundas de realidad, confrontar símbolos, metáforas o parábolas con objetivo? El realismo decimonónico seguía bajo la férula de la experiencia sensible e inmediata. “El realismo ha empobrecido así a la Naturaleza y a la Vida. Por lo menos ha hecho que los hombres las declaren limitadas, monótonas y aburridas y las desalojen, finalmente, de sus altares para restaurar en ellos a la fantasía (...) Hoy la ficción reivindica su libertad y sus fueros”. Pero el modo cómo reivindica sus fueros la ficción no es, para Mariátegui, a través de la liquidación de toda referencia al mundo real. Encontramos de nuevo uno de sus temas: fantasía y objetividad se relacionan, no se excluyen, y por eso cuando un estilo realista se agota y se empobrece, otro estilo realista lo suplanta insoslayablemente. “La ficción no es anterior ni superior a la realidad, como sostenía Oscar Wilde, ni la realidad es anterior ni superior a la ficción como quería la escuela realista. Lo verdadero es que la ficción y la realidad se modifican recíprocamente. El arte se nutre de vida y la vida de arte”.⁴

⁴ José Carlos Mariátegui, *El artista y la época*, Lima, 1959, p. 18.

Por otra parte, el realismo del siglo XIX (descripción de la experiencia sensible, retrato global del mundo que desemboca en el naturalismo, como escuela y como método) ha caído en una literatura “populista”, resultado que parece no poder evitar. Ella se asimila muy bien a un tipo de arte “negro” o “rosa”, arte pequeñoburgués, neutro y agnóstico, que sitúa sus descripciones al nivel del tendero, la portera, el ignorado burócrata, en la vana esperanza de ser una expresión popular. En el fondo no es sino el “retorno” a uno de los más viejos procedimientos de la literatura burguesa. “Este populismo comporta los peores vicios y ninguna virtud”.⁵ El caso de este tipo de literatura es más grave y esta gravedad debe ser apreciada en toda su magnitud. A esto precisamente alude Mariátegui cuando habla de populismo estético. Ya adivinaba el destino que le estaba preparado al arte genuino en las sociedades de consumo masivo de folletines, novelones de radio y televisión, *comics*, películas de cartel, etc. Contra las mismas apariencias este consumo masivo se constituye en una verdadera cultura dirigida, no al servicio naturalmente de un faraón, un déspota o un gran eclesiástico, pero sí útil para el mantenimiento de un gusto pedestre y sin matices, de la monotonía de la imaginación, del destierro de la fantasía, de la continua e irreflexiva capitulación moral.

“Se traza el plan de una literatura *populista* (afirma) exactamente como se trazaría un plan manufacturero, al abrigo de tarifas proteccionistas y atendiendo a la demanda y a las necesidades del mercado interno (...) Hay que prevenir la pérdida de una parte del mercado lanzando una nueva manufactura que tenga en cuenta la evolución del gusto y las necesidades de los consumidores”.⁶

En las últimas líneas roza el aspecto de la avidez de novedades inherentes a una estructura económica competitiva, y que afecta indudablemente al fenómeno artístico cuando la búsqueda estética y la experimentación son reemplazadas por la urgencia de superar al nivel. Indica que “la obra de arte no tiene, en el mercado burgués, un valor intrínseco

⁵ José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 32 y ss.

⁶ José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 34 y ss.

sino un valor fiduciario”. No existe coincidencia entre la calidad acordada al producto estético y la calidad estética del producto. “Los artistas más puros no son casi nunca los mejor cotizados. El éxito de un pintor depende, más o menos, de las mismas condiciones que el éxito de un negocio. Su pintura necesita uno o varios empresarios que la administren diestra y sagazmente. El renombre se fabrica a base de publicidad”. Sujeto a las leyes del mercado, el artista auténtico desemboca en un callejón sin salida, para salvarse como un hombre tiene que sacrificarse como artista”.⁷

El artista sofocado

Esta hostilidad entre el artista y el capitalismo lo lleva a un enfrentamiento permanentemente con el orden social. El artista es el rebelde por excelencia. El artista siente “oprimido su genio”, se siente “sofocado”. Esta carencia de oxígeno lo empuja a la desesperación, inclusive a la “protesta reaccionaria”. Mariátegui funda así la variada rebeldía del artista contemporáneo y llega a estas conclusiones: los fenómenos de oposición poseen muchos matices, el arte del período de la decadencia no es, de por sí, un arte de decadencia.

En los *Manuscritos económicos-filosóficos* de 1844, bajo el dominio sobre todo de las posiciones antropológicas de Feuerbach, Marx asume enfoques románticos que implícitamente sitúan al pasado en un lugar de privilegio y condenan al mundo moderno. Según la ideología de los Manuscritos, el hombre es un creador. La estela de sus fuerzas humanas “esenciales”, una constante producción y reproducción de su ser. La noción que Marx utiliza es la de “autoproducción”, con la cual se alude a un dinamismo propio de una potencia intrínseca del hombre (sus fuerzas “esenciales”), que necesariamente debe desplegarse en el transcurso de su *existencia* histórico-social. El trabajo, como el arte, es *creación*. Por su intermedio el hombre se da a sí mismo los recursos indispensables a su subsistencia física. El arte es aquella región en donde afirma libremente

⁷ José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 13 y ss.

su capacidad de creación, se comprueba como ser autónomo, capaz de fabricarse ininterrumpidamente. Pero el capitalismo niega la posibilidad de una autoafirmación humana, la niega al reducir el trabajo a un simple *medio* de vida y la niega al atentar contra el arte como afirmación libre del hombre. Es evidente que Marx ve en la actividad artesanal el modelo tanto del arte como del trabajo genuinos. Una actividad en la cual el producto no será sujeto a las leyes de la oferta y la demanda, y el encargo del cliente no afecta las posibilidades de expresión personal del orfebre o manufacturero. El capitalismo es fundamentalmente enemigo del arte; si se llevaran hasta las últimas consecuencias los principios filosóficos del joven Marx, debería decirse que bajo el capitalismo no puede haber arte. El arte no es una superestructura, es la expresión de la esencia humana; si en el capitalismo el arte sufre tan radical mengua ello se debe a que el capitalismo es un régimen antihumano. El capitalismo, pues, no aparece como un régimen social, con sus leyes y sus contradicciones, sino como el mal por excelencia.⁸

Cuando Mariátegui habla del artista “sofocado”, camina en esta dirección.

