

AMAUTA.

Mariátegui y el Socialismo Indoamericano.

Vol. I

Organizadores:

André Kaysel

Felix Pablo Friggeri

Sebastián Sarapura Rivas

Agustín Casanova



Pedro & João
editores

**AMAUTA
MARIÁTEGUI Y EL SOCIALISMO
INDOAMERICANO**

Volumen I




Pedro & João
editores

Grupo de Investigación “Amauta. Mariátegui y el Socialismo
Indoamericano”

Grupo de Pesquisa “Amauta. Mariátegui e o Socialismo Indo-
americano”

Programa de Estudios de Posgrado en Integración
Contemporánea de América Latina.

Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA),
Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil

Programa de Pós-graduação em Integração Contemporânea de
América Latina.

Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA),
Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil.

**André Kaysel
Felix Pablo Friggeri
Sebastián Sarapura Rivas
Agustín Casanova
(Organizadores)**

**AMAUTA
MARIÁTEGUI Y EL SOCIALISMO
INDOAMERICANO**

Volumen I




Pedro & João
editores

Copyright © Autoras e autores

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos das autoras e dos autores.

André Kaysel; Felix Pablo Friggeri; Sebastián Sarapura Rivas; Agustín Casanova [Orgs.]

Amauta. Mariátegui y el Socialismo Indoamericano. Vol. I. São Carlos: Pedro & João Editores, 2022. 306p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-85-7993-920-4 [Impresso]

978-85-7993-921-1 [Digital]

1. Amauta. 2. Mariátegui. 3. Socialismo Indoamericano. I. Título.

CDD – 370

Capa: Petricor Design

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Científico da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/ Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/ Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luis Fernando Soares Zuin (USP/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2022

ÍNDICE

Introducción	7
André Kaysel, Sebastián Sarapura Rivas, Agustín Casanova y Félix Pablo Friggeri	

Parte I

Pensamiento y praxis de Mariátegui

Anti-imperialista, mas não anti-americano: o lugar dos EUA na obra de José Carlos Mariátegui	17
Alma Concepción Monge e André Kaysel	
Gramscianos-mariateguistas: José Aricó e Antonio Melis e a atualização crítica do marxismo	49
Deni Alfaro Rubbo	
El drama entre lo universal y lo local: Mariátegui y René Zavaleta por la organización proletaria	71
Lourdes Flores Bordais	
Materialismo y espiritualidad: Alma Matinal en Mariátegui y Hombre Nuevo en el Che Guevara	87
Félix Pablo Friggeri y Mauricio José Avilez Álvarez	

Parte II

La búsqueda del socialismo latinoamericano

Nueva tesis analógica para el estudio del marxismo y su historia en América Latina desde la filosofía de la liberación y la descolonización histórica. Ensayo histórico-filosófico-teológico	125
---	-----

**sobre el marxismo orbital-popular de Jacques
Roumain. Hacia un nuevo marxismo de raíz
tripartita**

Carlos Francisco Bauer

**El pensamiento staliniano de Ernesto Che Guevara
como revisión de la revisión revisada** 221

Agustín Casanova

Parte III Coyuntura regional

**Desorden en América Latina: Acerca de las diez
crisis de Gobierno del 2019** 269

Angélica Remache López

**La propuesta de asamblea constituyente en Perú:
elementos para una crítica desde el marxismo al
programa del partido político Perú Libre** 285

Sebastián Sarapura Rivas

INTRODUCCIÓN

La construcción de este libro ha sido organizada desde el Grupo de Investigación “Amauta: Mariátegui y el Socialismo Indoamericano”. Este colectivo, que comenzó en 2017 a organizarse y trabajar en conjunto, está actualmente compuesto por compañeras y compañeros del Perú, Brasil, Argentina, Cuba, Uruguay, Rusia y Ecuador. Algunos profesores e investigadores, otros estudiantes de grado y posgrado, otros egresados, todos expresando un compromiso de búsqueda de construcción de pensamiento latinoamericano-caribeño transformador de la realidad injusta que vive nuestra región. El grupo está ligado, especialmente, al Programa de Posgrado en Integración Contemporánea de América Latina (ICAL) de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA) con sede en Foz do Iguaçu, Estado de Paraná en Brasil.

Para esta construcción entendemos que, junto a un conocimiento profundo de la historia regional “desde abajo”, desde la lucha de los pueblos y de la sabiduría popular surgida de estas luchas -en forma muy especial en los pueblos indígenas y campesinos-, necesitamos abreviar en aquellos autores que han intentado esta búsqueda en forma original y buscando una autonomía y creatividad. Esta construcción tiene uno de sus referentes claves en la figura de José Carlos Mariátegui. Algunos de los aportes de Mariátegui a esta construcción son: 1) La búsqueda de la “creación heroica” de un conocimiento latinoamericano puesto al servicio de un proyecto revolucionario y transformador de la realidad en la línea de la justicia y la igualdad al que llamé “Socialismo Indoamericano”; 2) La referencialidad en lo indígena de esta búsqueda, tanto política como epistémica, especialmente en lo que denominaba “elementos de socialismo práctico” existentes entre estos pueblos; 3) La articulación de la praxis y del conocimiento de

todas las vertientes que luchan por esa transformación: marxistas, indianistas, anarquistas, cristianos de la liberación, populistas de izquierda, nacionalistas antiimperialistas, etc.

La situación latinoamericano-caribeña es, a nivel político, de disputa entre proyectos políticos de inspiración neoliberal, de adscripción a los intereses del llamado “mercado” y de alineamiento con Estados Unidos en política externa; y otros que presentan distintas formas de proyectos que enarbolan aspiraciones populares con distintas expresiones, la mayoría con políticas que enraízan en la tradición nacional-popular -que algunos identifican como desarrollistas- y variadas invocaciones al Buen Vivir o a la búsqueda de un socialismo propio. La búsqueda de un modelo latinoamericano que responda a lo que necesitan nuestros pueblos, desde las propias culturas y con una vocación de unidad regional debe ser acompañada de una investigación y reflexión académica que la alimente epistémicamente y, a la vez, que se alimente de ella. Es la intención de este Grupo Amauta.

La figura de Mariátegui fue fuertemente invisibilizada y, a veces, menospreciada por sectores políticos y académicos de derecha, pero también de izquierda. No obstante, fueron emergiendo una serie de autores con una considerable dosis de autonomía frente a esta tendencia y propusieron profundas y originales lecturas sobre la obra de este autor.

Este proyecto es la continuidad de un trabajo conjunto que comenzó en el año 2018 con la participación de estudiantes de grado y posgrado de nuestra universidad, de profesores de Unila y de otras universidades y de egresados de grado y posgrado. Se centra en el estudio de la obra de José Carlos Mariátegui y en la búsqueda -impulsada por este autor y dirigente político- de la “creación heroica” de un Socialismo Indoamericano. Así el grupo estudia, reflexiona y construye conocimiento desde la obra de Mariátegui relacionándolo con las búsquedas de superación del capitalismo en nuestra región latinoamericana-caribeña. La perspectiva de trabajo tiene siempre en cuenta la doble dimensión política y epistémica que constituye esta cuestión. Para ambas

dimensiones, el punto de partida básico arraiga en la praxis de lucha popular por la vida y en las sabidurías que surgen de la reflexión sobre esta práctica.

Consta de tres líneas de investigación y de esta forma está registrado en el Diretório de Grupos de Pesquisa (DGP):

1) Pensamiento antiimperialista, integración latinoamericana y relaciones internacionales.

2) Praxis popular en América Latina.

3) Socialismos y marxismos en América Latina.

Además de una dinámica de exposiciones a cargo de los miembros del grupo y/o de invitados externos que, en general, exponen trabajos que están preparando o que han publicado recientemente, siempre se reserva un tiempo para el debate entre los participantes del grupo sobre las temáticas abordadas. Se organizan también actividades con participación y gestación del Grupo en relación a eventos científicos y de divulgación e iniciativas de publicaciones. Formamos parte, como Grupo de Investigación, de la Red de Estado y Democracia en Latinoamérica (REDEL), con sede en la Universidad de Villa María (UNVM), Argentina, donde participan investigadores de esa universidad, de la Universidade Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS), de la Universidade Federal de Sao Paulo (UNIFESP), Marília; del Instituto Superior de Relaciones Internacionales (ISRI) del Ministerio de Relaciones Exteriores de La Habana, Cuba; y nuestro Grupo Amauta, representando a la UNILA. Para la conformación de este libro hemos optado con que sea realizado con trabajos de miembros del Grupo. La intención es reflejar los procesos de producción y debate que viene siendo realizado, con sus elementos de convergencia y pluralidad en las búsquedas de investigación y en las producciones que vamos realizando. Pretendemos que sea la primera de una serie de publicaciones donde podamos dar a conocer y establecer una base de diálogo para otras búsquedas cercanas y, sobre todo, para los movimientos y organizaciones populares.

Yendo a la presentación de la obra, podemos decir que el volumen se compone de ocho artículos organizados en tres partes:

la primera – *Pensamiento y praxis de Mariátegui* – donde investigamos la obra de José Carlos Mariátegui y los mariateguistas, la segunda – *La búsqueda del socialismo indoamericano* – donde discutimos el marxismo latinoamericano de forma más general y la tercera – *La coyuntura regional* – donde interpretamos la coyuntura de América Latina.

La primera parte comienza con el capítulo “Antiimperialista pero no antiestadounidense: el lugar de E.E.U.U. en la obra de José Carlos Mariátegui” de André Kaysel y Alma Monjes. En él, los autores analizan la mirada de Mariátegui sobre los Estados Unidos. Nos muestran su valoración positiva de la colonización protestante, su crítica a la expansión imperialista estadounidense sobre América Latina y su observación de la deriva plutocrática de la democracia burguesa en el capitalismo monopolista. Los autores concluyen que el Amauta fue “[...] un observador agudo de la sociedad estadounidense, su lugar en el mundo y su relación con Latinoamérica [...]”.

En el segundo capítulo, Deni Rubbo, autor de “Gramscianos-mariateguistas: José Aricó e Antonio Melis e a atualização crítica do marxismo”, realiza un cruzamiento entre Mariátegui y el célebre marxista italiano, Antonio Gramsci, a partir de las interpretaciones del marxista argentino, José Aricó, y su par italiano, Antonio Melis. En este esfuerzo, el autor nos revela que “Tanto a leitura de Aricó quanto de Melis, reposicionam a figura de Mariátegui e Gramsci fora do cânone do marxismo oficial [...]”. Así, podríamos decir, en el estudio de dos intérpretes lúcidos, como Aricó y Melis, de dos de los marxistas creativos más prominentes del siglo XX, Rubbo nos sumerge en la rica profundidad del marxismo crítico.

En el tercer capítulo, “El drama entre lo universal y lo local: Mariátegui y René Zavaleta por la organización proletaria” de Lourdes Flores Bordais, se problematiza la interpretación de Mariátegui – en el marco de la dialéctica universal-particular – del reconocido pensador marxista boliviano René Zavaleta. La autora nos muestra la conciencia que tanto Mariátegui como Zavaleta tienen sobre la naturaleza clasista del Estado capitalista periférico.

Encuentra la congruencia entre ambos autores a partir del “[...] llamado a la unidad de clase trabajadora para edificar aquello que, aunque considerasen “inacabado”, era realmente la negación del propio Estado capitalista burgués [...]”.

Cerrando la primera parte de la obra, Félix Pablo Friggeri y Mauricio Avilez Álvarez nos presentan el capítulo “Materialismo y espiritualidad: Alma Matinal en Mariátegui y Hombre Nuevo en el Che Guevara”. En él, desarrollan la continuidad entre los referidos revolucionarios sudamericanos a partir de las nociones de Alma Matinal y Hombre Nuevo. Nos muestran que, mismo en el marco de interpretaciones materialistas de la historia, tanto para Mariátegui como para el Che, la espiritualidad – “[...] como actitud que apunta a la interioridad humana [...]” es inexorable para la praxis revolucionaria, por lo que “[...] muchos elementos de la contraposición materialismo y espiritualidad son, por lo menos, sumamente débiles cuando no equivocados”.

El primer capítulo de la segunda parte, “Nueva tesis analógica para el estudio del marxismo y su historia en América Latina desde la filosofía de la liberación y la descolonización histórica. Ensayo histórico-filosófico-teológico sobre el marxismo orbital-popular de Jacques Roumain. Hacia un nuevo marxismo de raíz tripartita” de Carlos Francisco Bauer repiensa tanto el legado de la Revolución Haitiana como la obra del marxista indo-afro-criollo haitiano-latinoamericano Jacques Roumain. El autor, integrando a Roumain con Mariátegui y el marxista argentino Carlos Astrada nos invita a “[...] visualizar una matriz tripartita integrativa continental que, en un trabajo arduo de articulación, nos posibilita des-etnocentrizar el número mayor y des-eurocentrar la minoría hegemónica avasallante, para adquirir una mayor y mejor articulación colectiva-comunitaria-cooperante-corazonada-copensante, etc.”.

Mientras que, en el segundo artículo de esta segunda parte, “El pensamiento staliniano de Ernesto Che Guevara como revisión de la revisión revisada”, Agustín Casanova, en lo que entiende que es criticar la crítica, aborda la figura y el pensamiento de Ernesto Che Guevara a la luz de la comparación con la praxis de Iosif Stalin. Nos

manifiesta como conclusión que “Ernesto Che Guevara [...] era staliniano. No [...] sólo por su simpatía declarada, sino, fundamentalmente, por la coherencia en la lógica de su pensamiento [...]”. Con esta tesis, el autor denuncia los límites del marxismo latinoamericano a la hora de estudiar la experiencia soviética.

Ya entrando en la tercera parte – la que aborda la coyuntura regional –, en “Desorden en América Latina: Acerca de las diez crisis de Gobierno del 2019” de Angélica Remache López, encontramos un abordaje de las crisis políticas que caracterizaron a nuestra Patria Grande en el año 2019. En un análisis estadístico transversal, la autora estudia la inestabilidad política a partir del endémico fenómeno de la corrupción. Concretamente, nos muestra la influencia que ejercen los Indicadores Mundiales de Gobernabilidad sobre el Indicador de Control de Corrupción en los casos pertinentes. Así, concluye que “Los desórdenes políticos en diez países diferentes de América Latina en 2019 fueron ampliamente el resultado de la corrupción o lo que la corrupción, a su vez, produce”.

En el último artículo, tanto de la sección como del libro, “La propuesta de asamblea constituyente en Perú: elementos para una crítica desde el marxismo al programa del partido político Perú Libre”, Sebastián Sarapura, a través de un análisis ideológico-programático de la organización Perú Libre, interpela a la izquierda peruana en su reivindicación de asamblea constituyente como necesidad para la transformación revolucionaria. Nos revela que tal posición reformista, aparentemente crítica, lejos de servir a los intereses del proletariado, “[...] no puede ser más que la expresión intelectual de un sector del capital que demanda una mayor intervención estatal para desarrollarse”.

Como hemos podido observar en esta especie de breve *tráiler*, la primera publicación del grupo *Amauta: Mariátegui y el socialismo indoamericano* presenta una clara heterogeneidad tanto temática como disciplinar. Incluso, muchos de los argumentos defendidos son contradictorios entre sí. No obstante, tal contradicción, lejos de asustarnos, es, justamente, el manantial que nos nutre de vitalidad.

La discusión franca desde el compromiso por alternativas humanas al “sálvese quien pueda” de la sociedad capitalista es una de las tareas fundamentales de nuestro tiempo. Si usted lector, mismo desde el absoluto desacuerdo, logra reflexionar con pasión sobre la naturaleza de los problemas aquí planteados, tenga por seguro que nos sentiremos más que satisfechos. ¡Buena lectura!

André Kaysel, Sebastián Sarapura Rivas,
Agustín Casanova y Félix Pablo Friggeri

Parte I

Pensamiento y praxis de Mariátegui

CAPÍTULO 1

Antiimperialista pero no antiestadounidense: El lugar de EE. UU. en la obra de José Carlos Mariátegui

André Kaysel¹

Alma Monges²

(...) quizá no se encuentre en la historia un ejemplo de la forma como un pueblo puede estar en la conciencia de otro como los Estados Unidos en la conciencia de los pueblos hispanoamericanos. Se encuentra en ellos antes de su emancipación y a través de toda su historia independiente; Norteamérica se ha encontrado en forma semejante en su conciencia. Unas veces simbolizando el máximo modelo de sus ideales, otras como la negación suprema de ellos, como su decepción. Entre otras cosas, Norteamérica ha sido también para Hispanoamérica la fuente de su sentimiento de inferioridad.
(Zea, 1972, p. 78)

Introducción

Como dice en el epígrafe el filósofo mexicano Leopoldo Zea, los Estados Unidos de Norteamérica (EE. UU.) ocuparon y siguen ocupando un lugar central en la definición misma de la propia identidad cultural latinoamericana. Desde que, a mediados del siglo XIX, empezaron su expansión hacia el sur, primero tomando

¹ Profesor del departamento de Ciencia Política y director del Centro de estudios Marxistas (CEMARX) de la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP). Email: akaysel@unicamp.br

² Magister en Ciencia Política y doctoranda en sociología en la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP). Email: almamonges@unicamp.br

los territorios mexicanos, y, más tarde, con las intervenciones militares en Centroamérica y el Caribe, se convirtieron en punto de referencia obligatorio para los políticos y hombres de letras hispanoamericanos, sea como modelo de civilización a ser alcanzado – como en el liberalismo decimonónico de los argentinos Domingo F. Sarmiento y Juan B. Alberdi-, sea como amenaza imperial a ser contenida o negación de los valores culturales iberoamericanos, como en la intervenciones del revolucionario cubano José Martí o en la ensayística del uruguayo José Enrique Rodó, respectivamente. Así, conocer el modo por los cuales la intelectualidad regional concibió e imaginó el gran vecino del norte no deja de ser una manera de comprender los modos por los cuales concibió y pensó a la misma América Latina, ya sea como un pasado a ser superado, ya sea como un futuro proyectado.