Hay otras apreciaciones suyas que se encuadra en los lineamientos doctrinarios del joven Marx.

Comencemos por lo que podría llamarse la idealización del público. “Ante un cuadro de Rafael (sostuvo) un señor del Renacimiento no se comportaba como un burgués de nuestros días ante una estatua de Archipenko o un cuadro de Franz Marc. La élite aristocrática se componía de finos gustadores y amantes del arte y las letras. La élite burguesa se compone de banqueros, de industriales, de técnicos. La actividad práctica excluye de la vida de esta gente toda actividad estética”.

Y añade: “El señor feuda que contratava a Tiziano sabía muy bien que, por sí mismo, lo que valía el Tiziano”.⁹ ¿Es legítimo idealizar así al público

⁸ Véase el libro de Adolfo Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, México, 1965. Esta obra, muy valiosa como exégesis de las tesis estéticas del joven Marx, lleva en América Latina a su mayor nivel las posiciones de Mariátegui.

⁹ José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 31.

precapitalista y menospreciar al público moderno sin caer en una grave inexactitud? Veremos. Debido al proceso de industrialización, la base cultural del público moderno se ha ampliado notablemente. El capitalismo requiere un mínimo nivel de conocimiento para que el trabajador maneje tal o cual máquina -mucho más compleja que los implementos del artesano o el arado del siervo-, para que el obrero y el empleado usen los modernos medios de información y capten los variados sistemas de señalización inherentes a nuestra época, en fin, el bagaje de datos de que necesita nutrirse una mentalidad media en la actualidad es muchísimo mayor que el de cualquier otra época de la historia. ¿Qué es entonces lo que ha cambiado? ¿El “degustador” de la obra de arte desapareció o lo que desapareció es más bien el *tipo anterior* de “degustador”? El enfoque que da Mariátegui no permite entender que el hombre moderno posee una nueva configuración -específica- de su sensibilidad. Por otra parte esta postulación del modelo del pasado como el modelo por excelencia se halla en contraposición con sus tesis acerca de las variaciones radicales acontecidas en el estilo realista en el paso del siglo XIX al siglo XX. Si hubo estas variaciones, ¿por qué no hubo, asimismo, variación en el público, en sus actitudes y patrones de respuesta, de iniciativa y de apreciación de la obra de arte nuevo?

Pero, de otro lado, ¿por qué se ha precipitado el “arte de masas” y lo inunda todo? Es razonable afirmar que no por virtud de la nueva sensibilidad. Lo que presenta entonces en la sociedad moderna es que los manipuladores del gusto público, dado su enorme poder social y económico, *desvían* dicha nueva sensibilidad hacia productos no artísticos, la deforman, y, sobre todo, la embotan. El arte contemporáneo no se basa en esos valores que sólo una vida de ocio o una gran cultura “humanista” podrían apreciar. La especialización y el tipo de jornada laboral le agregaron una función nueva a la obra de arte. Como Brecht señaló, arte que no esa también “distracción” no adquiere hoy día completamente su estatuto de obra de arte. El arte está inmerso inevitablemente en los mecanismos del mercado. Y la gente pide algo, sea ese algo arte genuino (Chaplin o Picasso) o “arte de masas” (Ian Fleming o Cecil B de Mille). Pero es bien dudoso que los auténticos méritos artísticos de una obra fueran evaluados siempre por el aristócrata o el cortesano como

cree Mariátegui. El aprecio que los monarcas y señores feudales tuvieron por los artistas a partir del Renacimiento -situación que contrasta con el menosprecio al que anteriormente estuvieron sometidos por los poderosos- se debía en infinidad de casos más a razones sociológicas o políticas (gloria personal del modelo, fama de pintor, etc.) que a la aceptación de las cualidades estéticas en sí mismas. No hablemos de aquellas sociedades esclavistas, como la egipcia, en donde el arte era apenas testimonio del prestigio, el barniz de la inmortalidad. Esta función desplazaba la eventual función estética.

Mariátegui afirma que el sector de los activistas de la clase burguesa no aprecia el universo de las formas bellas. Esto es cierto, pero solamente en parte. La labor práctica no es opuesta al “goce” del arte. Predispone a la estima de un determinado tipo de arte. Cuando en *La ideología alemana* Marx divide a la burguesía en dos sectores, el “sector de activistas” (banqueros, comerciantes, etc.) y el sector “ideológico” (escritores, artistas, etc.), no planteó que únicamente el último de éstos estuviera capacitado para el aprecio de la obra de arte. Dijo, sí, que en el seno de la clase dirigente se operaba una distribución de tareas, pero no sacó la conclusión (falsa) de que esto implicara la desaparición del “gusto” artístico de una zona social especial. La experiencia histórica ha comprobado la tesis de Marx demostrando que el arte posee un aspecto ideológico y que éste corresponde a la actitud de uno u otro grupo social. Muchas veces, inclusive, ese aspecto ideológico priva del todo la aceptación del público en detrimento de los valores artísticos reales. La afirmación de Mariátegui de que “la civilización capitalista (no está) organizada, espiritual y materialmente, para la actividad estética sino para la actividad práctica” es unilateral y exagerada. Debe más bien afirmarse que “una sociedad práctica” requiere un arte específico, que el arte de que gustan los “hombres prácticos” es igualmente un arte específico. Una “sociedad práctica” no es por naturaleza incompatible con el arte; esta sociedad no expulsa todo lo bello de su seno, porque, entre otras razones, “lo” bello es una función y sólo tiene sentido en virtud del todo, del sistema de relaciones específicas dentro del cual se halla situado.

El pensamiento filosófico de Mariátegui se nutre de historicismo, pragmatismo y eticismo; el pensamiento estético -eso sí, implícita, no explícita, como sucede con sus tesis filosóficas- reposa en un antropologismo que se inscribe dentro de un *esquema ideológico* que tiene variantes famosas en sus versiones de la ilustración, el joven Marx o la dirección del realismo abierto.