Este artículo busca indagar las imágenes de los EE. UU. presentes en la obra del periodista y activista peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930). La elección del autor no es aleatoria, ya que Mariátegui es considerado por muchos el principal marxista latinoamericano. Nuestra hipótesis es que, contrariamente de lo que podría sugerir esta filiación ideológica, la obra de Mariátegui no revela necesariamente una imagen negativa de la sociedad estadounidense, aunque es crítica con relación al imperialismo de su Estado y sus capitales en la región. Como plantea el especialista estadounidense Mark Becker (1994) la presencia de los EE. UU. en el pensamiento del peruano y los contactos de éste con el mundo cultural estadounidense son temas relativamente poco explorados por sus estudiosos, en contraste, por ejemplo, con su experiencia europea, en general, e italiana, en particular. Así, la primera tarea que se impone es, justamente la de reconstituir las menciones al país del norte en la voluminosa y dispersa obra mariateguiana.

A través de la recuperación de sus artículos sobre distintos aspectos de la política, la sociedad y la cultura estadounidenses, recopilados especialmente en *Historia de la Crisis Mundial* (octavo volumen de sus obras completas) así como referencias al país, puntuales pero significativas, extraídas de algunas de sus

principales obras, como los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* y *Punto de Vista Antiimperialista*, intentaremos demostrar que el autor, aun siendo un claro oponente al imperialismo de los EEUU en América Latina, contrasta favorablemente ciertos rasgos de la modernidad anglosajona y protestante en relación al legado colonial ibérico y católico, especialmente en su propio país. No esperamos, en los angostos límites de este trabajo, cerrar la cuestión, pero sí plantearla, de manera a estimular futuros estudios sobre el tema.

En primer lugar, examinaremos las menciones a los EE. UU., en especial acerca de su colonización por los puritanos en los *Siete Ensayos...*, para demostrar como el país del norte cumpliría en la obra un rol de espejo invertido de la colonización española del Perú y de su herencia, económica y cultural. En el apartado siguiente, abordaremos las observaciones de Mariátegui, presentes en diversos artículos de prensa, sobre la sociedad, cultura y política estadounidense. Ya en un tercer momento, abordaremos la crítica del marxista peruano al capitalismo yankee y su expansión imperialista en América Latina y, por fin, concluiremos señalando la complejidad de la mirada mariáteguiana acerca de los EE. UU. y sus relaciones con el subcontinente latinoamericano.

1. Colonización protestante vs colonización iberoamericana

Como mencionado en la introducción, la principal obra de José Carlos Mariátegui, los *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, publicada originalmente en 1928, contiene algunas citas, puntuales pero significativas, en las cuales las colonias británicas de Norteamérica y los Estados Unidos aparecen como contraste con relación al Perú colonial y republicano. La primera de esas citas se encuentra luego al inicio del libro, en el primer ensayo, dedicado a la “evolución económica”, y contrapone lo que serían dos tipos distintos de coloniaje, enmarcados por distintas racionalidades:

La debilidad del imperio español residió precisamente en su carácter y estructura de empresa militar y eclesiástica más que política y económica. En las colonias españolas no desembarcaron como en las costas de Nueva Inglaterra grandes bandadas de pioneers. A la América Española no vinieron casi sino virreyes, cortesanos, aventureros, clérigos, doctores y soldados. No se formó, por esto, en el Perú una verdadera fuerza de colonización. La población de Lima estaba compuesta por una pequeña corte, una burocracia, algunos conventos, inquisidores, mercaderes, criados y esclavos. (Mariátegui, 2007, p. 8)

Como se puede ver, Mariátegui atribuye la ausencia, en el Perú colonial, de “una auténtica fuerza colonizadora” al carácter “eclesiástico-militar” del colonialismo español, que carecería de la racionalidad económica de la colonización anglosajona en Norteamérica. Así, si en ese último caso el agente de la colonización sería el *Pioneer*, volcado hacia el trabajo, en el primer la figura predominante sería la del cortesano ocioso. Ese razonamiento es retomado en una nota al pie de página, en la cual Mariátegui, haciendo una observación crítica acerca de un comentario del liberal italiano Piero Gobetti al reaccionario español Juan Francisco Donoso Cortez, retoma la contraposición entre la aversión al trabajo del cortesano español y la sobriedad laboriosa del puritano inglés:

Comentando a Donoso Cortés, el malogrado crítico italiano Piero Gobetti califica a España como “un pueblo de colonizadores, de buscadores de oro, no ajeno a hacerse de esclavos en caso de desventura”. Hay que rectificar a Gobetti que considera colonizadores a quienes no fueron sino conquistadores. Pero es imposible no meditar el juicio siguiente: “El culto de la corrida es un aspecto de este amor de la diversión y de este catolicismo del espectáculo y de la forma: es natural que el énfasis decorativo constituya el ideal del haraposos que se da el aire del señor y que no puede seguir ni la pedagogía anglosajona del heroísmo serio y testarudo, ni la tradición francesa de la fineza. El ideal español de la señorilidad confina con la holgazanería y por esto comprende como campo propicio y como símbolo la idea de la corte. (Mariátegui, 2007, p. 8)

Como se puede percibir, lejos de todo economicismo, Mariátegui subraya la centralidad de las superestructuras culturales para comprender la conformación histórica de lo que llamaríamos hoy una formación económico-social, no abordándolas como mero reflejo de las relaciones de producción. De ahí su valoración de la educación o del “factor religioso”, los temas abordados en el cuarto y el quinto ensayos, respectivamente. En este último, el marxista peruano retoma y profundiza el contraste entre el protestantismo, como fuerza espiritual de la colonización anglosajona y el catolicismo, base moral del colonialismo ibérico:

Pero si se puede decir que el colonizador de la América anglosajona fue el pionero puritano, no se puede decir igualmente que el colonizador de la América española fue el cruzado, el caballero. El conquistador era de esta estirpe espiritual; el colonizador no. La razón está al alcance de cualquiera: el puritano representaba un movimiento en ascensión, la Reforma protestante; el cruzado, el caballero, personificaba una época que concluía, el Medioevo católico. Inglaterra siguió enviando puritanos a sus colonias, mucho tiempo después de que España no tenía ya cruzados que mandar a las suyas. La especie estaba agotada. (Mariátegui, 2007, p. 141)

De ese modo, la reforma protestante aparece como representante de una nueva forma histórico-social ascendiente, la sociedad burguesa, el catolicismo militante de los cruzados españoles traería el signo de la feudalidad decadente. Todavía en el primer ensayo, reflexionando acerca del significado histórico más amplio de las independencias latinoamericanas, Mariátegui sostiene que el protestantismo y el liberalismo serían, respectivamente, las “levaduras espiritual y filosófica” del capitalismo naciente que, no por acaso, tendría a Inglaterra como potencia hegemónica en el período del asenso revolucionario de la burguesía y de la disgregación del antiguo régimen, cuando se desmorona el Imperio español y se independizan sus antiguas colonias (Mariátegui, 2007, p. 11).

Ya en el cuarto ensayo, Mariátegui afirma que, dada la consubstancialidad entre capitalismo e industrialismo, de un lado, y protestantismo y liberalismo, por otro, derivaría casi lógicamente que las excolonias británicas, que conformaron los EE. UU., recibirían el empuje ascendente de la civilización capitalista, al paso que las antiguas colonias españolas heredarían el lastre de la tradición aristocrática y feudal en decadencia:

El capitalismo aparece cada vez más netamente como un fenómeno consustancial y solidario con el liberalismo y con el protestantismo. Esta no es, propiamente, un principio ni una teoría, sino más bien, una observación experimental, empírica. Se constata que los pueblos en los cuales el capitalismo –industrialismo y maquinismo– ha alcanzado todo su desarrollo, son los pueblos anglosajones –liberales y protestantes. Sólo en estos países la civilización capitalista se ha desarrollado plenamente. España es entre las naciones latinas la que menos ha sabido adaptarse al capitalismo y al liberalismo. La famosa decadencia española, a la cual exegetas románticos atribuyen los más diversos y extraños orígenes, consiste simplemente en esta incapacidad. El clamor por la europeización de España ha sido un clamor por su asimilación a la Europa demo-burguesa y capitalista. Lógicamente, las colonias formadas por España en América tenían que resentirse de la misma debilidad. Se explica perfectamente el que las colonias de Inglaterra, nación destinada a la hegemonía en la edad capitalista, recibiesen los fermentos y las energías espirituales y materiales de un apogeo, mientras las colonias de España, nación encadenada a la tradición de la edad aristocrática, recibían los gérmenes y las taras de una decadencia. (Mariátegui, 2007, p. 90)

Esta tesis, del rol del protestantismo como fuerza religiosa impulsora del desarrollo capitalista es retomada, de modo aún más tajante en el ya citado quinto ensayo, sobre la religión. Después de afirmar que no se podría responsabilizar exclusivamente al catolicismo por el retraso de España y de sus colonias – haciendo incluso elogios a la racionalidad económica de los Jesuitas –, Mariátegui concluye con la siguiente salvedad:

Pero, en general, la experiencia de Occidente revela la solidaridad entre capitalismo y protestantismo, de modo demasiado concreto. El protestantismo aparece en la historia, como la levadura espiritual del proceso capitalista. La reforma protestante contenía la esencia, el germen del Estado liberal. El protestantismo y el liberalismo correspondieron, como corriente religiosa y tendencia política respectivamente, al desarrollo de los factores de la economía capitalista. Los hechos abonan esta tesis. El capitalismo y el industrialismo no han fructificado en ninguna parte como en los pueblos protestantes. (Mariátegui, 2007, p. 147)

Esa vinculación entre la reforma protestante y la racionalidad capitalista hace pensar en el argumento desarrollado en el clásico *Ética Protestante y El Espíritu del Capitalismo*, del sociólogo alemán Max Weber (2004), que postuló una afinidad electiva entre la ética puritana, basada en el principio de predestinación, y la racionalización de la moderna empresa capitalista. Pero, como nos recuerda el investigador brasileño Michael Löwy (2005), quién llama la atención a ese paralelismo, no hay ninguna evidencia de que el marxista peruano conociera la obra de Weber, una vez que no es citada, directa o indirectamente, en sus escritos. Sin embargo, para Löwy la principal referencia de Mariátegui para pensar la relación entre protestantismo y capitalismo hubiera sido la del escritor español Ramiro de Maeztu (Löwy, 2014).

Sus fuentes explícitas acerca del vínculo entre protestantismo y el capitalismo fueron el *Anti-Düring* de Engels, *El Capital* de Marx, el ensayo *Rodó y El Poder* del escritor español Ramiro de Maeztu, *Los Principios de Economía Moderna*, del sindicalista revolucionario francés Georges Sorel y la obra *Our America*, del intelectual estadounidense Waldo Frank (Mariátegui, 2007, p.148-150).³ Este último autor, citado en otras ocasiones en ésta última

³ Otra influencia relevante para las apreciaciones positivas del marxista peruano acerca del rol histórico del protestantismo, no citada directamente en el libro, fue el misionero presbiteriano estadounidense John Mackay, director del Colegio Presbiteriano en Lima, de quien Mariátegui se hizo amigo. Mackay llegó a escribir

referencia, mencionada anteriormente en el mismo ensayo (Mariátegui, 2007, p. 135), es particularmente relevante para nuestros propósitos, ya que, como resalta Mark Becker (1994) Frank fue el principal vínculo de Mariátegui con la cultura estadounidense, siendo el único autor de este país con el cual el peruano sostuvo correspondencia. Como veremos en la siguiente sección, la obra de Frank, en especial su esfuerzo para acercar las intelectualidades anglo e hispanoamericanas, tendrán un impacto significativo en la lectura mariáteguiana sobre los EE. UU., su lugar en el mundo y sus relaciones con América Latina.

Es de Waldo Frank (1889-1967) que Mariátegui parece retirar la tesis, enunciada en el ensayo sobre la educación, de que los EE. UU. serían la obra conjunta de tres actores sociales y religiosos distintos, el *Pioneer*, el puritano y el judío, los cuales estarían detrás de su arranque capitalista, en agudo contraste con el rezago aristocrático de los españoles y sus descendientes americanos:

Los Estados Unidos, son la obra del pioneer, el puritano y el judío, espíritus poseídos de una poderosa voluntad de potencia y orientados además hacia fines utilitarios y prácticos. En el Perú se estableció, en cambio, una raza que en su propio suelo no pudo ser más que una raza indolente y soñadora, pésimamente dotada para las empresas del industrialismo y del capitalismo. Los descendientes de esta raza, por otra parte, más que sus virtudes heredaron sus defectos. Esta tesis de la deficiencia de la raza española para liberarse del Medioevo y adaptarse a un siglo liberal y capitalista resulta cada día más corroborada por la interpretación científica de la historia (Mariátegui, 2007, p. 91-92).

Así, los EE. UU. funcionan, en distintos momentos de los *Siete Ensayos...*, como una especie de espejo invertido de la experiencia histórica peruana y latinoamericana. Por un lado, una economía capitalista y una sociedad burguesa pujantes y expansionistas y,

sobre Mariátegui después de su muerte, elogiando sus ideas acerca de la religión. Para las relaciones entre Mariátegui y Mackay, cf. (Becker, 1994) (Mello, 2014).

por otro, sociedades de capitalismo rezagado por el lastre del pasado colonial y feudal con el cual cargaban. Como veremos en seguida, esa visión de los estadounidenses se apoya en una serie de escritos periodísticos anteriores del marxista peruano, en los cuales analizó la sociedad, la cultura y la política del gran vecino del norte.

2. Cultura, Sociedad y política

Como se pudo ver arriba, el interlocutor de Mariátegui en los medios intelectuales de los Estados Unidos y su principal referencia para interpretar la sociedad estadounidense fue el escritor Ralph Waldo Frank, por quién nutría aprecio y respeto. Para el autor peruano, Frank sería uno de los intelectuales de esa generación que más conciencia tendría de los problemas de los nuevos intelectuales de la tradición hispanoamericana, como se puede observar en este comentario:

(...) Valoraciones, la excelente revista del grupo "Renovación" de La Plata, y otros órganos del continente habían revelado a Frank a sus lectores publicando el sencillo y hermoso mensaje a los intelectuales hispanoamericanos de que fue portador en 1924 el escritor mexicano Alfonso Reyes (Mariátegui, [1925] 1970a, p.152).

Así, este aprecio de Mariátegui por Frank pasaba mucho por la sensibilidad que el norteamericano sentía frente a la nueva generación de hispanoamericanos. Más allá del panamericanismo, el mensaje de Frank a los intelectuales latinoamericanos bosquejaría una empresa común para el porvenir del continente, al invitarles a pensar y luchar juntos por los mismos ideales:

Llevar a cabo una solemne y magnífica empresa. Tenemos el mismo ideal: justificar América, creando en América una cultura espiritual. Y tenemos el mismo enemigo: el materialismo, el imperialismo, el estéril pragmatismo del mundo moderno. Si las fuerzas de la vida creadora tienen que prevalecer contra ellas, deben también unirse. Este es el cruento problema de nuestros siglos y es un problema tan antiguo como la historia. (Mariátegui, [1925] 1970a p. 154)

Como se puede ver en esta cita, si bien Mariátegui poseía una mirada abierta hacia los Estados Unidos, critica vehementemente el imperialismo norteamericano, lo que discutiremos en la siguiente sección, demostrando particular aversión a las orientaciones y los hábitos mezquinos e individualistas que caracterizaban la sociedad norteamericana en ese entonces, especialmente en las grandes ciudades, como Nueva York, como queda bien ilustrado en su reseña de la novela *Manhattan Transfer*, del escritor John dos Passos (1897-1970). Para el marxista peruano, Dos Passos sería un autor que, por medio de su obra, reflejaría los valores más notables de la nueva literatura norteamericana.

En este libro, comenta el autor, aparece reflejada la ciudad de New York "la urbe gigante y cosmopolita, la más monumental creación norteamericana" (Mariátegui, [1929]^a, 1971, p. 152) en la cual es posible apreciar "un documento de la vida yanqui". Cuando el autor describe la obra podemos percibir que resalta especialmente ciertas características de la sociedad nueva Yorkina relacionadas a sus intenciones "escrupulosas" y el carácter "materialista" de los personajes, resaltado valores como la hipocresía y de alguna manera la inmoralidad de sus acciones: "los policías se dejan sobornar y los médicos hacen abortar a las actrices". (Mariátegui, [1929] 1971, p. 153)

Si en la novela de Dos Passos, Mariátegui señala los aspectos más sombríos de una gran metrópoli burguesa, movida por el individualismo y el afán de ganancia, en los escritos de Frank el peruano identifica los aspectos más comunitarios y espirituales que conformaron históricamente aquella sociedad, que más tarde rescataría en sus observaciones en los *Siete ensayos*, citadas más arriba. En esa dirección, cabe resaltar el siguiente trecho del artículo sobre Frank en que Mariátegui recoge el tema de las tres fuerzas espirituales que según el intelectual estadounidense moldaron el país:

Waldo Frank señala al pionero, al puritano y al judío, como los elementos primarios de la formación de Norte América. El pionero, sobre todo, es el que da su tonalidad al pueblo, a la sociedad, a la

vida yanqui. El espíritu de Estados Unidos se precisa, a lo largo de su historia, como un espíritu pioneer. El pioneer se asimiló al puritano (Mariátegui, [1925] 1970a, p. 156).

Es interesante resaltar como Mariátegui atribuye al dinamismo del pionner y a la religiosidad puritana el rol de fuerzas morales impulsoras de aquel capitalismo industrial e individualista que acabó por corroer esta misma moralidad austera que le dio origen. Retomando una observación de la sección anterior, el paralelismo posible entre Mariátegui e Max Weber tiene como fuente, en gran medida, a Waldo Frank, a quien el peruano consideraba representante de una tradición democrática estadounidense que tendría sus referentes en los escritores R.W. Emerson y Walt Whitman, en el pensador libertario Henry David Thoreau en el presidente Abraham Lincoln, en contraposición a aquella conservadora e imperialista cuyos referentes serian Henry Ford y el entonces presidente Herbert Hoover:

Y bien: Waldo Frank se siente —y es— "portador de la verdadera tradición americana". No es cierto, que esta tradición esté representada, en nuestro siglo, por Hoover, Morgan y Ford. En las páginas de Nuestra América, Waldo Frank nos enseña en dónde y en quiénes está la fuerza espiritual de los Estados Unidos. En su mensaje a la inteligencia iberoamericana reivindica para su generación el honor y la responsabilidad de este patrimonio histórico: "Nosotros, la minoría de los Estados Unidos, que se dedica a la tarea de dotar a nuestro país de un espíritu digno de su magnífico cuerpo, sentimos que somos la verdadera tradición americana. En una generación más sencilla, Whitman, Thoreau, Emerson, Lincoln, representaron esa tradición; en un medio más complejo y difícil de manejar, nuestra generación encarna el Verbo (Mariátegui, [1925] 1970a, p. 154 y 155).

Por intermedio de las referencias al ya citado mensaje de Frank a la intelectualidad hispanoamericana, Mariátegui parece querer entablar un diálogo con sus propios compañeros de generación,

llamándoles la atención para la complejidad de la sociedad y la cultura estadounidense e instándoles a evitar las miradas simplistas. Eso se queda aún más evidente en la siguiente crítica a los defensores del Ibero americanismo:

En uno de mis artículos sobre ibero americanismo, he repudiado ya la concepción simplista de los que en los Estados Unidos ven sólo una nación manufacturera, materialista y utilitaria. He sostenido la tesis de que el ibero- americanismo no debía desconocer ni subestimar las magníficas fuerzas de idealismo que han operado en la historia yanqui. La levadura de los Estados Unidos han sido sus puritanos, sus judíos, sus místicos. Los emigrados, los exilados, los perseguidos de Europa (Mariátegui, [1925] 1970a, p. 154).

En estas líneas podemos percibir de manera más nítida aquello que el peruano admiraba y resaltaba de la sociedad norteamericana: la fuerza y potencia de una sociedad cosmopolita, en el sentido de su diversidad cultural, relacionada específicamente a la capacidad que tuvieron poblaciones de orígenes heterogéneos de construir la grandeza de los Estados Unidos. Además, por la referencia crítica al Ibero americanismo se puede notar como el marxista busca distanciarse de una visión unilateral de una América anglosajona “utilitarista y materialista”, contrapuesta a una Iberoamérica idealista y espiritual, típicas del imaginario arielista de la generación de 1900 y que seguía marcando a la juventud de la reforma universitaria.

En lugar de esas dicotomías, Mariátegui buscaba captar las contradicciones propias a lo que ya era entonces la sociedad capitalista más dinámica del mundo. En su artículo “El Destino de Norteamérica”, publicado en la revista *Variedades* de Lima, el 17 de diciembre de 1927, el autor empieza por señalar la supremacía conquistada en el período postbélico por los Estados Unidos sobre las antiguas potencias europeas, tanto derrotadas, como vencedoras, convertidas ahora en sus acreedoras, concluyendo que:

Todos estos hechos indican que en Norteamérica se encuentra ahora la sede, el eje, el centro de la sociedad capitalista. La industria yanqui es la mejor equipada para la producción en gran escala, al menor costo; la banca, a cuyas arcas afluye el oro acaparado por Norteamérica, en los negocios bélicos y postbélicos, garantiza con sus capitales, a la vez que el incesante mejoramiento de la aptitud industrial, la conquista de los mercados que deben absorber sus manufacturas. Subsiste todavía, si no la realidad, la ilusión de un régimen de libre competencia. El Estado, la enseñanza, las leyes, se conforman a los principios de una democracia individualista, dentro de la cual todo ciudadano puede ambicionar libremente la posesión de cien millones de dólares (Mariátegui, [1927] 1967a, p. 126).

Así, la posición central de los EEUU en el capitalismo mundial, no solo se debería a la superioridad material de sus industrias y finanzas, pero también a los factores “psicológicos”, podría decirse también “ideológicos”, que las sostenía: la “apariencia”, sino realidad, de una economía de libre competencia; la coherencia de la organización estatal y cultural a los fines de la acumulación capitalista y la creencia, ampliamente compartida en las distintas clases sociales, de la oportunidad abierta a todo individuo de la ascensión social, clave para la legitimidad y reproducción del capitalismo. Esa confianza en el individualismo y la meritocracia contrastarían con la sensación de “encerramiento” que sentirían los obreros y pequeñoburgueses europeos.

Ese contraste con Europa se podría explicar por los orígenes mismos de la nación estadounidense, en la cual el capitalismo se pudo desarrollar libremente, sin travas o rezagos feudales. Aquí, Mariátegui propone un interesante contraste entre los EE. UU. y Inglaterra, donde, a pesar de haber sido cuna de la gran industria, la burguesía tuvo que aceptar el comando político y los privilegios de la aristocracia, que se hacían sentir ahora en el momento de su decadencia productiva. Por otro lado: “El capitalismo norteamericano, en tanto, no ha tenido que pagarle a ninguna feudalidad royalties pecuniarios ni espirituales. Por el contrario, procede libre y vigorosamente de los primeros gérmenes,

intelectuales y morales, de la revolución capitalista.” (Mariátegui, [1927], 1967a p. 127). Una vez independiente de Gran-Bretaña, ese proceso que sería la primera victoria de la burguesía y del capitalismo contra el viejo orden feudal y aristocrático, los gérmenes capitalistas de las antiguas colonias inglesas encontrarían una expresión coherente en el nuevo Estado republicano:

La Constitución fue esencialmente un acto económico, basado sobre la noción de que los derechos fundamentales de la propiedad privada son anteriores a todo gobierno y están moralmente fuera del alcance de las mayorías populares”. Para su enérgico y libérrimo florecimiento, ninguna traba material ni moral ha estorbado al capitalismo norteamericano, único en el mundo que en su origen ha reunido todos los factores históricos del perfecto estado burgués, sin embarazantes tradiciones aristocráticas y monárquicas (Mariátegui, [1927] 1967a, p. 127).

Para Mariátegui, la única “tara de infancia” que pondría travas a la economía norteamericana sería la esclavitud de los negros en el sur, obstáculo que fue removido por la victoria del norte en la “Guerra de Secesión”, dándole libre curso en su desarrollo.

Más allá del protestante, ya bastante tratado hasta aquí, otro personaje religioso que el autor identifica con el capitalismo estadounidense es el judío, sea por su “utilitarismo individualista”, sea por su exclusión medioeval de “toda actividad noble”⁴. En seguida, Mariátegui critica el escritor español Ramiro de Maeztu quien, a pesar de tener el mérito de asociar la potencia capitalista de EEUU al protestantismo, dejaría afuera, por prejuicios antisemitas, la contribución del cosmopolitismo universalista judaico, presente tanto en el capitalismo como en el socialismo. De esa manera, los EE. UU. constituirían, no solamente el “eje” de la

⁴ Tales nociones sobre el rol económico de los judíos, Mariátegui atribuye al sociólogo alemán Werner Zombart, contemporáneo de Max Weber. Como no hay indicios de que el peruano haya leído a Weber, quizás la referencia a Zombart pueda ser una fuente más para el paralelismo, acá señalados, entre sus impresiones sobre el puritanismo y los postulados de la *Ética Protestante*.

sociedad capitalista, como también el principal contrapunto a su antagonista, la naciente sociedad socialista en la Rusia Soviética. Acá, las palabras de Mariátegui, escritas mucho antes de la II Guerra Mundial y de la Guerra Fría suenan casi proféticas:

El dilema Roma o Moscú, a medida que se esclarezca el oficio de los Estados Unidos como empresario de la estabilización capitalista fascista o parlamentaria de Europa, cederá su sitio al dilema Nueva York o Moscú. Los dos polos de la historia contemporánea son Rusia y Norteamérica: capitalismo y comunismo, ambos universalistas, aunque muy diversa y opuestamente. Rusia y Estados Unidos: los dos pueblos que más se oponen doctrinal y políticamente y, al mismo tiempo, los dos pueblos más próximos, Corno suprema y máxima expresión del activismo y del dinamismo occidentales (Mariátegui, [1927] 1967, p. 129)⁵.

Así se introduce uno de los temas más importantes de la reflexión mariateguiana acerca del panorama mundial de los años 1920: el antagonismo entre la revolución socialista y la restauración capitalista como elemento principal de la crisis que sucede a la 1a. Guerra Mundial. Ese problema remite al lugar, señalado arriba, de los EE. UU. como principal potencia capitalista del escenario posbélico, ocupando, por lo tanto, el rol de centro neurálgico del imperialismo. Al rol de los EE. UU. en tanto país imperialista y a sus relaciones de dominación con América Latina nos volcaremos en la siguiente sesión.

⁵ Esa afinidad entre el impulso histórico de estadounidenses e rusos Mariátegui atribuye a una afirmación del filósofo inglés Bertrand Russell, quien habría llamado la atención para lo que serían los paralelos entre los “capitanes de industria” norteamericanos y los funcionarios de la “economía marxista” en la recién-creada URSS. En realidad la observación de que los estadounidenses y los rusos estarían destinados a posiciones de dominio en el mundo es muy anterior a la Revolución Rusa y la I. Guerra Mundial, pudiendo encontrársela ya en 1835, en la *Democracia en América*, del francés Alexis de Tocqueville, que no es citada por el autor peruano.

3. Capitalismo, imperialismo y América Latina

Mariátegui volvió al tema de la relación entre los EE. UU. y el socialismo en otro artículo, publicado poco después. Allí, criticando a intelectuales de la reacción, que defendían la superación del socialismo por el fordismo, ponderaba que, al asumir el protagonismo mundial, el capitalismo yankee no dependería más exclusivamente de su dinamismo interno, pasando a responder a los movimientos del mercado mundial:

El monopolio es la transición del capitalismo a un orden más elevado. Si fuera necesario dar una definición lo más breve posible del imperialismo, habría que decir que es la fase del monopolio capitalista. (...). El Imperio de los Estados Unidos asume, en virtud de esta política; todas las responsabilidades del capitalismo. Y, al mismo tiempo, hereda sus contradicciones. Y es de éstas, precisamente, de donde saca sus fuerzas el socialismo. El destino de Norteamérica no puede ser contemplado sino en un plano mundial. Y en este plano, el capitalismo norteamericano, vigoroso y próspero internamente aún, cesa de ser un fenómeno nacional y autónomo, para convertirse en la culminación de un fenómeno mundial, subordinado a un ineludible sino histórico (Mariátegui, [1927]1967, p. 139).

Así, partiendo de la conocida definición de Lenin del imperialismo como etapa monopolista del capitalismo, expuesta en *Imperialismo: fase superior del capitalismo* (1916), el marxista peruano sostiene que la recién-adquirida hegemonía de los EE. UU. pasaba a exponer su economía a las contradicciones inherentes al sistema capitalista, conducentes, según las expectativas del movimiento comunista de los años 1920, a la revolución socialista internacional. Si tal proyección se frustraría más tarde, cabe mencionar que, a corto plazo, el análisis de Mariátegui acertó al señalar como la internacionalización del capitalismo yankee lo expondría más a las

crisis, lo que se corroboró poco después, con el quiebre de la Bolsa de Nueva York en 1929.⁶

Es interesante subrayar como, a partir del nuevo estatus de potencia, adquirido por los EE. UU. después de la guerra, Mariátegui extrae interesantes observaciones sobre los cambios en la política interna del país. En ese sentido, el marxista peruano propone un análisis muy sugerente en el artículo “Imperio y Democracia Yankees”, a propósito de la victoria electoral del republicano Calvin Couledge en las elecciones de 1924, sucesor del demócrata Worow Wilson. El peruano inicia ese ensayo afirmando que la victoria de Couledge significó la definitiva guiñada imperialista y nacionalista de la política exterior estadounidense, rompiendo con los lineamientos liberales y democráticos de la política de Wilson, lo que se quedaría marcado con la salida de los EE. UU. de la Sociedad o Liga de las naciones, propuesta por el expresidente. Pero ese cambio de orientación no se debería a factores puramente coyunturales, respondiendo a factores de orden estructural:

El imperialismo, como lo ha dicho Lenin, en un panfleto revolucionario, es la última etapa del capitalismo. Como lo ha dicho Spengler, en una obra filosófica y científica, es la última estación política de una cultura. Los Estados Unidos, más que una gran democracia son un gran imperio. La forma republicana no significa nada. El crecimiento capitalista de los Estados Unidos tenía que desembocar en una conclusión imperialista. El capitalismo norteamericano no puede desarrollarse más dentro de los confines de los Estados Unidos y de sus colonias. Manifiesta, por esto, una gran fuerza de expansión y de dominio (Mariátegui, [1925] 1970, p. 82-83)⁷.

⁶ Mariátegui acompañó el desarrollo inmediato de la crisis del 29 en una serie de notas periodísticas. Cf. (Mariátegui, [1929]1970, [1929] 1970a))

⁷ Acá aparece la combinación, algo herética para un marxista, de la referencia a la obra ya citada de Lenin, y *La Decadencia de Occidente*, del pensador reaccionario alemán Oswald Spengler. Para la lectura de Mariátegui de la obra de Spengler, que tenía amplia circulación en el pensamiento latinoamericano de los años 1920s, véase (Valle, 2002).

La conclusión de Mariátegui es de que, una vez que el capitalismo yankee ya no se contiene más en los límites de sus fronteras nacionales, adquiriendo una gran fuerza expansiva, su política no podría dejar de ser imperialista.

Entonces, el autor peruano retoma sus análisis de la ascensión de los EE. UU. a la condición de principal potencia económica y, por esa razón, también política. Interesante enfatizar esa vinculación entre dominio económico y político que caracterizaría el imperialismo moderno que, según Mariátegui, tendería a tornar dispensable el recurso al uso directo de la fuerza militar:

El imperio yanqui es una realidad más evidente, más contrastable que la democracia yanqui. Este imperio no tiene todavía muchas trazas de dominar el mundo con sus soldados; pero sí de dominarlo con su dinero. Y un imperio no necesita hoy más. (...) El poder económico confiere poder político. Ahí donde los imperios antiguos desembarcaban sus ejércitos, a los imperios modernos les basta con desembarcar sus banqueros (Mariátegui, [1925] 1970, p. 85).

Un poco más arriba, al discutir las diferencias entre los partidos que dividían tradicionalmente el sistema político estadounidense, el autor parece matizar un poco su juicio anterior de la poca importancia de la forma republicana frente al hecho económico del imperialismo:

Es cierto que si los Estados Unidos son un imperio son también una democracia. Bien. Pero lo actual, lo prevaleciente en los Estados Unidos es hoy el imperio. Los demócratas representan más a la democracia; los republicanos representan más el imperio. Es natural, es lógico, por consiguiente, que las elecciones las hayan ganado los republicanos y no los demócratas (Mariátegui, [1925] 1970, p. 85).

Interesante resaltar la manera por la cual Mariátegui distingue, no solamente las plataformas políticas, sino también las personalidades de Wilson y Coolidge, el primer asociado al "verbo", a la oratoria, y el segundo al "silencio", o, dicho de otra

forma, la falta de carisma, compensada por el trabajo de los periódicos, medios de comunicación y propaganda:

A Coolidge le faltaba estatura histórica, relieve mundial. Pero para algo había periódicos, agencias y escritores listos a inventarle una personalidad estupenda a una candidata la Presidencia de la República. La biografía la personalidad real de Coolidge tenían pocas cosas de qué asirse; pero los periódicos, agencia y escritores descubrieron entre ellas una verdaderamente preciosa: el silencio. Y Coolidge nos ha sido presentado como una gran figura silenciosa, taciturna, enigmática. Es la antítesis de la gran figura parlante, elocuente, universitaria, de Wilson (Mariátegui, [1925] 1970, p. 84).

Ya en una nota periodística sobre las elecciones siguientes, en 1928, Mariátegui volvía a destacar los perfiles marcadamente distintos de los dos candidatos. De un lado estaría el demócrata Al Smith, católico y antiproibicionista, hombre de Estado más tradicional, formado en la burocracia. Del otro, estaría el republicano Hebert Hoover, prototípico hombre de negocios norteamericano. Para el autor, la mayor novedad estaría justamente en ese perfil de Hoover, un hombre de la esfera empresarial que se disponía a asumir directamente las riendas del poder político:

La candidatura del Partido Republicano es característica del actual sentido de su misión. La designación de Herbert Hoover es debida, en gran parte, a su condición específica de hombre de negocios. La burguesía yanqui colocó siempre en la presidencia de la república a un estadista o un magistrado, a una figura que no significase una ruptura de la más encumbrada tradición de Washington y Lincoln. Aun tipo de capitalista puro, se prefirió siempre un tipo burocrático o intermediario. Para esta elección, el partido republicano ha buscado un jefe en el mundo de los negocios (Mariátegui, [1928] 1970a, p. 232).