Torre de marfil y soledad

En sus consideraciones sobre el arte contemporáneo, Mariátegui parte del siguiente supuesto: la presencia de un gran movimiento de transformación humana ha llevado a los cuadros intelectuales de la burguesía a una disgregación casi completa. Identifícase en este punto con las tesis de Marx de *La ideología alemana*, según las cuales la decadencia histórico social del capitalismo lleva a dichos cuadros intelectuales la duda sobre la corrección de la ideología burguesa (lo mismo que sobre sus diversas filosofías); las contradicciones no antagónicas que tradicionalmente se habían venido presentando entre los “sectores activistas” y los sectores “pensantes” de la clase dominante se tornan, en virtud de la crisis, en contradicciones antagónicas. Mariátegui arriba a este respecto a interesantes posiciones personales. “La muerte de los principios y dogmas que constituían el Absoluto burgués” ha tenido entre otras, la siguiente consecuencia: “la burguesía ha perdido el poder moral que antes le consentía retener en sus rasgos, sin conflicto interno, a la mayoría de los intelectuales. Las fuerzas centrífugas, secesionistas, actúan sobre éstos con una intensidad y una multiplicidad antes desconocidas. De aquí las defecciones como las conversiones. La inquietud aparece entonces como una gran crisis de conciencia”.¹⁰

Mariátegui indica que esa “inquietud” es ambigua, pues “está hecha de factores negativos y positivos”. Por lo tanto, en el arte de vanguardia

¹⁰ José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 30.

se confunden “elementos de revolución con elementos de decadencia.”¹¹ Afirma que toda verdadera y auténtica protesta contra el capitalismo es históricamente positiva y esta tierra nutricia alimenta con sus jugos los mejores frutos del arte actual. “La protesta contra la civilización capitalista” -dice- es en nuestro tiempo revolucionaria y no reaccionaria.¹² Lo otro, lo que no es genuina protesta, sino falsa protesta, lo que no es oposición, sino mera gesticulación intelectual, el camino más corto para adaptarse luego sin sobresaltos al sistema, es reaccionario y cae fuera de las consideraciones del escritor peruano. Debe clasificársele como conformismo aunque se cubra con los ropajes de la ropa radical. Para aclarar aún más sus puntos de vista, y alejarse de toda identificación entre decadencia y vanguardia, juego en el vacío y audacia en la creación, Mariátegui nos ilustra así: “La torre de marfil no puede ser confundida, no puede ser identificada con la soledad”. La soledad es grande, ascética, religiosa; la torre de marfil es pequeña, femenina, enfermiza”.¹³ Esta “inquietud” indudablemente es la comprobación de que “el arte de esta crisis, ha perdido ante todo su unidad esencial”. Pero esta “anarquía” espiritual es algo es algo Y continúa su explicación del modo siguiente: “En esta crisis se elaboran dispersamente los elementos del arte del porvenir. El cubismo, el dadaísmo, el expresionismo, etcétera, al mismo tiempo que acusan una crisis, anuncian una reconstrucción”. En la última frase citada se adivina una relativa estrechez en el enfoque. Mariátegui trata de reconciliarse con aquel punto de vista según el cual el arte moderno, como arte de una sociedad decadente, es él mismo decadente; aunque no se atreve a llegar a tan errónea y mecanicista conclusión, le otorga el estatuto de “arte transitorio” como reflejo de un período de transición, conceptos bien discutibles por lo demás.

¹¹ José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 28. La defensa del romanticismo luce de nuevo en la oposición soledad versus torre de marfil. Mariátegui no aprueba un arte intelectual calcado sobre el modelo de las esencias platónicas, prefiere un arte que exprese las *convulsiones* del alma atribulado del hombre contemporáneo o se desplace con audacia por la suprarrealidad de lo onírico, lo crepuscular.

¹² José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 27.

¹³ José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 10.

Pero hay algo más de fondo: ¿dónde hallamos la fundamentación *estética* propiamente dicha? La protesta, que es una actitud ética, basta para construir una estética? Mariátegui no clarifica estas cuestiones; nos muestra tan sólo bruscos desplazamientos de nivel.

Veamos sus tesis en lo referente a las relaciones entre *forma* y *contenido* en la obra de arte.

Mariátegui parte del siguiente principio: “La forma no puede ser separada, no puede ser aislada de su esencia”. En una obra de arte, por ejemplo, la forma no es solamente el ropaje de la idea, en cierta manera *es* la idea misma. Carece de sentido hablar de la idea como algo diferente de la forma, darle a la forma un valor autónomo o darle al contenido el mismo peso de autonomía. “Diferenciar, independizar la idea de la forma es un artificio y una convención teóricos y dialécticos”.¹⁴ Aquí estamos en condiciones de rastrear de nuevo esa posición que ya calificamos como de realismo abierto.

El realismo abierto de Mariátegui

En virtud de la equiparación que Mariátegui efectúa entre arte y realismo, de toda la cascada de argumentos para justificar las diversas tendencias artísticas que halla él asimilables a tendencias realistas, las relaciones entre forma y contenido son pensadas sobre un único modelo: el modelo del arte realista. Ello le condujo a forzar la significación de obras corrientes de la vanguardia, al desenfoque del sentido histórico y de las características de la aportación artística precisa del llamado arte moderno. Por lo tanto Mariátegui establece para éste una relación forma/contenido sin percatarse de que dicha relación no encuentra validez casi nunca en este tipo de arte.

Para Engels, puede establecerse una diferenciación neta entre estos dos momentos. Esta diferenciación no excluye en modo alguno su

¹⁴ José Carlos Mariátegui, *El alma matinal*, p. 31.

correspondencia, o sea, que un determinado contenido deba ir acompañado de una determinada forma. Ahora bien, en la obra misma esta diferenciación es puramente *ideal*. Mariátegui vio claramente esto último y lo dijo con las siguientes palabras: “Una idea realizada no es ya válida como idea sino como realización”. Tal diferenciación opera al nivel de la estética, no al nivel de la percepción artística.

Engels indica, además, que si se pasa a otro ámbito de reflexión, del estético *sensu stricto* al del arte como rama de la producción, la diferenciación entre forma y contenido deja de ser teórica para tornarse una *separación* efectiva cuya misión consistiría en aislar la forma, y, si es el caso, hacer de ella un instrumento de producción. Engels aludió a esta operación sólo en obras de tipo realista; Brecht, quien por otra parte introdujo la noción de “técnica” para referirse a una forma separada del contenido y dejó la noción de técnica para referirse a la presencia teórica de un ropaje, envoltura o envase en la obra misma, mostró que obras no realistas son en ocasiones verdaderas vetas de donde el artista puede extraer multitud de técnicas. Esta última posibilidad Mariátegui no la indicó y no podría hacerlos debido a su desconocimiento de la tesis marxista del arte como una práctica específica, a veces se le escapan expresiones,¹⁵ que bien caben interpretarse en la perspectiva de que el arte moderno es un arte de transición, una fase preparatoria para el arte del porvenir. Por eso encontramos también un enfoque recortado en lo referente al papel de las técnicas artísticas, lo cual no es sino el reflejo de su concepción del arte como expresión de lo humano, de su romanticismo que le asigna al sujeto creador el lugar decisivo en la producción artística.

“No podemos aceptar como nuevo un arte que no nos trae sino una nueva técnica. Eso sería recrearse en el más falaz de los espejismos actuales. Ninguna estética puede rebajar el trabajo artístico a una cuestión de técnica. La técnica nueva debe corresponder a un espíritu nuevo

¹⁵ José Carlos Mariátegui, *El artista y la época*, p. 19.

también. Si no, lo único que cambia es el paramento, el decorado. Y una revolución artística no se contenta con conquistas formales”.¹⁶

En resumen a) para el marxismo, la distinción entre contenido y forma es válida exclusivamente para el arte realista, Mariátegui en virtud de su equiparación entre arte y realismo artístico, tiene que derivar a las tesis de la universalidad de esta distinción, inclusive para escuelas no realistas (la vanguardia, etc.); b) Mariátegui no comprende claramente la noción de “técnica”, y se ve obligado a desvalorizar el estatuto histórico del arte moderno a través de su enfoque como “arte de transición”.

¿Cuál es el criterio para distinguir la vanguardia revolucionaria de la vanguardia decadente? Él tuvo por fundamental el referente al realismo artístico.

En su justificación de ciertas tendencias vanguardistas como tendencias realistas, dos argumentos desempeñan un papel de primer plano. Uno es el colapso del realismo decimonónico, cuyo anacronismo sólo los dogmáticos muy tercos o los críticos muy conservadores trataron y tratan de hacer revivir.

“El realismo (del siglo XIX) nos alejaba en la literatura de la realidad. La experiencia realista no nos ha servido sino para demostrarnos que sólo podemos encontrar la realidad por los cambios de la fantasía (...) La muerte del viejo realismo no ha perjudicado absolutamente el conocimiento de la realidad. Por el contrario, lo ha facilitado. Nos ha liberado de normas y prejuicios que lo estrechaban. En lo inverosímil hay a veces más verdad, más humanidad que en lo verosímil”.¹⁷

El segundo argumento se refiere al uso de la fantasía. Mariátegui sostiene acertadamente que no puede identificarse la noción del realismo artístico con el reflejo de la realidad tal cual ella aparece en la percepción inmediata, con un tiempo y un espacio organizados según este modelo.

¹⁶ José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 18.

¹⁷ José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 24 y 25.

Tendríamos, apenas, una serie de normas estéticas “basadas exclusivamente en las experiencias y las creaciones del sedicente realismo” burgués.¹⁸ La noción de realismo artístico es mucho más amplia, y aún cuando los ejemplos de Mariátegui para demostrar su acierto no son, en ocasiones, los mejores, la tesis central permanece: el arte realista no es solamente el naturalismo o el realismo estilo Balzac o Tolstoi.

“Nada es más erróneo en la vieja estimativa literaria que el concepto de que el realismo importa la renuncia de la fantasía. Esa es, en todo caso, una idea basada exclusivamente en las experiencias y en las creaciones del sedicente realismo de la novela burguesa. El artista desprovisto o pobre de imaginación es el peor dotado para un arte realista. No es posible atender y descubrir lo real sin una operosa y afinada fantasía. Lo demuestran todas las obras dignas de ser llamadas realistas, del cinema, de la pintura, de la escultura, de las letras”

Y añade: “Restaurar en la literatura los fueros de la fantasía, no puede servir, si para algo sirve, sino para restablecer los derechos o los valores de la realidad”. Mariátegui, tomando el caso del surrealismo, indica la ruta de su razonamiento: “Proponiendo a la literatura los caminos de la imaginación y del sueño, los suprarrealistas no la invitan verdaderamente sino al descubrimiento, a la recreación de la realidad”.¹⁹

El marxismo no niega naturalmente que toda manifestación que toda manifestación artística posee *una relación* cualquiera con el “mundo objetivo” o con el campo de la “subjetividad”. Pero la relación no supone siempre reflejo, la relación puede ser distorsión, síntoma, huella apenas del contacto del hombre con los hombres o del hombre con las cosas. La superestructura artística es un *testimonio*, pero ese testimonio puede ser tanto un “reflejo” como un “eco” (Marx). Sería estrechar considerablemente la comprensión del universo de las artes querer meterlas todas dentro del lecho más o menos cómodo de un realismo abierto y suprimir de antemano la intelección de producciones estéticas para cuya

¹⁸ José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 179.