Ya Smith, a pesar de ser un candidato católico en un país de mayoría protestante, sería una candidatura más conservadora que

la de Hoover, del punto de vista de la tradición política estadounidense:

Smith representa la 'tradición demócrata. Es el tipo de estadista, formado en la práctica de la administración, más magistrado que caudillo. (...) Su carácter, su figura, hablan al electorado demócrata mejor que su ideología. En su nominación, el Partido Demócrata se ha mostrado más conservador que el Republicano, desde el punto de vista de la fidelidad a la tradición política norteamericana. Smith corresponde al tipo de presidente, configurado según el principio yan qui de que cualquier ciudadano puede elevarse a la presidencia de la república, mucho más que Hoover. La elección de Hoover, del gran hombre de negocios, con cierta prescindencia de inveterados miramientos democráticos —y demagógicos— sería, bajo este aspecto, un acto más atrevido que la elección de Al Smith, antiprohibicionista y católico (Mariátegui, [1928] 1970a).

En el artículo, Mariátegui demuestra un razonable conocimiento de la política estadounidense. Citando el publicista liberal Bruce Bliven, el autor señala que los cálculos electorales no dependían tanto de la dimensión nacional de las fuerzas electorales, sino de la agregación de sus electorados estatales. Además, también aborda los diferentes clivajes políticos-electorales: la posición en relación con la prohibición del alcohol; las distintas confesiones religiosas; las lealtades; los intereses agrícolas y de la industria, etc.

Mariátegui volvería al tema en 3 de noviembre, con la nota "Herbert Hoover y la campaña republicana". Como en el ensayo anterior, el autor retoma el contraste entre el perfil de los dos candidatos, tomándolos como los hombres más representativos de sus agremiaciones partidistas y sus respectivas tradiciones políticas. Así, el peruano compara el perfil de Smith, hombre de la burocracia y de Estado, con el de Hoover, hombre práctico y formado en el mundo de los grandes negocios:

Hoover procede directamente del estado mayor de la industria y la finanza. Es, personal e inmediatamente, un capitalista, un hombre de negocios. tiene la formación espiritual más integral y característica de líder industrial y financiero del imperio yanqui. No viene de una facultad de humanidades o de derecho. Es un ingeniero, modelado desde su juventud por la disciplina tecnológica del industrialismo (Mariátegui, [1928] 1970, p. 241).

Es interesante anotar que el marxista vincula el perfil de hombre de negocios de Hoover a “la estirpe del Pioneer”, del colonizador puritano, resaltando su protestantismo y su individualismo estricto como hilos que lo ubicarían histórica y culturalmente en las tradiciones estadounidenses. Pero advierte que el individualismo y la defensa que Hoover haría de la economía liberal ya no pertenecerían al mundo del capitalismo de libre concurrencia, pero si al de los monopolios:

El individualismo de Hoover no es el de la economía de la libre concurrencia, sino el de la economía del monopolismo, de la cartelización. (...) por su boca, no habla el capitalismo liberal del período de libre concurrencia, sino el capitalismo de los trusts y monopolios (Mariátegui, [1928] 1970, p. 241).

A continuación, Mariátegui vincula ese perfil a la racionalización productiva y a la estandarización de los procesos productivos y de las mercancías, concluyendo con la siguiente constatación irónica acerca del destino del individualismo en una era del capital monopolista:

Paradójico destino el del gobernante individualista, en esta edad del capitalismo: trabajar, con todas sus fuerzas, por la estandarización, esto es por un método industrial que reduce al mínimo los tipos de artículos y manufacturas, imponiendo al público y a la vida el mayor ahorro de individualismo. Quizá igualmente paradójico sea el destino del capitalista e imperialista absoluto en el orden político. Contribuyendo a que el proceso capitalista se cumpla rigurosamente, sin preocupaciones humanitarias y democráticas, sin

concesiones oportunistas a la opinión y a la ideología medias, un gobernante del tipo de Hoover, apresurará probablemente mejor que un gobernante del tipo de Smith, el avance de la revolución y, por tanto, la evolución económica y política de la humanidad⁸ (Mariátegui, [1928] 1970, p. 242).

Al final del artículo, los editores incluyen una nota periodística de la revista *Amauta*, posiblemente redactada por Mariátegui, que da cuenta de la visita de Hoover, ya en la condición de presidente electo, a Lima. En ella se puede leer lo siguiente:

Llegamos a la etapa en que el hombre de estado se identifica absolutamente con el hombre de negocios. "el mensaje del señor Hoover no es, por ende, el de sus millones de electores. —que al elegirlo han votado unos por el protestantismo, otros por el prohibicionismo, otros por el más cuáquero y norteamericano de los candidatos—, ni es siquiera el mensaje del partido republicano, que fue el del gran leñador Lincoln y hoy se contenta con ser el de la plutocracia de Wall Street; es el mensaje de la diplomacia del dólar (Mariátegui, [1928] 1970, p. 240).

Acá se puede ver cómo, en la lectura de Mariátegui, la fase imperialista del capitalismo tendería a estrechar la brecha entre el hombre de negocios y el de Estado, a pesar y mismo por medio del mecanismo de agregación de voluntades de la democracia burguesa.

La nota sobre la visita del presidente electo a Lima y la referencia a la "diplomacia del dólar" ponen de relieve el problema de las relaciones de los Estados Unidos, en tanto potencia

⁸ A pesar de esa última conclusión, al estilo de las "astucias de la historia" de hegel o marx, mariátegui rechaza la idea, que identifica en una intervención de hilferding, cuando este ocupaba el puesto de ministro de finanzas en un gobierno socialdemócrata, de que el desarrollo del capitalismo llevaría inexorablemente a la revolución. a esa afirmación, que califica como "mecánica", mariátegui opone, como era de su hábito, la afirmación de sorel de la "guerra de clases en la política", según la cual, a la voluntad de poder del capitalismo debería oponerse una voluntad de poder del proletariado y del socialismo.

imperialista en ascensión con sus vecinos al sur del río bravo, quienes los estadounidenses consideraban desde el siglo anterior como su zona de influencia “natural”. Como se sabe, desde el paso del siglo XIX al XX, con la guerra hispano-americana y el incremento de los desembarques de tropas en Centroamérica y el Caribe, el tema ganó centralidad en el pensamiento político latinoamericano: desde las advertencias premonitorias del cubano José Martí (2005a, 2005b), pasando por la obra del argentino Manuel Ugarte (1987), hasta los debates entre comunistas y apristas en los años 1920, protagonizados, justamente, por Mariátegui, su compatriota Víctor Raúl Haya de la Torre y el cubano Julio Antonio Mella⁹.

No tendría cabida, en los estrechos límites de este capítulo, abordar el antiimperialismo de Mariátegui, tema además bastante discutido en su fortuna crítica. Solo queremos destacar algunos rasgos particulares de su mirada acerca de las relaciones entre el imperialismo estadounidense y América Latina. El texto-clave del marxista peruano sobre la presencia del imperialismo norteamericano en Latinoamérica es, sin duda, “Punto de Vista Antimperialista”, tesis presentada por él a la 1ª. Conferencia de Partidos Comunistas de América Latina, realizada en Buenos Aires, en junio de 1929¹⁰. En ese conocido texto, Mariátegui se propone a combatir las tesis de Haya de La Torre y del APRA acerca del antiimperialismo y su relación con las clases sociales en América Latina. Sin embargo, al hacerlo acaba también por poner en cuestión algunas tesis de la propia III Internacional.

En ese documento aparecen algunas miradas muy interesantes acerca de las relaciones entre el imperialismo y los capitales estadounidense y diferentes clases sociales en la región, basadas principalmente en ejemplos peruanos. Por ejemplo, Mariátegui contesta la idea, en gran medida compartida por apristas y comunistas

⁹ Para el contenido y los sentidos de esa conocida polémica, véase (Kaysel, 2020).

¹⁰ Sobre esa conferencia y su importancia para el movimiento comunista latinoamericano, Cf. (Caballero, 1988). Ya para los términos de la controversia entre Mariátegui y los representantes locales de la Internacional Comunista, véase (Galindo, 1994).

ortodoxos, de que habría una plena congruencia de intereses entre el imperialismo y los latifundistas, considerados como “feudales”. Aunque no niegue cierta convergencia de intereses, el marxista peruano afirma que la promoción del desarrollo de las fuerzas productivas, impulsado por el imperialismo, chocaría con la base del poder de los latifundistas feudales, su monopolio de la tierra y su control de la fuerza de trabajo local:

La creación de la pequeña propiedad, la expropiación de los latifundios, la liquidación de los privilegios feudales, no son contrarios a los intereses del imperialismo, de un modo inmediato. Por el contrario, en la medida en que los rezagos de feudalidad entran el desenvolvimiento de una economía capitalista, ese movimiento de liquidación de la feudalidad, coincide con las exigencias del crecimiento capitalista, promovido por las inversiones y los técnicos del imperialismo; que desaparezcan los grandes latifundios, que en su lugar se constituya una economía agraria basada en lo que la demagogia burguesa llama la “democratización” de la propiedad del suelo, que las viejas aristocracias se vean desplazadas por una burguesía y una pequeña burguesía más poderosa e influyente -y por lo mismo más apta para garantizar la paz social-, nada de esto es contrario a los intereses del imperialismo (Mariátegui, [1929], 1988, p. 93).

Más adelante, Mariátegui presenta un ejemplo concreto que corrobora ese argumento:

En Lambayeque, donde se efectúan actualmente obras de regadío, la actividad capitalista de la comisión técnica que las dirige, y que preside un experto norteamericano, el ingeniero Sutton, ha entrado prontamente en conflicto con las conveniencias de los grandes terratenientes feudales. (..._La amenaza de que se les arrebate el monopolio de la tierra y el agua, y con él el medio de disponer a su antojo de la población de trabajadores saca desquicio a esta gente y la empuja a una actitud que el gobierno, aunque muy vinculado a muchos de sus elementos, califica de subversiva o anti-gobiernista. Sutton tiene las características del hombre de empresa capitalista

norteamericano. Su mentalidad, su trabajo, chocan al espíritu feudal de los latifundistas (Mariátegui, [1929], 1988, p. 93-94).

En esa descripción del conflicto entre el ingeniero norteamericano, contratado por el gobierno de Leguía para gestionar el agua, escaza en el litoral norte del Perú, y los latifundistas azucareros de la región, el autor subraya el contraste entre sentido práctico, de racionalización de la producción, del técnico de industria yankee que parte de un concepto moderno de propiedad y los latifundistas, aferrados a una concepción retrasada, "feudal", de la propiedad del suelo.

Pero esa percepción del rol contradictorio de la presencia de los capitales imperialistas en la economía peruana también abarca la pequeña-burguesía, que, para Haya de la Torre sería necesariamente antiimperialista. Como ya se pudo ver arriba, el autor consideraba que el imperialismo tendría interés en desarrollar una clase media sólida, como base estable de su presencia económica. Por su parte, la clase media, mismo sensible a la plegaria nacionalista, tendría intereses objetivos que la aceraban al imperialismo:

La pequeña burguesía es, sin duda, la clase social más sensible al prestigio de los mitos nacionalistas. Pero el hecho económico que domina la cuestión, es el siguiente: en países de pauperismo español, donde la pequeña burguesía, por sus arraigados prejuicios de decencia, se resiste a la proletarización; donde ésta misma, por la miseria de los salarios no tiene fuerza económica para transformarla en parte en clase obrera; donde imperan la empleomanía, el recurso al pequeño puesto del Estado, la caza del sueldo y del puesto "decente"; el establecimiento de grandes empresas que, aunque explotan enormemente a sus empleados nacionales; representan siempre para esta clase un trabajo mejor remunerado, es recibido y considerado favorablemente por la gente de clase media (Mariátegui, [1929], 1988, p. 94).

Así, los pequeños burgueses tendrían su consciencia de clase moldada por intereses materiales propios, como el impulso hacia la ascensión social y el dese de huir de la subalternidad tradicional de los pequeños cargos públicos, únicas oportunidades de ubicación respetables en economías retrasadas. Bajo esa perspectiva, el imperialismo podría ser visto por los miembros de las clases medias como un factor de progreso.

A esas determinaciones materiales, se añadirían factores “ideológicos”, como el de diferenciarse de la masa popular e imitar la burguesía, que se sentiría solidaria con los imperialistas en la calidad de “blancos” o “civilizados”, en oposición a la masa indígena:

La aristocracia y la burguesía criollas no se sienten solidarizadas con el pueblo por el lazo de una historia y de una cultura comunes. En el Perú, el aristócrata y el burgués blancos desprecian lo popular, lo nacional. Se sienten, ante todo, blancos. El pequeño burgués mestizo imita este ejemplo. La burguesía limeña fraterniza con los capitalistas yanquis, y aún con sus simples empleados, en el Country Club, en el Tennis y en las calles. El yanqui desposa sin inconveniente de raza ni de religión a la señorita criolla, y ésta no siente escrúpulo de nacionalidad ni de cultura en preferir el matrimonio con un individuo de la raza invasora (Mariátegui, [1929] 1988, p. 88).

Esa ausencia en la mayor parte de América Latina de lazos nacionales históricos compartido que uniesen las clases dominantes y los subalternos, consubstanciada en el racismo de las primeras hacia los segundos, cimentaría una solidaridad hacia el extranjero, símbolo de prestigio civilizatorio. Tal prestigio llevaría a la búsqueda del acercamiento al yankee hasta el nivel de las alianzas matrimoniales de las familias burguesas. Del mismo modo, la pequeña-burguesía mestiza, deseosa de alejar el estigma del origen popular, buscaría imitar ese ejemplo de sus superiores, encontrando en el empleado extranjero de firmas norteamericanas un pasaporte para la ascensión social.

De ese modo, concluye Mariátegui, no se podría esperar, ni de la burguesía, ni de la pequeña burguesía, una actuación antiimperialista consecuente. Las vacilaciones del nacionalismo pequeñoburgués del régimen postrevolucionario mexicano y la adhesión completa del régimen conservador peruano frente de los préstamos e inversiones de los capitales estadounidenses, expresiones de las contradicciones anteriormente examinadas, confirmarían para Mariátegui que los únicos soportes confiables para el antiimperialismo serían las clases trabajadoras y un programa socialista.

Conclusión

A lo largo de este artículo abordamos las referencias acerca de los Estados Unidos, su historia, economía, cultura y política, contenidas en diversos escritos que componen la obra de José Carlos Mariátegui. Por un lado, rescatamos las referencias puntuales a los EE. UU. en algunos de sus textos más conocidos, y por otro buscamos articularlas a sus escritos periodísticos acerca de distintos aspectos y figuras de la vida cultural y política estadounidenses.

A lo largo de este recorrido emerge una visión matizada y atenta a las complejidades del gran país del norte, incluso valorando algunos aspectos de su formación histórica, y alejándose de contraposiciones vinarias entre anglosajones e ibéricos, bastante usuales para el pensamiento latinoamericano de la época. Entre esos aspectos valorados por el marxista peruano llama particularmente la atención su elogio al rol histórico del protestantismo, diversas veces reiterado, como fuerza espiritual impulsora de un desarrollo capitalista integral, espejo invertido de una América latina marcada por la asociación entre el catolicismo y el desprecio aristocrático al trabajo. Si esa visión entre el puritanismo y el capitalismo hace pensar en la obra de Weber, como demostramos arriba, esa observación Mariátegui retiró de otras fuentes, particularmente de la obra de Waldo Frank.

Como se vio Frank fue el único correspondiente estadounidense que mantuvo Mariátegui y su principal ventana para la cultura y sociedad yankees. Su acercamiento a Frank se dio por el llamado que hizo el escritor estadounidense a la intelectualidad latinoamericana, alejándose de la mirada panamericanista más usual. En cuanto a su interpretación de los EE. UU., Mariátegui retuvo de Frank principalmente la tesis del protagonismo histórico de tres tipos socioculturales: el *Pioneer*, el puritano y el judío, como impulsores del capitalismo individualista que caracterizaba la nación norteamericana.

Por intermedio de Frank, Mariátegui también abordó y valoró otras figuras del universo literario y político estadounidense. Acá merecen destaque, por un lado, los escritores Emerson, Whitman y dos Passos – este último tuvo su novela *Manhattan Transfer* reseñada por el peruano – y, por otro, el pensador libertario Henry Thureau, creador del concepto de “desobediencia civil” y el presidente Abraham Lincoln, quién lideró el norte en la Guerra Civil y abolió la esclavitud.

En ese punto, no obstante, cabe señalar una limitación de la lectura mariateguiana sobre los EE. UU. Si el marxista peruano menciona puntualmente el problema de la esclavitud, no llega a atender para la cuestión racial en el país, dejando de lado la segregación de los negros. Esto se puede deber tanto a la visión de Waldo Frank, quien señalaba el protagonismo de los colonos blancos puritanos en la formación de los EEUU, como al entendimiento del mismo Mariátegui acerca del problema racial, demasíadamente orientado hacia la cuestión indígena en el Perú y los países andinos.