¹⁹ José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, pp. 173 y 179.

comprensión es indispensable un aparato conceptual no realista (arte neolítico, grandes periodos del griego, arte medieval, el manierismo, el romanticismo, el surrealismo, Kafka, Joyce y la novela moderna, el teatro del absurdo, la pintura no figurativa, etc.) ¿Dónde están los límites del realismo de Mariátegui? Como todo es realismo, hasta el movimiento dadaísta tiene su justificación *realista* en este enfoque.²⁰

Como afirmamos atrás, Mariátegui no acepta la identificación entre arte decadente y arte de un periodo de decadencia (social).²¹ El arte de un período de decadencia puede ser vigoroso y robusto, en cuanto “traducción artística (...) fiel y (...) patente del drama del *alma desencantada*”. ¿Cuándo se torna entonces decadente un arte? Ya indicamos algunos criterios, empero, el que parece decisivo para Mariátegui es el siguiente: el lenguaje estético en cuestión es incapaz de aprehender (de modo realista) la nueva realidad. La estereotipia, el formalismo *academicista* es el vicio mayor de un arte envejecido y la enfermedad que lo aqueja y le impide acercarse al objeto. “El primer deber de la nueva literatura es negarse a todo retorno. Lo mismo al retorno de Zola que al retorno de Stendhal”.²² El peligro academicista asedia también a la más reciente producción artística. Analizando los casos de Papini y del futurismo, Mariátegui arriba a la conclusión de que la desilusión del escritor italiano fue grande cuando se topó con una corriente en la que la renovación era aparente apenas. “Papini -dice- había ingresado al futurismo en busca del aire libre. Y se había encontrado dentro de una nueva academia, con su preceptiva, su liturgia, su burocracia. Una academia estruendosa, combativa, traviesa. Pero una academia”.²³ Los modelos consagrados a las pautas clásicas intimidan al artista en la búsqueda de medios avanzados de expresión, que posean la calidad de servir para la fiel transmisión del universo en su incesante cambio.

²⁰ José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p 66.

²¹ José Carlos Mariátegui, *El alma matinal*, p. 102.

²² José Carlos Mariátegui, *El artista y la época*, p. 157.

²³ José Carlos Mariátegui, *El alma matinal*, pp. 103 y 104. “La estética y la belleza son movibles e inestables como la vida”, sostiene Mariátegui (*La novela y la vida*, Lima, 1959, p. 111).

Mariátegui no precisa si este criterio de “academicismo” como manifestación de decadencia posee una validez para toda la historia del arte o para una determinada época. Porque existen épocas artísticas en las cuales la repetición de fórmulas y tradiciones no ha implicado decadencia, y ello se debe a la función particular que el arte ha llevado dentro de tales épocas. Lo que determina el hecho de que el “academicismo” sea un criterio útil para determinar la decadencia de un estilo artístico o no depende de una *esencia* del arte o de un carácter negativo del “academicismo” en cuanto tal, depende del lugar del arte dentro del sistema social, de sus relaciones con otras estructuras y por consiguiente de su función. Mariátegui ve correctamente que el “academicismo” es un lastre para el arte de una sociedad industrial, pero limita su enfoque al no declarar expresamente que es *sólo* para este tipo de sociedad.

Mariátegui nos brinda varios ejemplos de lo que él evalúa como el genuino realismo. El caso de John Dos Passos le merece brillantes líneas. Según él, el autor de *Manhattan Transfer* introduce en la novelística un nuevo enfoque del tiempo, el del “tiempo cinematográfico”. Los “dramas distintos” son confrontados no sucesivamente sino a partir de una perspectiva “cubista” explicando la zona descrita por lo coexistencia de los planos (temporales). La obra es “reflejo de un magnífico e imponente escenario de una vida cuyos impulsos ideales se han corrompido y degenerado, carece de esta contagiosa exaltación de masas creadoras y heroicas”. Corresponde a este frenesí, a este salvajismo de las grandes urbes un “decorado” simple y esquemático como en el teatro de vanguardia. “La descripción, sumaria y elemental, (se compone) de grandes trazos”, el artista “emplea imágenes certeras y rápidas”. La obra, desde el punto de vista de la construcción y en correspondencia con su ídolo “cubista”, carece de un centro aglutinador, es algo “vertiginoso”, se extiende como un reportaje (un tiempo cinematográfico acusadamente interpolado), es decir, “no se detiene en ninguna de las estaciones de su itinerario”. El estilo literario se adapta casi automáticamente a su objeto, a Nueva York. Es una “prosa callejera”, sus imágenes son “visuales, auditivas, olfativas, cuantitativas, mecánicas”.²⁴ Otro caso traído a colación

24 José Carlos Mariátegui, *Signos y obras*, pp. 152 a 159.

por Mariátegui es el de Chaplin. El elemento romántico y anticapitalista es resaltado de modo insistente e inteligente. Charlot es un inasimilado, un “bohemio”. Pero su falta de adaptación no le impele a salirse de las pautas del mundo burgués, sino a aceptarlas en la negación, en el humor y en el drama permanentes. Va tras el oro, como cualquier burgués, pero lo hace a través de “la empresa bohemia, romántica del capitalismo la de los buscadores de oro (...) No podía quedarse a obtenerlo, con el arte capitalista del comercio, de la industria, de la bolsa”. Por eso Charlot es un Don Quijote, él no es burgués. “Es un pequeño Quijote, un juglar de Dios, humorista y andariego, la antítesis del burgués”. En su descripción de la sed de oro Chaplin indica que el hombre devora al hombre, que Mc Kay, el compañero de Charlot, quería aniquilarlo, no por maldad sino en la tremenda lucha por la vida, porque “su razón es darwiniana y despiadadamente individualista”.²⁵

Lukács, Lunatcharski, el caso ruso

Sus hipótesis sobre la cultura y la sociedad rusas -las cuales analiza a través de su literatura, pre y posrevolucionaria- nos dejan ver otra faceta de su inquieto espíritu.

El filósofo húngaro Lukács, en una de sus más importantes obras de análisis literario, afirma que la Revolución de octubre “puso a la luz de la esencia norma, clásica del desarrollo ruso”. Según Lukács, los sucesos de 1917 son la forzosa culminación de una serie de hechos anteriores, cuyo ordenamiento nos brinda una especie de modelo histórico o de historia norma. Y añade “En la historia anterior de la cultura humana no conocemos sino tres desarrollos de ese tipo”. El primero, que va desde la época homérica hasta la decadencia de los estados-ciudades griegos, es un “feliz y excepcional caso de disolución de una comunidad primitiva”. El segundo es el caso francés, que va “desde la descomposición del feudalismo hasta la gran Revolución francesa”. El tercero es el caso ruso, que culmina en el “gran Octubre”, pero del cual Lukács no ofrece una tan

²⁵ José Carlos Mariátegui, *El alma matinal*, pp. 55 y ss.

“clásica” y “normal” línea de desarrollo.²⁶ Hemos querido traer a cuento las tesis de Lukács sólo para tener una referencia.

La perspectiva que adopta Mariátegui -sin haber conocido a Lukács- es distinta. El atraso secular de Rusia incidió en la debilidad de la burguesía. La lucha intelectual se ve forzada, por consiguiente, a habitar en una especie de vacío social. Esa lucha se torna entonces rebeldía, la rebeldía desesperación, la desesperación anarquía. “Su impotencia (la de la intelectualidad burguesa) para guiar una revolución demoburguesa que sustituyera la autocracia zarista por un régimen capitalista de tipo occidental, la condujo a un utopismo desorbitado, en que el más extremista y disolvente individualismo se asociaba al mecanismo racial, hostil a Europa, de los orientalistas”. A esta contradicción se añade otra: Mariátegui no niega que ciertas formas capitalistas se hubieran ido gestando en el seno del despotismo ruso. Empero, en *cierto modo*, este desarrollo no fue espontáneo sino dirigido. La clase tradicional dominante en Rusia se involucró al nuevo proceso, es decir, se “aburguesó”. Al lado de esta dirección absolutista del capitalismo ruso, se presenta el capitalismo extranjero instalado en el país. Consecuencia: “la burguesía (no pudo) salir de un rol larvado y secundario. Esta burguesía fracasada, incapaz de sacudirse de la tutela de una aristocracia primitiva, no pudo asegurar el equilibrio interior”. Tuvo que optar por soluciones intelectuales desgarradoras: “el utopismo humanitarista” o la “negación nihilista, en sus manifestaciones más extremas”. Su clima espiritual fue el del “delirio” y la tragedia, su mejor ejemplificación artística la poseyó Dostoievski.

Las ideas de Mariátegui sobre la gran novelística eslava son interesantes. Según él, su temática es la de esa burguesía bajo la pesadumbre de un destino implacable, sujeta a las pasiones de los otros, y a sus propias pasiones hechas del material de la rebeldía y la protesta.

“Mientras la novela occidental (afirma) hasta en su estación romántica describe a una burguesía inquieta, pero normal, mediocre a veces pero estable siempre, que asienta con confianza y sin disgusto sus pies en la

26 G. Lukács, *Der Russische Realismus in der Weltliteratur*, Berlín, 1953, p. 20 y ss.

tierra y en la que el atormentado no es la regla sino la excepción, la novela rusa, de estirpe dostoiévskiana, nos describe invariablemente a una burguesía lunática, desequilibrada, sentimental, en cuya conciencia trabaja un complejo y en la que el empresario alegre, contento de sí mismo, es un caso extraordinario, contradicho y renegado por la descendencia neurótica”.²⁷

Pero a pesar de su importancia, ésta es apenas una de las direcciones del espíritu ruso. La otra, la utopía, halla en Tolstoi, en su “materialismo” artístico, una espléndida manifestación. Tolstoi es un “observador lúcido y un artista exacto”. Aunque hay algunas vacilaciones en las ideas de Mariátegui, la tesis central suya acerca del papel de estas tradiciones en el nuevo estado de cosas salido de la Revolución es la siguiente: estas dos tendencias se manifiestan en el plano del espíritu, las dos se renuevan, las dos se mezclan, las dos luchan mutuamente. Y esto le permite el nuevo orden, está bien que así sea.

Mariátegui destaca la importancia que la rebeldía de los intelectuales burgueses rusos tuvo para la cultura y el progreso. Inclusive en sus formas más insólitas.²⁸ Nos topamos en la obra de Mariátegui además de una doctrina muy propia acerca del “realismo proletario”, es decir, del realismo socialista. Sería superfluo insistir en las conocidas tesis de Zdanov sobre el realismo socialista. Estas tesis reducían el arte a una variante del “arte de masas”, a una especie de arte de propaganda política con elementos “rosa” (héroe positivo, romanticismo revolucionario, descripción completa de la realidad, etc.), que caía al nivel de unas producciones adocenadas, conservadoras. Para el gran peruano, una obra revolucionaria no es un “folletín” de propaganda. Si la literatura socialista cae en la tentación de utilizar el arte como simple medio político, queda apresada de aquel enfoque, nocivo para el arte, inherente a “la literatura burguesa” actual: el de la “idealización de los personajes, los conflictos, los desenlaces”. Indica que la clase dominante está interesada en sustentar una imagen idílica del mundo, con el objeto no

²⁷ José Carlos Mariátegui, *El artista y la época*, pp. 166 y ss.

²⁸ José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, pp. 180.

sólo de crear ilusiones sobre la ideología y el orden burgueses, sobre su inmutabilidad, sino, añade, para representar como imposible cualquier tarea de transformación llevando al ánimo la poquedad de coraje. “El pseudorealismo burgués -Zola incluido- había habituado a sus lectores a cierta idealización de los personajes representativos del bien y la virtud (...) La burguesía que en la historia, en la filosofía, en la política, se había negado a ser realista, aferrada a su costumbre y a su principio de idealizar y disfrazar sus móviles, no podía ser realista en literatura”. El arte socialista, o presuntamente socialista, que abandone la búsqueda de la objetividad, se desliza por la misma pendiente que conduce a las peores manifestaciones del arte de masas (“El cinema yanqui ha llevado a su más extrema y poderosa industrialización esta optimista y risada pedagogía de pequeño--burgueses”).