A pesar de esa importante limitación, no deja de llamar la atención la agudeza de muchas de las observaciones del autor acerca de las contradicciones que permeaban la sociedad estadounidense, cuyo extraordinario desarrollo capitalista empezaba mismo a solapar las bases morales y políticas que le habían dado origen. Acá merece particular atención la contradicción que el peruano observa entre el desarrollo

monopolista e imperialista de la economía norteamericana y sus tradiciones democráticas.

Por medio de análisis del ascenso de una figura como Herbert Hoover, Mariátegui subraya como el capitalismo monopolista tendía a minar las bases de la propia democracia burguesa, sustituida por la plutocracia pura y simple. Más allá, el capitalismo monopolista, basado en la racionalización fordista de la producción, acabaría por minar el mismo individualismo del cual retiraba su legitimidad.

Por fin, al volcarse a las relaciones entre la expansión imperialista de los EE. UU. y América Latina, el peruano se preocupó en resaltar las contradicciones entre los intereses de los capitales extranjeros y las clases dominantes y medias locales. Huyendo tanto a los esquematismos apristas, como a los cominternistas, el marxista peruano resaltaba como podría haber fricciones entre el imperialismo y los latifundistas, o que la misma pequeña-burguesía, inclinada hacia los discursos patrióticos, buscaría en las inversiones extranjeras oportunidades de asenso económico y social.

Así, encontramos en Mariátegui, pese a algunas limitaciones, un observador agudo de la sociedad estadounidense, su lugar en el mundo y su relación con Latinoamérica. Si fue, en sus propias palabras, “un marxista convicto y confeso” (Mariátegui, 2007, p. 6), además de un antiimperialista militante, eso no le impidió de mirar a la gran potencia imperial sin prejuicios y hasta de valorar ciertos aspectos de su cultura. Si como defendía Martí, quien, al contrario de Mariátegui, vivió largo tiempo en los EE. UU., conocer el otro era fundamental para evitar la dominación, el socialista peruano no solo siguió de cerca la lección del libertador cubano, como sigue sirviendo de ejemplo a los latinoamericanos que deseen ir más allá de los estereotipos y la alabanza y conocer el vecino que sigue marcando nuestra historia común.

Referencias

BECKER, M. La presencia intelectual de José Carlos Mariátegui en los Estados Unidos en los años 20". In: *Anuario Mariateguiano*. Amauta, Lima, v.6,n.6, 1994.

CABALLERO, M. *La Internacional Comunista y La Revolución Latino-Americana*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1987

FLORES GALINDO, A. "La agonía de Mariátegui" [1988, 3ª ed.] In: _____. *Obras completas*, II. Lima: Fundación Andina/Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1994, pp. 373-511.

KAYSEL, A. Filosofia da História ou Método Histórico? Os usos do marxismo nas controvérsias entre Julio Antonio Mella, Victor Raúl Haya de La Torre e José Carlos Mariátegui (1927-1930). *Crítica Marxista*, n. 51, pp. 101-119, 2020.

LÖWY, Michael. "Mística Revolucionária: José Carlos Mariátegui e a Religião" In. *Estudos Avançados*, Vol. 19, No. 55, setembro/dezembro de 2005.

_____. *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*.

Tradução de Mariana Echalar. São Paulo, SP: Boitempo, 2014.

MARIÁTEGUI, J. C. Waldo Frank. *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Amauta, 1970. [1925a] Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/el_alma_matinal/paginas/waldo%20frank.htm>. Acesso em: 15 jul. 2022.

_____. *Imperio y Democracia Yankees*. La escena contemporánea. Lima: Amauta, 1970 [1925]. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/la_escena_contemporanea/paginas/el%20imperio%20y%20la%20democracia.htm>. Acesso em: 7 set. 2022.

_____. El destino de Norteamérica. *Defesa del marxismo*. Lima: Amauta, 1967a [1927]. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/defensa_del_marxismo/paginas/iiii.htm>. Acesso em: 7 set. 2022.

_____. Yanquilandia y el socialismo. *Defesa del marxismo*. Lima: Amauta, 1967b [1927] Disponível em: <<https://www.marxists.org/>

espanol/mariateg/oc/defensa_del_marxismo/paginas/va.htm>.

Acesso em: 15 jul. 2022.

_____. La campaña electoral en los Estados Unidos. *Figuras y aspectos de la vida mundial*, tomo II Lima: Amauta, 1970 [1928a]. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/figuras_y_aspectos_de_la_vida_ii/paginas/la%20campana%20electoral.htm>. Acesso em: 7 set. 2022.

_____. Herbert Hoover y la campaña republicana *Figuras y aspectos de la vida mundial*, tomo II Lima: Amauta, 1970 [1928]. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/figuras_y_aspectos_de_la_vida_ii/paginas/herbert%20hoover.htm>. Acesso em: 7 set. 2022.

_____. Manhattan transfer de John Dos Passos. *Signos y obras*. Lima: Amauta, 1971 [1929a]. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/signos_y_obras/paginas/manhattan.htm> Acesso em: 15 jul. 2022.

_____. La crisis de los valores en Nueva York y la estabilizacion capitalista. *Figuras y aspectos de la vida mundial*, tomo III. Lima: Amauta, 1970[1929]. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/figuras_y_aspectos_de_la_vida_iii/paginas/la%20crisis%20de%20los%20valores.htm>. Acesso em: 7 set. 2022.

_____. Europa y la bolsa de New York. La nueva generación española y la política. *Figuras y aspectos de la vida mundial*, tomo III. Lima: Amauta, [1929] 1970a. Disponível em: <<http://archivo.mariategui.org/index.php/europa-y-la-bolsa-de-new-york-la-nueva-generacion-espanola-y-la-politica>>. Acesso em: 7 set. 2022.

_____. Punto de vista anti-imperialista. *Ideología y Política*. Lima: Amauta, 8ª ed., 1988 [1929]. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/ideologia_y_politica/paginas/punto%20de%20vista.htm>. Acesso em: 8 set. 2022.

_____. *Siete Ensayos de Interpretación de La Realidad Peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

MARTÍ, J. “A Conferência Americana e a Conferência Monetária”. In *Nuestra América*. Prólogo e notas de Juan Marinello. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2005a

- _____. "Nuestra América". In *Nuestra América*. Prólogo e Notas de Juan Marinello. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2005b
- MELO JÚNIOR, S. U. de. *Mito e religião no pensamento político de José Carlos Mariátegui*. Dissertação em Ciência Política (mestrado). Instituto de Filosofia, Ciências Humanas (IFCH). Universidade Estadual de Campinas, 2014.
- VALLE, F. M. *José Carlos Mariátegui en la encrucijada del pensamiento latinoamericano*. Una propuesta de discusión. 2002.
- UGARTE, M. *La nación latinoamericana*. Prólogo y notas de Norberto Galasso. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987.
- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2004
- ZEA, L. *América como conciencia*. México D. F.:UNAM, 1972

CAPÍTULO 2

Gramscianos-mariáteguistas:

José Aricó e Antonio Melis e a atualização crítica do marxismo

Deni Alfaro Rubbo¹

"GRAMSCiátegui!

Y EL HOMBRE HACE MUNDOS..."

¿Es un verso? ¿Una poesía? ¿Un grito? Gramscientífico suena, el nombre compuesto de Antonio y de José. Gramsci y Mariátegui, una sola palabra. Como si fuese Garibaldiategui o Bolivariátegui, une los símbolos del pueblo de Gramsciátegui: la síntesis lingüística, la contracción verbal, la asociación de los lenguajes.

¿Cómo se habla el coraje? ¿Cómo le habla el miedo?

Gianni Toti (1999) em Gramsciátegui, ou les poesimistes.

Viagens marxistas: Gramsci, Mariátegui e a institucionalização da heterodoxia

A história da recepção de Antonio Gramsci e José Carlos Mariátegui entrecruza-se no labirinto na América Latina em

¹ Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), professor de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS) e do Programa de Pós-Graduação de Sociologia da Universidade Federal de Grande Dourados (UFGD). Foi pesquisador visitante do Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CeDInCI, Buenos Aires, Argentina) em 2022. Atualmente realiza pós-doutorado no Programa de Sociologia da Unicamp. É autor de diversos artigos em revistas nacionais e internacionais. Publicou *Párias da terra: o MST e a mundialização da luta camponesa* (Alameda/Fapesp, 2016), *O labirinto periférico: aventuras de Mariátegui na América Latina* (Autonomia Literária, 2021) e coorganizador de *Espectros de Mariátegui na América Latina* (Lutas Anticapital, 2020).

diferentes ritmos desiguais e combiandos e segundo diversas circunstâncias. Com a crise do marxismo, da URSS e dos partidos comunistas a partir das décadas de 1950 e 1960, os estudos mariateguianos e gramscianos expandiram-se para Europa, Àsia e América Latina. O processo de desestalinização dos partidos comunistas permitiu o influxo de autores distantes do marxismo oficial em uma morosa e gradual institucionalização da heterodoxia.

Desde a morte prematura do pensador peruano em 1930, e principalmente a partir de 1958, quando são publicadas as *Ediciones Populares de las Obras Completas* de Mariátegui, organizado por seus familiares, assiste-se a disputas e apropriações, algumas delas acirradas, em nome da “verdadeira” leitura de Mariátegui. No Peru, o intelectual andino transformou-se em patrimônio cultural do país, sendo utilizado por profissionais da política e da cultura dentro dos mais diversos espectros ideológicos. Estátuas, monumentos, museus, escolas e *calles* do país levam seu nome e exibem sua imagem. Em particular, Mariátegui é feito fundador da esquerda peruana, o que o amarra à política imediata e dá univocidade às suas ideias. Ainda com todos os problemas que este termo carrega, o “mariateguismo” estabelece-se no país andino como corrente teórica e política que pretende definir posições e estratégias. É possível, portanto, sobretudo nas décadas entre 1970 e 1980, observar à incorporação mariateguiana em grupos da esquerda muitas vezes opostos, como stalinistas, trotskistas, velasquistas, apristas, maoístas, senderistas...

Do outro lado do atlântico, depois da morte de Gramsci sob o fascismo de Mussolini, em 1937, o destino da obra do marxista sardo, especialmente *Quaderni del carcere*, encontrou difusão pela edição imposta pelo o Partito Comunista d'Italia (PCd'I), de Palmiro Togliatti. Embora tenha permitido conhecimento e a internacionalização da obra gramsciana, a edição organizada pelo dirigente italiano teve uma contrapartida significativa: Gramsci era novamente aprisionado, por uma edição temática, que induzia a uma compreensão altamente seletiva como porta voz das

estratégias políticas do PCd'I. Na Itália, foi essa edição que tornou Gramsci um monumento da cultura mediterrânea do século XX. Na sequência, mesmo com a publicação da edição crítica dos *Quaderni* por Valentino Gerratana, organização pelo método de restauração, na década de 1970, novas prisões ocorreram através do eurocomunismo, pós-modernismo, pós-colonialismo...

Portanto, quando falamos na história da recepção Gramsci e Mariátegui, é possível dizer que, ambos, foram protagonistas nas discussões da esquerda política e intelectual em seus países e, em âmbito internacional, seus pensamentos dialogaram com outras tradições intelectuais. Evidentemente é preciso que se faça notar que a circulação internacional de Mariátegui não tem o mesmo peso e nem a mesma repercussão do que ocorreu com Gramsci em diversos continentes e nas principais tendências do campo do saber. Independente da diferença de escala, a popularização de seus textos não caminhou junto com um aparato crítico de suas obras, o que revelou apropriações fora do contexto de suas produções, mas também leituras criativas sobre os autores.

A partir dessas linhas gerais sobre a circulação e recepção de suas obras, o objetivo deste capítulo é apresentar alguns cruzamentos nas obras de Gramsci e Mariátegui através das produções intelectuais de José Aricó (1931-1991) e Antonio Melis (1942-2016). Ambos seriam, em certo sentido, *gramsciateguistas* - termo criado pelo artista italiano Gianni Toti - ainda que por trilhas diferentes na militância política e intelectual. Nascido na Argentina, Aricó encontrava-se exilado no México durante a década de 1970 quando dedica-se efetivamente à leitura de Mariátegui e já largamente com uma formação gramsciana. Enquanto Melis, de origem italiana, sua militância socialista tinha Gramsci como referência política e descobre Mariátegui na década de 1960 e o toma como principal objeto de suas reflexões. As análises teóricas e os horizontes políticos sustentados por Aricó e Melis, inserem-se em meio a um contexto de crise e derrota da esquerda mundial, e, nesse contexto, possibilitam uma *atualização*

crítica do marxismo, através de uma peculiar alquimia: o *gramsciáteguismo*.

José Aricó: tempos de derrota, tempos de exílio

Desde 1947, o jovem militante do Partido Comunista Argentino (PCA) José Aricó exerceu, ao lado do intelectual Héctor Agosti, membro do grupo dirigente do partido, um importante papel de difusor do pensamento de Gramsci. Na realidade, sua recepção do intelectual sardo corresponde à primeira tentativa efetiva de inserção do pensamento de Gramsci na cultura política latino-americana. Junto a outros jovens comunistas argentinos, dentre eles, Juan Portantiero, Aricó edita a heterodoxa revista *Pasado y Presente*, por meio da qual iniciam a polêmica com o PCA que culmina em sua exclusão da organização em 1963 .

Em sua estada no México entre 1976 e 1983, quando as condições políticas e culturais eram-lhe mais favoráveis para o trabalho intelectual, Aricó torna-se diretor da coleção *Cuadernos de Pasado y Presente* (empreendimento que já havia funcionado em Córdoba e Buenos Aires) e dirige a *Biblioteca del Pensamiento Socialista* do selo Editorial Siglo XXI. É o momento em que o intelectual argentino aprofunda sua reflexão sobre a singularidade histórica e cultural do continente e constitui redes de contatos com diversos intelectuais mexicanos e estrangeiros – redes que serão importantes para a publicação em castelhano dos trabalhos de Michael Löwy durante a década de 1970 (cf. Rubbo, 2021, p. 349-363). Um registro de sua influência como editor e produtor de ideias marxistas na América Latina depreende-se do fato de que Aricó fez parte do seletto grupo de colaboradores dos volumes de *Storia del marxismo* (1978-1982), dirigida por Eric Hobsbawm e publicada pela editora turinense Einaudi (cf. Córtes, 2015).

De fato, Gramsci é referência não só desde o primeiro contato do jovem Aricó com a obra de Mariátegui, ainda no final da década

de 1950², mas sobretudo em seu “reencontro” com o Amauta já no exílio mexicano. Bem entendido, Aricó não é o primeiro a explorar afinidades e irresistíveis “coincidências sugestivas” entre o intelectual peruano e italiano, seja no plano dos itinerários intelectuais (formação italiana, afinidade com Piero Gobetti, leitores de Georges Sorel etc.), seja nas biografias pessoais (origem plebeia, limitações físicas irreversíveis, morte prematura etc.). O que caracteriza, no entanto, a especificidade da análise de Aricó é o acento em práticas teóricas e políticas “diferenciadas” que recoloca Gramsci e Mariátegui como *revolucionários heterodoxos*. A questão nacional, o papel dos setores subalternos e a relação entre organização e massas seriam pontos em comum entre ambos, especialmente no empenho em decifrar o enigma entre marxismo e “história nacional”³. Em suas palavras:

Uma evoca irresistivelmente a outra, de maneira tal que, se no Peru a revitalização do debate em torno de Mariátegui fez emergir a figura

² Em 1959, em plena militância no Partido Comunista Argentino, o jovem Aricó, que trabalhava na tradução de *Literatura y vida nacional*, de Antonio Gramsci, mantinha missivas com Héctor Agosti. Em uma das cartas escreve: “Uma última coisa antes de me despedir. Chegou a minhas mãos um livrinho de Mariátegui intitulado *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. É composto por uma série de ensaios dentre os quais os dedicados à Itália e suas personalidades culturais durante a época em que ele lá esteve [1920-1923]. Encontro-me diante de uma clara evidência: a semelhança de formação, de interesse intelectual, de sofrimentos entre Gramsci e Mariátegui que poderia dar lugar a um interessante paralelo histórico. Pensou sobre isso alguma vez?” (Aricó *apud* Cortés, 2015, p. 198).

³ “Numa palavra, Gramsci nos permitiu penetrar nas grandes questões da história nacional. E o que parece óbvio, ou mesmo banal, representa para nós, marxistas latino-americanos, um grande problema. Se o marxismo era uma verdade universal, a realidade – o mundo concreto – não podia ser mais do que um epifenômeno (...). Quando um peruano genial – Mariátegui – decidiu escrever seu primeiro e talvez único livro marxista, deu-lhe o título de *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. E foi essa ideia da existência de uma ‘realidade nacional’ que atraiu para ele a ironia e as críticas da Conferência dos Partidos Comunistas em 1929, já que, na opinião de tais organismos, não existiam realidades nacionais que diferenciasssem cada processo e tornassem específicas suas diferentes propostas de transformação” (Aricó, 1988, p. 43).

de Gramsci, no resto da América Latina, ao contrário, é muito possível que tenha sido a difusão do pensamento do autor dos Cadernos do Cárcere aquela que contribuiu decisivamente para redescobrir Mariátegui (Aricó, 2014 [1988], p. 160-161).

A afirmação não deixa de ser surpreendente para a história do marxismo no continente. Afinal, no interior das organizações comunistas, a carência de uma cultura marxista voltada para a concreticidade era tamanha que a “realidade nacional” parecia assunto proibido caso desejasse manter a validade de uma concepção (eurocêntrica) de história universal.