La visión nueva que implica el marxismo debe repudiar “estas miserables recetas”. El arte proletario no omite “ninguno de los fracasos, de las desilusiones, de los desgarramientos espirituales” que acontecen en la nueva etapa de la humanidad. Porque “ninguna revolución (...) se ha cumplido sin tragedia” y “la revolución socialista, que mueve a los hombres al combate sin promesas ultraterrenas, que solicita de ellos una extrema e incondicional entrega, no puede ser una excepción de esta inexorable ley histórica. No se ha inventado aún la revolución anestésica, paradisiaca”. Uno de los conceptos que mejor captados le parecen a Mariátegui en la novela *El cemento*, de Fedor Gladkov, es la relación entre el “drama individual” y la “epopeya multitudinaria”.²⁹ Indica igualmente que en ninguna otra zona de la creación repercutió más estruendosamente que en la poesía: Block, Briusov, Balmont, Maiacovski, Bieli y Esenin.³⁰

Mariátegui se adhiere con entusiasmo a la política que en materia de cultura tuvo el régimen soviético durante la etapa de Lunatcharski.³¹ Considera sana la actitud de libertad de expresión al servicio del

²⁹ José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, pp. 179.

³⁰ José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, p. 99.

³¹ José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 98 y ss.

desenvolvimiento cada vez más pleno de la nueva sociedad, sin que, por esto, tenga en igual estima a todas las tendencias o corrientes del arte. Pero ante el Estado socialista toda corriente o tendencia debe poseer los mismos derechos, ya que no es su tarea matricularse en una u otra doctrina estética.

Los ensayos, las búsquedas de los cubistas, los expresionistas, los futuristas de todos los matices han encontrado en el gobierno de los soviets una acogida benévola (...) Las manifestaciones de arte de vanguardia, en sus máximos estilos, no son en ninguna parte tan estimadas y valorizadas como en Rusia. El sumo poeta de la Revolución, Maiacovski, procede de la escuela futurista.

La admiración que profesaba por la figura y la amplia gestión de Lunatcharski, en el campo de la crítica, como estadista y propulsor de la educación, lo testimonian las páginas que le dedicó.³²

Mariátegui no pensó en aquel arte de desgarramiento, aquel arte de profundas simas y mares convulsos: los remanentes de la rebeldía de la intelectualidad burguesa de Rusia debían continuar insuflando vida a la cultura por el peso de su propia inercia. Incluso indica que entre esta actitud y la nueva actitud bolchevique se esboza una contradicción. Esta contradicción, sin embargo, sería en el seno del pueblo, no antagónica, y por lo tanto soluble con métodos racionales y no compulsivos, menos aún burocráticos. La ausencia de una base social habrá de ser el mejor correctivo a unas tribulaciones espirituales válidas a su nivel, y perfectamente explicables por el complejo proceso de la sociedad rusa antes y después de la revolución.

Para Mariátegui, el desarrollo ruso no es un desarrollo “clásico”, es, por el contrario, un desarrollo cuajado en las más extremas tensiones, en un manojó de oposiciones radicales que estalló convertido en Revolución. Precisamente por la ausencia de una línea continua fue posible la Revolución.

³² José Carlos Mariátegui, *Signos y obras*, p. 93.

In memoriam

Bolívar Echeverría, un itinerario desde grupos y revistas

Mariana Bayle*

Bolívar Echeverría nace en Riobamba, Ecuador, en enero de 1941, pero pasa buena parte de su infancia y juventud en la capital del país. Fue el segundo entre seis hijos, de una madre que trabaja en el hogar, profundamente católica y de un padre administrador de haciendas con inclinaciones liberales, autodidacta y con cierto bagaje cultural. En Quito, el joven Echeverría transita por dos colegios que evidenciaron la convivencia familiar: primero asiste a un colegio católico de clases acomodadas y luego, a instancias del padre, se gradúa en el Colegio Nacional Mejía, laico y estatal, de variada composición social y activación política. En sus aulas, reductos de fermentación cultural y política en un trasfondo conservador y católico del Quito de entonces, Echeverría se vincula a las Juventudes Socialistas, del Partido Socialista Ecuatoriano y a sectores culturales activos políticamente.

* Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Herencias y perspectiva del marxismo. Adscrita al CeDInCI.

Estas dos instancias van a permanecer en el ideario del futuro filósofo. Sus años de juventud, entre los últimos tramos del colegio y su paso por la carrera de Filosofía de la Universidad Central del Ecuador, transcurrieron entre lecturas de Unamuno, Sartre y Heidegger. El francés era entonces un ejemplo del compromiso del pensamiento, “una especie de modelo de cómo debe ser el intelectual” (Gandler, 2007, p. 89), en sus palabras. Es en este periodo cuando estrecha lazos con Fernando Tinajero, Luis Corral y el poeta Ulises Estrella, quienes pronto alumbrarían un movimiento cultural conocido como los Tzanzicos.

Beneficiado por una beca de intercambio académico, parte junto a su amigo Luis Corral hacia Alemania a fines de 1961. Viendo rápidamente frustrados sus deseos de tomar clases con Heidegger, quien ya no impartía más que un exclusivo seminario, no pierde tiempo y además de proseguir con su formación en la Universidad Libre, se vincula al activo movimiento estudiantil berlinés. En este clima, entra en contacto con alemanes provenientes de la zona soviética, conoce a Rudi Dutschke, pero además lee a Rosa Luxemburgo, a Benjamín, a Adorno, a Lukács y toma clases con el afamado Herbert Marcuse.

Desde Alemania, Echeverría no deja de tener contacto con la realidad latinoamericana. Discute sobre la coyuntura del continente con los estudiantes berlineses, ávidos de noticias políticas del tercer mundo y envía artículos a revistas del Ecuador. Es en este periodo que escribe la introducción a una compilación de escritos del Che y de *Los condenados de la tierra* de Fanon.

Ante los riesgos que su militancia política podría traerle en Ecuador, la próxima estación de su itinerario lo lleva a México y aquí permanece hasta el final de su vida. Llega a sus 27 años, en el agitado año de 1968 y rápidamente estrecha contacto con la intelectualidad de izquierda local. Se vincula especialmente al filósofo español Adolfo Sánchez Vázquez -quien le encarga traducciones para su famosa compilación “Estética y Marxismo” (1970)- y también con Jorge Juanes, Carlos Pereyra, Roberto Escudero, entre otros y otras. Trabaja a su vez para Siglo XXI, sobre la base de su vínculo con Arnaldo Orfila Reynal, establecido desde sus

viajes previos al país. En estos años traduce del alemán al español a Bertolt Brecht, a Walter Benjamin, a Jürgen Habermas y al propio Marx.

En 1974 concluye su licenciatura en Filosofía, con un trabajo que evidenció un sofisticado análisis de las “Tesis sobre Feuerbach” de Marx, en la Universidad Nacional Autónoma de México, otro de sus espacios clave de reflexión y sociabilidad. Aquí, de 1975 a 1979, imparte el concurrido seminario de *El capital* y, a instancias de la Facultad de Filosofía y Letras, se embarca en la materia Economía y filosofía, con un claro programa interdisciplinario. En conexión con Sánchez Vázquez, despliegan una suerte de división de tareas, donde el español se concentra en los debates del marxismo occidental y los textos del joven Marx y Echeverría en *El capital*, abriendo camino para la filosofía en la recientemente creada Facultad de Economía.

Si bien en 1991 obtiene el título de Maestro en Economía, con una tesis sobre los esquemas de reproducción en *El Capital*, sus intereses buscan otros horizontes temáticos siempre dentro del marxismo. Poco antes, en 1986, publica su primer libro de relevancia: *El discurso crítico de Marx*, editado por ERA y al año siguiente ya abocado a la Facultad de Filosofía, dirige dos importantes grupos de investigación donde se discute la modernidad europea, el mestizaje cultural y los que se volverían sus aportes teóricos fundamentales en torno al concepto de ethos barroco y el valor de uso. De este marco, saldrán sus libros *Las ilusiones de la modernidad*, de 1995 y *Valor de uso y utopía* y *La modernidad de lo barroco* ambos publicados en 1998. Siempre a la altura de la coyuntura política, tras el levantamiento de 1994, Echeverría se vinculó al Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Los grupos y las revistas

En esta rica biografía política e intelectual, que aquí solo repusimos en apretadas líneas, las intervenciones de Bolívar Echeverría en revistas y publicaciones periódicas han sido una constante. En su juventud, destacan la revista *Latinoamericana*, de la Asociación de Estudiantes

Latinoamericanos en Alemania, y las publicaciones en la órbita de los tzanticos ecuatorianos: *Pucuna* (1962-1968), *Procontra* (1969-1972) y *La bufanda del sol* (1972-1977). En los tempranos sesentas, este grupo de poetas y militantes alimenta un amplio proyecto cultural motivado por la necesidad de “parricidio intelectual” -a decir de Ulises Estrella (2003)-, el grupo toma el nombre los indígenas Shuar del Alto Amazonas “quienes convertían las cabezas de sus enemigos en tzantzas, es decir cabezas reducidas mediante secretos procesos culinarios, únicos de su cultura e identidad. El nombre era una provocación, un gesto iracundo para llamar la atención sobre la necesidad de cambiar el ambiente estático, esclerotizado, sumiso y dependiente que se vivía cultural y políticamente en el país”.

Ya instalado en México, el itinerario intelectual de Echeverría encuentra un lugar de intercambio colectivo en la emblemática revista *Cuadernos Políticos*, vigente desde 1974 hasta 1990. Junto a Carlos Pereyra, Adolfo Sánchez Rebolledo, Arnaldo Córdova, Rolando Cordera y Ruy Mauro Marini, conforman un equipo de discusión y de sociabilidad político-intelectual. Como ha señalado Neus Espresate -fundadora de ERA y editora de la revista- Bolívar Echeverría fue el espíritu de la publicación, único miembro original presente hasta el último número, resistió a los sucesivos desgajamientos del grupo. Aquí imprimió sus intereses e inquietudes y asumió junto al grupo el carácter de intervención que una publicación podía alcanzar. En sus índices aparecieron dos trabajos fundamentales de su obra: “La forma natural de la reproducción social” y “Diecinueve tesis sobre modernidad y capitalismo”. Como destacó Marini (1991), “lejos de ostentar el monolitismo sofocante de la mayoría de las revistas marxistas, *Cuadernos* supo ser un órgano estimulante y flexible, que abrió espacio a nuevas ideas y a nuevos autores, ventilando el clima intelectual de la izquierda mexicana”. En efecto, los *Cuadernos* fueron una de las revistas más sofisticadas de su tiempo y además un verdadero espacio de interlocución latinoamericana.

Claro que estas características virtuosas no fueron exclusivas de *Cuadernos Políticos*, sino que han sido compartidas por un conjunto de revistas afines donde Echeverría dio a conocer y puso a discusión la

evolución de sus trabajos teóricos durante más de tres décadas desde su llegada a México. El filósofo publica también en *Dialéctica* (1976-2016) de la UAP; en *Historia y Sociedad* (1965-1970 y 1974-1981), donde aparece “La revolución teórica comunista en las tesis sobre Feuerbach”; en las más coyunturales *Solidaridad* (1972-1980) -del sindicato de Electricistas Democráticos- en *Punto crítico* (1972-1988) -impulsada por líderes del movimiento estudiantil del 68-. También escribe en la provocativa *El Buscón* (1982-1986) y funda la breve *Palos de la crítica* (1980 - 1981). Su nombre también aparece en revistas universitarias: en *Investigación económica*, o en la *División estudios de posgrado* de la Facultad de Economía, en *Utopías*, de Filosofía y Letras, en las todavía vigentes *Viento del sur* y *Debate feminista...* y la lista puede seguir, así como se vuelven inagotables las aristas de un pensamiento que hoy recordamos a diez años de su partida.

REFERENCIAS

- Estrella, Ulises (2003). *Memoria incandescente*. Quito: Imprenta Noción
- Gandler, Stefan (2007). *Marxismo crítico en México*. México D.F.: FCE-UNAM.
- Marini, Ruy Mauro (1991). Memoria, Archivo Facultad de Economía-UNAM [online]. Disponible en: www.mariniescritos.unam.mx/002_memoria_es.htm. Consultado el 24 de febrero de 2014.



Boletín del Grupo de Trabajo
Herencias y perspectivas del marxismo

Número **5** · Octubre-noviembre 2020