A propósito de Mariátegui, Aricó realizou inúmeros empreendimentos intelectuais: em 1978, editou, compilou e introduziu *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*; em 1979, participou de uma mesa-redonda intitulada “Mariátegui y la revolución peruana”, organizada pelo Comité de Solidaridad y Apoyo con el Pueblo Peruano (COSAPP) e pela Universidad Autónoma de Chapingo, como parte da “Jornada de Solidaridad con el Pueblo Peruano”; coordenou com Oscar Terán um dossiê dedicado ao pensamento de Mariátegui para o número 4-5 da revista *Buelna* da Universidad Autónoma de Sinaloa; organizou o Colóquio Internacional “José Carlos Mariátegui y la Revolución Latinoamericana”, em 1980, considerado por muitos pesquisadores como verdadeiro marco dos estudos mariateguianos, no qual se reuniram os principais estudiosos latino-americanos e europeus dos anos setenta.

Esse interesse sistemático por Mariátegui responde à derrota do movimento popular argentino que desencadeia a ditadura civil-militar no país (1976-1983) e, em um plano geral, a um contexto de crise das esquerdas dos países do Cone Sul. Dentro desse cenário, o trabalho de Aricó acerca do intelectual peruano reflete a necessidade de mobilizar Mariátegui a *partir da derrota*, em circunstâncias políticas e culturais que abriram processos de crítica e autocrítica do discurso tradicional da esquerda marxista.

Assim, ao “continentalizar” suas preocupações argentinas, Aricó aposta na reflexão sobre a originalidade marxista latino-americana no contexto sombrio das ditaduras militares. Essa aposta se revela em um testemunho de seu amigo de exílio, o argentino Oscar Terán (1938-2008), que compartilhou com Aricó, diversas atividades intelectuais e políticas:

Eu o conheci, pois, em tempos de derrota, e ainda assim Aricó não se sentia derrotado, pelo menos não na medida em que quase o provocavam a aceitar o dilaceramento do fracasso. Eram, ao mesmo tempo, anos de marxismo tardio e florescente: os congressos e simpósios aconteciam, mas já era visível sua crise no horizonte. Quando esta finalmente explodiu aos olhos de todo o mundo, Pancho [Aricó] persistiu em inventar esse marxismo que havia decidido se identificar com tudo do que de bom e verdadeiro poderia existir sob o sol: Gramsci, Mariátegui, algum Marx da comuna rural russa... tudo isso lhe servia para manter seu obstinado – e ao mesmo tempo – aberto marxismo (Terán, 1992, p. 29)⁴.

O trabalho mais significativo de Aricó para a difusão da obra mariateguiana foi o volume *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Trata-se de um verdadeiro marco para as novas gerações de pesquisadores que, a partir dele, tiveram acesso a textos polêmicos fundamentais, praticamente indisponíveis até então. Haja vista a relevância histórica dessa coletânea, cuja introdução alinha Aricó às principais interpretações de Mariátegui na década de 1970, é imprescindível que passemos em revista alguns dos componentes que estruturam a intencionalidade do organizador.

Em sua introdução, Aricó situa-se plenamente dentro da “crise do movimento socialista” da década de 1970, e a partir dessa

⁴ Em um ensaio instigante, Diego Giller (2018) examina as “incursões mariateguianas” de José Aricó, Oscar Terán e René Zavaleta Mercado. Embora a recriação tenha sido particularmente diferente em cada intelectual-militante, durante a década de 1980, o “problema nacional” será a pedra de toque em suas leituras.

situação reconhece a necessidade de que intelectuais engajados devotem-se a um balanço crítico sobre teoria e práxis. Essa primorosa introdução não apenas apresenta um levantamento cuidadoso das discussões políticas sobre a “herança mariateguiana”, como também valoriza em Mariátegui a “autonomia” de um marxismo distante da “ortodoxia marxista-leninista”. Com efeito, na linhagem de pensadores “marxistas heterodoxos”, Mariátegui “pertence à estirpe das *rara avis* que, em uma etapa difícil e de cristalização dogmática da história do movimento operário e socialista mundial, esforçaram-se por estabelecer uma relação inédita e original com a realidade” (Aricó, 1978, p. XIII). Nas palavras do intelectual argentino:

Se Mariátegui conseguiu fornecer uma interpretação tendencialmente antieconomicista e antidogmática da doutrina de Marx, numa época em que tentar isso nas fileiras comunistas era teoricamente inconcebível e politicamente perigoso, tal feito foi possível por uma dupla situação que ajuda em parte a nos explicar como pode ter surgido no Peru um marxismo renovado (Aricó, 1978, p. XIV e XV).

Como outros tantos ilustres receptores de Mariátegui na década de 1970, o intelectual argentino também sugere que a formação marxista de JCM assentava-se *fora* do movimento comunista e da Terceira Internacional. O movimento socialista peruano *não* tinha raízes históricas atreladas a qualquer organização política com acento positivista. Na realidade, essas constatações basear-se-iam na *formação intelectual* de Mariátegui, em que a leitura de Marx e Lenin passaria inevitavelmente, segundo Aricó, pelo filtro da tradição idealista italiana e “de sua polêmica contra qualquer visão evolucionista e fatalista do desenvolvimento das relações sociais, característica do marxismo da II Internacional” (Aricó, 1978, p. XV). Desse modo, a ênfase assinalada por Aricó na formação de uma tradição cultural historicista como influência precípua sobre Mariátegui ressalta, em

última análise, o antigo problema do caráter *autônomo* do marxismo e sua versatilidade para se relacionar tanto com situações históricas reais quanto com o mundo das ideias de uma época.

Com efeito, essa complexa questão da trajetória mariáteguiana leva a um segundo problema tão importante quanto o primeiro. Em nome de uma estratégia política geral e da “pureza” doutrinária (leninista) em voga, a produção do “marxismo latino-americano” da década de 1920 fora marcada pela ausência de autonomia relativamente às vias específicas do mundo não europeu, o que teria impedido um trabalho de “tradução latino-americana do marxismo”. Esse ponto de vista construído por Aricó reforça, assim, o argumento de que somente aqueles alheios aos quadros comunistas – Mariátegui, neste caso – poderiam “recriar o marxismo em oposição à corrente populista e à teoria e prática dos partidos comunistas” (Aricó, 1987, p. 439). Essa suposta posição de *outsider* teria levado Mariátegui a um raciocínio em certa medida oposto ao da IC: não há diagnóstico teórico e político sem a qualificação positiva da “realidade nacional”.

Do lado mexicano do *front*, portanto, a polêmica estava lançada. Desenterrando textos desconhecidos na recepção da obra do intelectual peruano, a coletânea apresenta um painel de perspectivas controversas cujo objetivo, nelas mesmas, fora muitas vezes ocultar a influência político-intelectual de Mariátegui. Muitos dos textos que compõem *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* haviam sido publicados originalmente em periódicos de circulação restrita, como, por exemplo, a revista *Claridad*, de Buenos Aires, e *Dialéctica*, de Havana. Em uma palavra, como artilharia em polêmicas ocorridas imediatamente após a morte de Mariátegui, nos escombros da esquerda peruana dividida entre aprismo e comunismo. Assim, a arena política e ideológica do passado era escavada aos olhos do leitor do “presente”: marxismo-leninismo, stalinismo, populismo, idealismo, aprismo, sorelismo, europeísmo, romanticismo etc. trabalham, desde o passado, o “presente” de Mariátegui.

Sem dúvida, a ressonância do trabalho levado a cabo pelo marxista argentino mereceria um estudo à parte. Os três mil exemplares da primeira edição foram esgotados rapidamente e, em 1980, uma segunda edição, revista e ampliada, veio a público. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* foi recorrentemente utilizado por autores da “sociologia crítica” latino-americana, como podemos observar explicitamente nos textos de Florestan Fernandes, Michael Löwy, Octavio Ianni, Alberto Flores Galindo e Aníbal Quijano, além de ter causado impressão positiva em Theotonio dos Santos, Vânia Bambirra e Ruy Mauro Marini, que, embora não tenham produzido sobre Mariátegui, acompanhavam atentamente o debate (cf. Rubbo, 2021 e 2022).

No caso dos comunistas argentinos, aos quais Aricó se ligava, suprir essa limitação significou encontrar inspiração em um intelectual *italiano* para compreender a realidade *argentina*.

Mas de que outro modo poderíamos adotar uma tradição que reconheceríamos como nossa, senão nos apoiando em alguém que, a partir de seu interior, havia elaborado uma perspectiva diversa? A esquerda argentina – ou, melhor dizendo, o comunismo – nasceu e se desenvolveu sem a herança e o suporte de uma tradição teórica nacional. Não tivemos nesse campo personalidades equivalentes às de outros países. Elas tampouco existiram na América Latina, com a única exceção de Mariátegui; mas só descobrimos Mariátegui através de Gramsci. Nessas condições, aquele era o caminho a percorrer – e nós o percorremos (Aricó, 1988, p. 41, grifos nossos).

Porém, embora atribuisse a Gramsci um papel relevante para a compreensão da experiência intelectual de Mariátegui, Aricó não ignorava, evidentemente, importantes iniciativas do “redescobrimto” de Mariátegui, a saber, a publicação das *Ediciones Populares de las Obras Completas* por seus herdeiros; a criação de uma “rede intelectual” (difusa, é verdade) peruana, continental e internacional, dotada de múltiplos ritmos de circulação; a produção de um conjunto de livros, folhetos e artigos que há várias décadas difundem no Peru o pensamento mariateguiano (Aricó, [1987] 2005,

p. 162). Levada em conta a amplitude do repertório de Aricó, a hipótese da projeção latino-americana da figura de Mariátegui como associada à difusão de Gramsci ainda nos parece, portanto, uma pista genuinamente promissora, embora não a levemos para teste exaustivo neste capítulo.

Do outro lado do atlântico: Antonio Melis, o europeu latino-americano

Antonio Melis, formado em Letras pela Universidade de Pádua em 1965, pertencia em sua juventude a um pequeno grupo italiano interessado na literatura hispano-americana. Seu trabalho monográfico sobre a influência de Walt Whitman na poesia de Pablo Neruda confirmaria essa predileção. A aproximação com a literatura andina dar-se-á por intermédio de seu professor e orientador Giovanni Meo Zilio, que havia publicado um livro sobre o poeta César Vallejo. Outro contato decisivo foi com o poeta surrealista peruano Xavier Abril (1905-1987). Amigo de Mariátegui e colaborador da revista *Amauta*, Abril cumpria na época contrato temporário na Universidade de Firenze, a qual coincide com o período de ingresso de Melis no centro de estudos da mesma universidade. Como testemunha Melis, “o grande poeta peruano demasiado esquecido em sua própria pátria foi quem me deu o sentido da grandeza de Mariátegui, quando para mim o pensador peruano era somente um nome na história literária” (Melis, 1999, p. 5).

O jovem Melis lia o que havia da obra de Mariátegui. Militante do Partido Comunista Italiano (PCI), ainda que de modo “muito crítico”, segundo ele, Melis não era indiferente aos influxos políticos que rondavam o mundo em meados na década de 1960, a saber, a polarização do debate político e ideológico entre comunistas *versus* capitalistas e soviéticos *versus* chineses; as discussões travadas no PCI em torno de Gramsci; o impacto da Revolução Cubana no imaginário da esquerda europeia. Sobre este último ponto, ele testemunha:

A revolução cubana teve um papel decisivo na formação de minha geração e, sobretudo em um jovem que, como eu, empreendia estudo sobre a literatura hispano-americana. Esse evento despertou um profundo interesse sobre o mundo latino-americano, até então conhecido de maneira muito superficial (Melis, 1999, p. 5).

Segundo Arroyo Reyes, nessa época, Melis entra em contato com o historiador italiano Ernesto Ragionieri, um dos editores da afamada *Storia del marxismo*, que lhe confia o projeto de um ensaio sobre Mariátegui sobre “O marxismo latino-americano nos anos da Internacional Comunista”. Embora o ensaio seja posteriormente redigido por José Aricó, Ragionieri incentiva Melis a escrever sobre Mariátegui para o público italiano (Reyes, 2000, p. 145).

Ainda que dispusesse apenas de uma parte das *Ediciones* de Mariátegui, Melis publicou seu primeiro ensaio “J. C. Mariátegui primo marxista d’America” na *Critica Marxista*, revista do PCI em Roma, cuja repercussão foi enorme na América Latina⁵. Seguindo o conselho de Ragionieri, esse trabalho pretendia ser dirigido ao público italiano com a principal finalidade de “comunicar” o descobrimento de uma “personalidade extraordinária” na história do marxismo do século XX. Como era de se esperar, sua narrativa sobre o périplo mariateguiano destacava positivamente a formação italiana do Amauta e seus vínculos com Croce, Gobetti e, principalmente, Gramsci. A similaridade entre Mariátegui e Gramsci destacada por Melis, além da fonte comum croceana e do interesse pelo fordismo e pelo taylorismo, impressionava-lhe pela “coincidência do rechaço a toda redução positivista ou sociologista do marxismo” (Melis, [1967] 1999, p. 17). É curioso que uma suposta aproximação entre Gramsci e Mariátegui, nessa época, já

⁵ O ensaio de Antonio Melis teve ampla circulação na América Latina. Foi publicado pela revista cubana *Casa de la Americas* (em 1968); em duas coletâneas de textos sobre Mariátegui na Argentina (Editorial Jorge Alvarez, em 1969, e Editorial Crisis, em 1973); em um livro *Tres Estudios*, com ensaios de Adalbert Dessau e Manfred Kossok (alemães pesquisadores da América Latina) editado Biblioteca Amauta em 1971; e na coletânea de José Aricó supracitada.

seria “quase um lugar comum na historiografia recente” (Idem, p. 22). De toda forma, faltava “um estudo orgânico e documentado sobre a possibilidades de relações diretas e influências entre os dois grandes marxistas” (Idem, p. 17).

Para Melis, a obra mariáteguiana “apresentava-se intacta à reflexão dos leitores modernos, no que diz respeito àquelas partes nas quais antecipa toda a problemática do ‘Terceiro Mundo’, vinculando-se, com muitos anos de distância, com as teses de um Frantz Fanon” (Melis, [1967], 1999, p. 33). Mesmo realçando uma imagem de relativa flexibilidade teórica e antecipadora do “marxismo de Mariátegui”, o timbre ortodoxo de Melis – fruto de sua militância nos quadros do PCI sob a órbita de Palmiro Togliatti – explicitava-se na crítica dos “princípios vitalistas e irracionalistas” de Mariátegui, vistos como “resíduo da formação juvenil do autor”. Era ainda uma qualificação e uma imagem de Mariátegui pouco tematizada tanto no nível teórico quanto no biográfico.

Curiosamente, o que fez com que o trabalho do crítico literário italiano se tornasse tão afamado foi o título e não o conteúdo do texto, como bem observou o historiador peruano Portocarrero Grados (2016, p. 36). A qualificação de “primeiro marxista” do “Terceiro Mundo” colocava Mariátegui em uma prateleira de destaque. Não se tratava de um pioneirismo do ponto de vista cronológico, de trabalho de difusão e tradução de textos de Marx e de marxistas. Mariátegui, segundo Melis, havia *peruanizado marxismo*, moldado pelos costumes comuns andinos e pela cordilheira dos andes.

De todo modo, a difusão continental do artigo credenciaria Melis como um dos renomados estudiosos europeus de Mariátegui, o que não deixa de surpreender o próprio autor, justamente porque “apesar do entusiasmo e do inevitável narcisismo juvenil, tinha uma clara consciência das suas limitações” (Melis, 1999, p. 5). Lembremos que Melis tinha apenas 24 anos quando publicou seu célebre ensaio.

A partir da década de 1970, Melis acompanha descobertas de novos textos de Mariátegui. Isso se ocorreu por conta do hispanista

italiano não só ter começado a viajar para Lima com frequência, como também estabeleceu vínculos de amizade com os filhos de Mariátegui. Suas visitas anuais tornaram-se parte da cotidianidade da família Mariátegui comparada a visita de um familiar que sempre retornava, como recorda Mariátegui Ezeta (2016, p. 34). Isso facilitou o acesso a um conhecimento mais integral ao universo mariateguiano. Nessa década seus trabalhos destacam a dimensão *estética* do arsenal mariateguiano, o que se justificava pela área institucional que atuava no departamento da universidade enquanto docente de Letras. Contudo, estava em jogo também a “batalha das ideias”: posicionar a crítica literária/artística mariateguiana na trinchiera oposta ao formalismo soviético (cf. Melis, [1973] 1999).

O paralelismo com Gramsci sempre intrigou Melis. Na arte e literatura a concepção de Mariátegui, a partir de suas impressões sobre vanguardas europeias, de que a “revolução das formas é condição essencial mas não suficiente para criação de uma nova literatura” remeteria às impossibilidades de interpretar uma obra literária de modo mecânico com sua época, defendidas, igualmente, pelo marxista sardo. No campo da cultura, a estrutura e princípios da revista *Amauta* dirigida por Mariátegui, ou seja, o vivo interesse pelos “fundamentos materiais da trama cultural” em seu país, a concepção do “gosto do público” como processo educativo de longo prazo, a revista como instrumento de debates e pesquisa sobre a “realidade nacional”, seguia o lastro gramsciano. Nesse sentido, *Amauta* seria a “verificação prática” da noção gramsciana de organização da cultura. (Melis, [1975] 1999, p. 51).

Em outros textos subsequentes, quando retoma quase sempre o paralelismo Gramsci-Mariátegui, Melis afirmaria, mais de uma vez, “coincidências assombrosas”⁶. Interessante também o paralelo

⁶ Até meados da década de 1970, Melis nutria a esperança de que Mariátegui havia conhecido Gramsci, porém a inexistência de dados materiais desautorizaria qualquer afirmação de um contato direto entre os dois marxistas. Desse modo, Melis sempre destacará “coincidências”, como, por exemplo, as referências em

com Gramsci em uma resenha que o intelectual italiano escreve de alguns livros sobre Mariátegui, publicada em 1976, na *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (Melis [1976], 1999). Ele refuta claramente supostos elementos “irracionalistas” e “voluntaristas” presentes em Mariátegui e Gramsci, o que revelaria uma interpretação distinta da que tinha no artigo de 1967. A incorporação de Bergson-Sorel de Mariátegui não poderia ser interpretado em uma chave puramente ideológica. Segundo Melis, a repulsa do pensador peruano ao corrente “materialismo” positivista – posição semelhante ao jovem Gramsci da “La rivoluzione contro ‘Il Capitale’” (“A revolução contra o ‘Capital’”) – baseava-se, na verdade, na “revalorização do impulso ideal do movimento operário”. Assim, “reconhecer dos fatores econômicos não significa aceitá-los passivamente”, afirmaria Melis ([1976] 1999, p. 60). Ou seja, a aposta mariateguiana estava no papel do sujeito na luta de classes e na iniciativa subjetiva da ruptura revolucionária, como entendia a Revolução Russa, e não na reificação da objetividade da história, como fizeram os vulgarizadores da II Internacional.

Tomando-se como o ano de 1980 quando ocorre o Congresso Internacional da Universidade Autônoma de Sinaloa (México), verifica-se um novo capítulo do conhecimento da obra e da trajetória de Mariátegui e uma importante viragem dos “estudos mariateguianos” (Melis, 1999, p. 248)⁷. A importância do Colóquio não se devia apenas à homenagem aos cinquenta anos da morte de Mariátegui. Na realidade, existia uma atmosfera política propícia para o renascimento do pensamento do teórico peruano naquela época – muitos dos participantes eram perseguidos e exilados pelas ditaduras latino-americanas. Nesse encontro, Melis recordaria, não por acaso, da presença de José Aricó “que chegou a obra de

comuns que ambos tinham, especialmente de Benedetto Croce e Antonio Labriola. (cf. Melis [1993] 1999, p. 164).

⁷ Para uma análise sobre o Colóquio mariateguiano da Universidad Autónoma de Sinaloa, ver Córtes (2018).

Mariátegui a partir de uma assimilação criativa de Antonio Gramsci” (Melis, 1999, p. 6-7). Vale dizer que a presença de *gramsciáteguistas*, além de Aricó e Melis, contava também com o francês Robert Paris e o peruano César Lévano. Nessa época, a reivindicação central de Melis basear-se-ia na ideia de que Mariátegui representava um “autêntico marxismo” (Melis, [1980] 1999) em oposição às vertentes que saíam em defesa de um “marxismo dogmático” – algo análogo às discussões e polêmicas travadas por Alberto Flores Galindo e Aníbal Quijano.

Outro ponto que merece destaque é o papel central de difusor que Melis exerceu nessa época. Se as *Ediciones Populares de las Obras Completas* finalmente completavam vinte volumes, entre 1958 e 1970, outras duas fontes da produção mariateguiana – os escritos de juventude, entre 1911 a 1919, e a correspondência – ainda estavam sendo organizadas pela família. Nesse contexto, Melis será o responsável por organizar e prefaciar os dois volumes de *Correspondencia* de Mariátegui, com aval de sua família, publicado em 1984 (cf. Ayala, 2016). Posteriormente, o professor da Universidade de Siena é designado para organizar, prefaciar e dirigir os dois volumes *Mariátegui total*, em 1994. Ademais, Melis compartilha, juntamente com Alberto Tauro e Aníbal Quijano (em uma segunda fase), a função de diretor da revista *Anuario mariateguiano* (1989-1999), veículo que aglutinou produções acadêmicas, notícias e testemunhos importantes para o conjunto dos estudos sobre Mariátegui e para a reconstrução dos produtos culturais que conformaram sua práxis. Torna-se, portanto, a principal referência mundial na difusão da obra de Mariátegui nas décadas de 1980 e 1990.

Como testemunha a socióloga argentina Fernanda Beigel, autora de *La epopeya de una generación y una revista*, “no contexto dos anos oitenta e as releituras de Mariátegui e Gramsci, as investigações de Melis apontavam para uma dimensão praticamente inexplorada da vida de Mariátegui: seu caráter de crítico literário e gestor cultural” (Beigel, 2016, p. 33). Nesse período, sua dedicação aos múltiplos aspectos da trajetória e da obra intelectual de Mariátegui

não apenas se aprimora, como também transforma a própria concepção que Melis apresentava em seu ensaio tão difundido. Além da ênfase à gestão cultural, a dicotomia entre ortodoxia e heterodoxia começa, então, a ser problematizada: “comecei a perceber que essa demanda era em grande parte do tipo nominalista”. Essa mudança significativa somente ocorre com a análise do epistolário de Mariátegui, que lhe permite “uma visão adequada do imenso trabalho intelectual e político instituído pelo autor em sua curta vida”, e oferece “novos elementos para confirmar a extraordinária autonomia do pensador” (Melis, 1999, p. 7). A autonomia das diferentes práticas de organizador político e cultural exercidas por Mariátegui, que o distingue como “marxista heterodoxo”, faz com que Melis redescubra outras dimensões de JCM por ele negligenciadas até então:

Trinta anos de leituras mariateguianas, sempre acompanhadas pela surpresa que proporciona inovação, têm me levado a identificar, sem menosprezar outros aspectos, um núcleo gerador no pensamento do autor peruano em sua maturidade. Trata-se essencialmente da relação entre modernidade e tradição que atravessa toda sua obra (Melis, [1994] 1999, p. 191).

Dois Antonios e dois Josés e uma constelação dissidente do marxismo

Antonio Melis e José Aricó não são os únicos intelectuais-militantes que fizeram parte dos “gramsciáteguistas”. Ainda que seja uma tendência não declarada, o arsenal analítico e político do pensador italiano e peruano contribuem para o conjunto das teorias sociais e políticas do Sul global e estimulam o diálogo com a tradição marxista anticolonial. Antonio e José são dois personagens centrais dessa constelação dissidente do marxismo de um coquetel explosivo, intelectual e politicamente estimulante.

Melis dedicou-se durante décadas a obra mariateguiana sendo, inclusive, um dos seus principais agentes de divulgação – basta

remeter os volumes de *Correspondencia e Mariátegui total*. Ao longo de quase quatro décadas, sua percepção sobre a obra de Mariátegui sofreu mudanças importantes, mas esses *cambios* não diminuíram apontar possíveis similaridades com a obra de seu conterrâneo: Antonio Gramsci. Com efeito, não há uma interpretação sistemática sobre a “afinidades eletivas” entre Gramsci-Mariátegui, mas, o intelectual italiano nos fornece pistas importantes que ajudam a montar uma agenda de pesquisa comparativa.

Diferentemente foi a trajetória de José Aricó. Como se sabe, a figura de Gramsci acompanha o itinerário de Aricó desde os tempos de militância comunista na Argentina na década de 1950. Contudo, é apenas na década de 1970 que se descobre efetivamente em Mariátegui uma espécie de *autorretrato* da geração que, cinquenta anos após a morte do Amauta, juntava os cacos da esquerda para tirar lições da derrota dos movimentos populares e propor novas formas de análise do capitalismo periférico. Nesse ínterim, insiste Aricó: “não devíamos esquecer que o ajuste de contas com as formas que adquiriu o marxismo em nossa região alimentou-se fundamentalmente de Gramsci e, também, de Mariátegui, para levar adiante uma tentativa de atualização” (Aricó, [1987] 2005, p. 162).

Tanto a leitura de Aricó quanto de Melis, reposicionam a figura de Mariátegui e Gramsci fora do cânone do marxismo oficial. A associação entre o marxista italiano e peruano, promovida por ambos, reforça esse projeto político ancorado na difusão internacional de Mariátegui e Gramsci. Aos olhos desses autores, a especificidade das realidades “nacionais” e o diálogo com as culturas da época – marcas significativas na trajetória intelectual de Mariátegui – eram dois eixos fundamentais da oxigenação do marxismo em vista de sua possível atualização. De certa forma, o esforço dos dois autores segue a noção de “atualização” de Walter Benjamin (2006, p. 574) cuja proposta era fundar um “materialismo histórico” que aniquilasse a ideia de progresso histórico e a substituição pela ruptura. A atualização seria, portanto, a descontinuidade e ruptura da história dos vencedores para atribuir

voz aos derrotados e outras possibilidades de atualizar o passado e o presente.

Tudo isso nos autoriza a afirmar que o crescente prestígio e consagração de Mariátegui-Gramsci são compreendidos na sua integralidade não pela suposta genialidade do autor, mas pelos empreendimentos editoriais e circunstâncias sociopolíticas e culturais vivenciadas dramaticamente pelo subcontinente por intelectuais-militantes, as quais “facilitaram os processos de crítica e autocrítica do discurso tradicional da esquerda”. O discurso de Mariátegui e Gramsci ganharia ampla audiência como figuras-chave para a reflexão crítica e proposta heterodoxa de um campo mais amplo do “marxismo crítico do Sul Global”.

Referências

ARICÓ, J. (ed.). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente, 1978.

_____. *La cola del diablo: itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005 [1987].

_____. Geografia de Gramsci na América Latina. In: COUTINHO, C. N. e NOGUEIRA, M. A. (orgs.). *Gramsci e a América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

AYALA, J. L. Melis y la Correspondencia de Mariátegui. *Boletín - Casa Museo José Carlos Mariátegui*, Lima, n. 92, 2016.

BEIGEL, F. El Amauta y Melis. *Boletín - Casa Museo José Carlos Mariátegui*, Lima, n. 92, 2016.

BENJAMIN, W. *Passagens*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/ Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

CORTÉS, M. José Aricó y el coloquio mariateguiano (1980) de la Universidad Autónoma de Sinaloa. *Cuadernos Americanos*, México, n. 165, pp. 65-82, 2018.

_____. *Un nuevo marxismo para América Latina*. José Aricó: traductor, editor, intelectual. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.

GILLER, D. Encender a Mariátegui. La recuperación de su obra en los años ochenta latinoamericanos. In: GILLER, D. (org.). *7 ensayos sobre socialismo y nación: incursiones mariateguianas*. Buenos Aires: Caterva Editorial, 2018, p. 11-53.

Gramsciátegui, ou les poesimistes. Diretor: Gianni Toti. Produção: CICV-Pierre Schaeffer, Montbeliard Belfort, 1999. 55min. 1 DVD

MARIÁTEGUI EZETA, J.C. Evocando al tío, al amigo y al mariateguista. *Boletín - Casa Museo José Carlos Mariátegui*, Lima, n. 92, 2016.

MELIS, A. Prólogo. *Leyendo Mariátegui*. Lima: Amauta, 1999.

_____. Mariátegui, primer marxista de América. *Leyendo Mariátegui*. Lima: Amauta, 1999 [1967].

_____. Estética, crítica literaria y política cultural en la obra de Mariátegui. Apuntes. In: *Leyendo Mariátegui*. Lima: Amauta, 1999 [1973].

_____. La lucha de José Carlos Mariátegui por la frente cultural. In: *Leyendo Mariátegui*. Lima: Amauta, 1999 [1975].

_____. El debate sobre Mariátegui: resultados y problemas. In: *Leyendo Mariátegui*. Lima: Amauta, 1999 [1976].

_____. Medio siglo de vida de José Carlos Mariátegui. In: *Leyendo Mariátegui*. Lima: Amauta, 1999 [1980].

_____. La experiencia italiana en la obra de Mariátegui. In: *Leyendo Mariátegui*. Lima: Amauta, 1999 [1993].

_____. Tradición y modernidad en el pensamiento de Mariátegui. In: *Leyendo Mariátegui*. Lima: Amauta, 1999 [1994].

_____. Balance del centenario mariateguiano (1894-1994). In: *Leyendo Mariátegui*. Lima: Amauta, 1999 [1995].

GRADOS, Ricardo Portocarrero. Antonio Melis: Vallejo, Mariátegui y Arguedas. *Boletín - Casa Museo José Carlos Mariátegui*, Lima, n. 92, 2016.

REYES, Carlos Arroyo. La parábola mariateguiana de Antonio Melis. *Cuadernos Americanos*. Centro de Estudios y Trabajos "América Latina", México, n. 81, v. 3, 2000.

RUBBO, Deni Alfaro. The Diffusion and Circulation of Marxism in the Periphery: Mariátegui and Dependency Theory. *Latin American Perspectives*, EUA, v. 49, n. 242, pp. 182–198, 2022.

_____. *O labirinto periférico: aventuras de Mariátegui na América Latina*. São Paulo: Autonomia Literária, 2021.

TERÁN, Oscar. Fulguraciones. *La Ciudad Futura*. Revista de Cultura Socialista. Buenos Aires, n. 30-31, 1992.

CAPÍTULO 3

El drama entre lo universal y lo local: Mariátegui y René Zavaleta por la organización proletaria

Lourdes Eddy Flores Bordais¹

Introducción

El 05 de junio de 1980, el marxista boliviano René Zavaleta Mercado realizó una intervención en la mesa redonda “Mariátegui y las ciencias sociales” en el Ciclo de Mesas Redondas “En torno a Mariátegui. A 50 años de su muerte” en la Universidad Autónoma Metropolitana en Xochimilco – México. ¿Cuál era el legado de Mariátegui o qué tendría que aportar a una América Latina que se encontraba atravesando crisis económicas, conflictos armados, dictaduras, y precariedad social en general? La intervención de Zavaleta en este evento, así como otros escritos, evidenciaba que sus reflexiones sobre el Perú estaban nutridas por la pluma crítica de José Carlos Mariátegui, principalmente desde un aspecto: el drama entre lo universal y lo local. Es decir, el resultado de la comedia y la tragedia históricas en países como Perú y Bolivia,

¹ Graduada en Ciencia Política y Sociología y en Ciencias Económicas por la Universidad Federal de Integración Latinoamericana y Especialista en Relaciones Internacionales Contemporáneas en la misma universidad, Magister en Sociología por la Universidad Federal de San Carlos y Doctoranda en Economía Política Internacional en la Universidad Federal de Rio de Janeiro. Parte del Grupo de Investigación “Amauta. Mariátegui y el Socialismo Indoamericano” (UNILA), de la editorial comunista Ande (Perú), del comité editorial de la revista Reoriente: estudios sobre marxismo, dependencia y sistemas-mundo y del Laboratorio de Estudios sobre hegemonía y contrahegemonía de la Universidad Federal de Rio de Janeiro. Autora del libro “Mariátegui, los comunistas y los mineros del Centro” (2021).

donde las clases dominantes aprovecharon lo dramático existente en las dualidades culturales y económicas para configurar formas de explotación cada vez más violentas.

Considerado por muchos “el primer marxista de América Latina”, Mariátegui es uno de los pioneros en pensar la relación local-universal en su sentido dialéctico; sólo el método dialéctico del marxismo pudo llevarlo a plantearse esta relación sin prescindir de la contradicción como momento definitorio para la superación de las clases y la transformación revolucionaria del mundo. De ahí que, para Zavaleta, su pensamiento represente una superación del drama puesta en escena por relaciones sociales, culturales y de producción disímiles y, en algunos casos, no integrados o no combinados, tal como él define a las “sociedades abigarradas”. Es debido a que lo “abigarrado” se presentaría como limitante para la pretendida “construcción nacional” que Zavaleta contrapone el carácter oligárquico del Estado peruano con la perspectiva socialista de Mariátegui, quien propondría una construcción histórica de la nación por la clase explotada representada en el indígena.

Sin embargo, una lectura desatenta de los argumentos de ambos pensadores podría conducir, por lo menos, a tres errores fundamentales: 1. la negación de la totalidad del modo de producción capitalista, 2. la sobreposición de relaciones institucionales sobre las relaciones de clase, que tiene como centro la esfera productiva, y – como consecuencia de ello – 3. la relativización de los sujetos revolucionarios. Es debido a la importancia de no caer en estos errores que este artículo busca problematizar la interpretación zavaletiana sobre Mariátegui desde la dialéctica local-universal, lo cual será discutido desde tres aspectos fundamentales: la dualidad en la estructura económica y en la caracterización de la sociedad peruana; el problema de la nación, el imperialismo y “la construcción nacional”; y una discusión sobre los sujetos revolucionarios y la acción proletaria.

1. Dualidad en la estructura económica y caracterización de la sociedad peruana

La relación problemática y definidora con nuestra historia, la que nos mantiene oscilando entre el pasado y el presente y entre lo que se nos presenta como inacabado y las construcciones institucionales propiamente modernas se manifiesta de manera compleja en la mayoría de países de América Latina. En el caso peruano, la tragedia y la comedia históricas tienen por origen la invasión europea y la progresiva dominación del mundo indígena. Sin embargo, en el momento en que Mariátegui escribe, el imperialismo – rasgo de la semicolonialidad – y la dominación interna de la oligarquía – de la semifeudalidad – (MARTINEZ, 1974) aparecen definiendo la forma de ser del capitalismo en el Perú, país que afirma su especialización en la exportación de materias primas y que mantiene al grueso de su población, especialmente indígena, viviendo en la miseria.

Desde su lectura de Mariátegui, Zavaleta menciona que tras la independencia del Perú se formó un Estado de forma gamonal; el gamonalismo implicaría - para el intelectual boliviano - “una forma extraeconómica de extracción de excedente”. Esa tesis sigue la postura del historiador peruano Alberto Flores Galindo respecto a que ella podría sugerir la “agregación de células rurales aisladas” (ZAVALETA, 2013 [II], p. 218), ello no debe interpretarse como la única forma que adopta el Estado sociedades económicamente atrasadas; de hecho Mariátegui sostiene algo que más adelante aparecerá de manera más remarcada entre los intelectuales dependentistas: que la forma histórica que adopta el Estado deviene de la necesidad que tienen las burguesías locales de compensar sus pérdidas y las consecuencias de la subordinación a las potencias extranjeras.

Todo intento de caracterización económica del Perú en las primeras décadas del siglo XX encuentra, por un lado, a los Andes - donde las familias poseedoras de tierra imponían un régimen de explotación brutal de la fuerza de trabajo indígena a través de

capataces abusivos y donde las comunidades indígenas vivían gravitando entre pequeñas economías autosustentadas y su labor en las haciendas -; y, por otro, al litoral peruano donde se vivenciaba un proceso de proletarización progresiva por las grandes empresas agroexportadoras y las industrias que germinaban en los territorios cercanos a los puertos. Mariátegui interpreta esta dualidad de la siguiente forma:

Y la dualidad de la historia y del alma peruanas, en nuestra época, se precisa, así como un conflicto entre la forma histórica que se elabora en la costa y el sentimiento indígena que sobrevive en la sierra hondamente enraizado en la naturaleza. El Perú actual es una formación costeña. La nueva peruanidad se ha sedimentado en la tierra baja. Ni el español ni el criollo supieron ni pudieron conquistar los Andes. En los Andes, el español no fue nunca sino un pionero o un misionero. El criollo lo es también hasta que el ambiente andino extingue en él al conquistador y crea, poco a poco, un indígena. Este es el drama del Perú contemporáneo. (MARIÁTEGUI, 1986, p. 89)

La dualidad sierra-costa, define no sólo la cultura y las formas políticas con que se expresan las clases dominantes, sino que precisa los polos en la lucha de clases y al interior de ellas. Mientras que, en los Andes, la agricultura se había estancado en formas rudimentarias de explotación; la costa aparecía integrada cada vez más al mercado mundial debido al control extranjero en la exportación de productos como el azúcar y el algodón. Sin embargo, a fines del siglo XIX e inicios del XX, los Andes experimentan también la entrada del capital imperialismo para la explotación de enclaves mineros, lo que impulsa un proceso de proletarización cada vez más progresivo e impone la necesidad de la unidad de las masas trabajadores en la lucha contra el avance capitalista en el Perú.

Mariátegui observa que el imperialismo aparecía, por momentos, aliada a la oligarquía y, en otros, chocaba directamente con sus intereses. El imperialismo incorporaba mecanismos coloniales de reclutamiento de trabajo y, por otro lado,

implementaba formas de organización de la producción modernas. Ante ello, la clase trabajadora debería ir superando su separación dentro de esta dualidad para ser artífice de su propia historia, ello implica llevar a cabo un proyecto revolucionario cuya radicalidad consiste en la unión de los trabajadores frente a la clase dominante, en general. Solo la unión proletaria permitiría superar la semicolonialidad y la semifeudalidad.

Planteando la dominación desde su carácter económico, Mariátegui se posiciona contra una reivindicación moral y esencialista del indio, este era un equívoco en el que había caído el indigenismo paternalista. Respecto a este punto, Zavaleta sostiene que sería tan inútil plantear, por ejemplo, a los campesinos indios la historia como una reivindicación moral, como convocar a los descendientes de los conquistadores a un remordimiento interminable. (...). Lo que se necesitaba era un análisis materialista de la sociedad y es sin duda a ello a lo que se aboca casi inmediatamente Mariátegui. (ZAVALETA, 2015, p. 171)

En esta misma dirección, Zavaleta examina bien lo que a primera vista pareciera una incoherencia en la obra de Mariátegui respecto a su caracterización del incanato y su sociedad “socialista” o “comunista” y a su negativa a desarrollar lecturas idílicas o románticas sobre ellas; para el marxista boliviano, ello expresa, en realidad, la necesaria revaloración del mundo indígena frente a la ideología colonial e hispanizante del Estado oficial en el Perú que pone a los conquistadores en el lugar de los héroes de la historia. Para Zavaleta (2015), Mariátegui plantea una salida política orientada a la destrucción y a la construcción: quiere destruir los mecanismos coloniales y burgueses que operativizan la violencia a las masas trabajadoras, constituidas en su mayor parte por la población indígena y, por otro lado, enfatiza en su rol constructor de la nación socialista. Así, la superación de la dualidad de la estructura económica y social peruana implica, necesariamente, la acción revolucionaria.

El hecho que las formas anteriores de explotación, sus relaciones sociales de producción y sus instituciones puedan ser

funcionales a la dominación burguesa demuestra la capacidad adaptativa de las formas capitalistas para su reproducción. De ahí la ideología del progreso, que tanto había funcionado a los liberales para imponer el dominio del capital en Europa, resulta un sinsentido histórico en América Latina o, en realidad, el sentido que conduce a la barbarie, pues se retroalimenta de la explotación de los territorios y del aumento de la explotación de la fuerza de trabajo. Como Mariátegui mismo sostiene, hemos llegado tarde al capitalismo mercantil y también no es posible la realización de “revoluciones burguesas”, no existen condiciones sociales ni económicas para salidas de ese tipo. Creemos que en su planteamiento existe la idea de una totalidad capitalista que va subsumiendo formas económicas e institucionales para garantizar su expansión en las formaciones sociales de América Latina, de ahí que la única salida que tengan las masas proletarias en su pensamiento es la acción revolucionaria a través de un programa político que tiene sus fundamentos en el marxismo.

La “inteligencia tan extraordinaria y relevante, tan refinada y palpitante” (ZAVALETA, 2015, p. 167) de Mariátegui, a la que hacía referencia Zavaleta, señalaba no sólo admiración sino el intento por ratificar su importancia para América Latina, en su intrincado devenir, en la entraña misma de sus contradicciones. La dialéctica entre lo universal y lo local, era lo que, para Zavaleta, Mariátegui representaba con su pensamiento, científico y revolucionario por ser marxista. El intelectual boliviano conocía la historia política del Perú y diversos textos de Mariátegui entre los que se pueden nombrar *La escena contemporánea*, *Peruanicemos al Perú*, *Ideología y política*, además de los 7 ensayos. Ya en su conocido ensayo publicado bajo el nombre de *Lo nacional-popular en Bolivia* [1984], las referencias al Perú están traspasados por los conocidos aportes del Amauta.

2. El problema de la nación, el imperialismo y la “construcción nacional”

El aspecto que más parece resaltar en la interpretación zavaletiana de Mariátegui es que este encuentra en él al “portador de lo universal hacia lo local, de lo local hacia lo universal, de lo proletario hacia lo indígena, de lo indígena hacia lo proletario” (2015, p. 168). Es decir, encuentra aun personaje que sintetiza dialécticamente las contradicciones presentes en nuestras formaciones sociales y les da una justificación que le brota antes de la realidad que de su cabeza. Mariátegui, por un lado, rechaza a los que se oponen a las consecuencias de la modernidad, especialmente en su sentido técnico e institucional; dice que la realidad no es poesía pura, en referencia al repudio total del occidente presente en lecturas indigenistas como las de Luis Valcárcel. Para Mariátegui, todo hecho histórico contiene rasgos de potencialidad humana; que la particularidad sólo sea una parte del todo no es un exceso generalista, es la aceptación de que en ella también la totalidad tiene vida.

Por otro lado, respecto a los rasgos locales y al rechazo al romanticismo histórico, Mariátegui invita a la adhesión, si se quiere, a un indigenismo revolucionario que opongan al “platónico amor al pasado incaico” una manifestación “activa y concreta de solidaridad con el indio de hoy” (MARIÁTEGUI, 1986, p. 100). El pasado es la raíz, pero el programa se nutre del conocimiento y experiencias mundiales, de una concepción materialista de la historia como resultado de la necesidad de superación del orden global capitalista.

La contradicción entre lo local y lo general se extiende a la relación entre lo proletario y lo nacional. Una contradicción muy presente en la obra de Mariátegui como de Zavaleta. Tanto la cuestión del Estado nación y su construcción histórica como el lugar del proletariado, adquieren centralidad en los escritos de Mariátegui y Zavaleta. Pero, ¿cómo el marxista boliviano interpreta ambos temas en el legado teórico-práctico de Mariátegui? ¿ello

pasa por su propio razonamiento sobre ambos temas o hay un distanciamiento en dicha apropiación?

La contradicción entre lo proletario y lo nacional implica pensar la relación entre el modo de producción capitalista con el mundo indígena. Lo nacional, en ese sentido, es pensado desde la particularidad del ser indígena. Si lo indígena acaba siendo representado en lo que es, en realidad, el resultado de la expansión sistémica del capitalismo como lo es el Estado nación, es evidente que nos entramos ante un conflicto que no puede ser superado en referencia sólo a una pretendida misión histórica de “construcción nacional” desde sujetos específicos. Es decir, si existe una concepción de totalidad en ambos autores, ¿cómo podría permitirse la posibilidad de ratificar al Estado como instrumento de cambio?

Como pensador de la nación y su proceso, Zavaleta enfoca su mirada en las limitaciones que tuvieron las clases dominantes para la construcción nacional; es precisamente en ese sentido que lo gamonal -incluso desde una existencia mediadora y sin propia validez- podría haber inhibido la cohesión social en una sociedad de por sí ya centralizada en Lima. Sin embargo, Zavaleta tiende a pensar la organización política y las posibilidades nacionales desde los grados de integración interna que no son, en realidad, errores o falencias de las clases dominantes, sino la forma histórica en que se impone la economía nacional moderna sobre los rezagos de la economía colonial y que no se presenta como problema fundamental para la clase en el poder. Así, la transformación revolucionaria de la realidad tendría como condición de posibilidad la destrucción del Estado nación en cualquiera de sus formas.

Pero Zavaleta prefiere a Mariátegui como el pensador de la reconstrucción, en su sentido teórico referente a la nación y su devenir y en su sentido histórico en referencia a un hecho concreto definitorio para la sociedad peruana: la Guerra del Pacífico. Como engendradora de una profunda crisis, la guerra incita a la crítica del Estado y de la función de las clases dominantes en la imposición de un orden endeble y excluyente. El caso peruano representa una constitución institucional nacional hecha sobre las bases del virreinato y el orden

colonial; Lima es, por excelencia, una ciudad de aglutinación de la élite española y sus descendientes que, tras el proceso de independencia formal, construyen la República como extensión de su antiguo poder. De tal forma, el Estado continúa imponiendo la dominación de la oligarquía y, dejando rezagado, las reformas burguesas que se esperarían de un aparato propiamente liberal.

Es decir, el pecado original de la Conquista, permanece en la República porque las características generales de una institucionalidad orientada a la explotación del trabajo se expanden y funcionalizan vejando y violentando a la población que era mayoritariamente indígena. En ese sentido, la “construcción nacional” como ejercicio histórico de una clase para la constitución de su poder dominante implica una ideología que responda a los intereses de la clase en el poder. Este poder se tornó más evidente ante la incapacidad de las clases dominantes de hacer frente a la guerra, donde el sentimiento espontáneo de unidad no fue capaz de penetrar en las masas como algo específicamente nacionalista, pues ellas se encontraban – objetivamente – apartadas de la nación que se había construido.

El nacionalismo que, para Zavaleta, defiende Mariátegui es opuesta al “nacionalismo” de las clases dominantes; el nacionalismo a reivindicar es un proyecto práctico orientado a la superación del Estado oligárquico; es por ello que Mariátegui aparecería como un personaje contra la historia oficial: porque otorga a las masas indígenas el papel político activo que por siglos se le había negado siendo víctimas de la vejación y la explotación de su fuerza de trabajo. De ese modo, el carácter emancipatorio de los indígenas peruanos pasaría, de acuerdo con Zavaleta, por la idea de la “unidad nacional”, pues “al ser la nación la premisa necesaria para que se logre la comunicación de unos oprimidos con otros, el proletariado está profundamente interesado en la resolución de la cuestión nacional” (p. 176).

Evidentemente, al pensar en la nación como constitución de la acumulación de fuerzas de las masas en el proceso de autodeterminación, Zavaleta coincide con Mariátegui, al que

considera el “ideólogo de la cuestión nacional” en el Perú, pues de lo que se trataría es de la oposición, negación y superación de la nación colonial mediante un proyecto cuyo sujeto social es el indio. Sin embargo, la constitución de dominación de un ser social y el impedimento para su realización cultural tiene como primer momento la separación con sus condiciones materiales de reproducción social. De ahí que, para Mariátegui, el problema del indio era el problema de la tierra”, era la imposibilidad material de realizar plenamente su ser y su sentir que, culturalmente, constituirían la identidad nacional del Perú. Así, el Estado, cualquiera sea su forma, no puede por sí solo imponer un orden realmente dominante prescindiendo de la esfera productiva y sus manifestaciones jurídicas y políticas. Pensar al Estado como elemento principal de transformación social resulta una exageración y conduce al reformismo inofensivo para la reproducción capitalista. No pensamos que estas sean las lecturas de ambos autores, pero advertimos que se trata de un error común entre algunos de sus lectores defensores de la nación y el Estado “progresistas”.

Incluso el progreso, en su sentido burgués, implica la incorporación del indígena como productor y consumidor de mercancías; como agente activo en la economía nacional, de ahí que lo “inacabo” obedezca a la falta de la racionalidad capitalista en las élites criollas. Estado doble problema: sobre la integración nacional del indio y su integración capitalista, sólo tiene una respuesta: la necesidad de la organización proletaria en unidad. En ese sentido, la identificación como clase sigue siendo central para ambos autores.

Zavaleta se refiere a Mariátegui como el ideólogo de la cuestión nacional en el Perú, como el gran marxista impulsor de los debates en torno a la construcción del Estado y la nación; afirmando, sin embargo, que ello implica la reivindicación del indígena como componente clave de lo nacional frente a la República asentada sobre las bases de lo virreinal, pero concibe este problema como problema económico. De esta forma, la relación entre lo indígena, lo campesino y lo proletario tienen como

intersección, nuevamente, las condiciones para la reproducción material de la vida.

Por otro lado, la identidad nacional definida bajo los parámetros oligarcas, aparece en el ámbito de la cultura ocultando las relaciones de explotación a través de una concepción apegada al pasado hispánico. El perricholismo, al que Zavaleta refiere en reiteradas ocasiones es, precisamente, la demostración de esta ironía histórica: la necesidad de ser colonial, de pensarse como colonial desconociendo y negando nuestros orígenes. Este comportamiento histórico supo disfrazar muy bien el sistema burocrático y señorial que escondía el Estado moderno en el Perú.

El nacionalismo que, para Zavaleta, defiende Mariátegui es opuesta al “nacionalismo” de las clases dominantes; nacionalismo a reivindicar aparece como proyecto práctico orientado a la superación del Estado oligárquico; es por ello Mariátegui aparecería como un personaje contra la historia oficial porque otorga a las masas indígenas el papel político activo que por siglos se le había negado siendo víctimas de la explotación de su fuerza de trabajo. De ese modo, el carácter emancipatorio de los indígenas peruanos pasaría, de acuerdo con Zavaleta, por la idea de la “unidad nacional”, pues “al ser la nación la premisa necesaria para que se logre la comunicación de unos oprimidos con otros, el proletariado está profundamente interesado en la resolución de la cuestión nacional” (p. 176). Nuevamente, esta idea de unidad se piensa desde la hegemonía de las clases explotadas no como un abstracto reino de policlasismo.

Tal como aparece en Punto de vista antiimperialista, Mariátegui también critica a los que plantean como salida el pacto de clase del proletariado con la burguesía local supuestamente orientada al progreso nacional. En su clásica referencia al nacionalismo y a las burguesías naciones chinas, Mariátegui llama a la apropiación de la “verdad de la historia”. Para Zavaleta, la afirmación de Mariátegui de que la burguesía en América Latina no cumplió su deber histórico expresa su desarraigo y el camino a la destrucción de la identidad nacional. En ese sentido, lo nacional no abarcaría a lo burgués, pues esta constituye una clase que se hizo, históricamente, a espaldas de

la mayor parte de las masas trabajadoras. A partir de las consideraciones de ambos, podría afirmarse lo nacional como una farsa o como un proyecto inacabado o por rehacer. Pero, ¿quién sería el sujeto histórico encargado de tal empresa ante la ineptitud o pedantería burguesa? Zavaleta responde, con Mariátegui, que el proletariado para desarrollar las tareas burguesas, ¿qué relación encuentran entre la revolución burguesa y la propiamente proletaria? De estas preguntas surge una afirmación que nos hace saltar de lo meramente interpretativo a lo político-práctico, al despliegue de la contradicción universal/local en el campo de la táctica y estrategia comunistas: “si el proletariado no se hace local, si no se hace indio, no es eficaz y si el indio no se hace proletario, no es eficaz. Es una verdadera táctica que configura las raíces de la alianza de clases, de la alianza obrero-campesina” (2015, p. 168).

3. Sujeto revolucionario y organización proletaria

Históricamente la clase obrera ha hallado formas de articulación para hacer frente a la explotación burguesa, sea nacional o extranjera. Tanto Mariátegui como Zavaleta fueron testigos de la organización del movimiento obrero, especialmente minero, como respuesta a las contradicciones de clase libradas al interior de sus países donde el patrón de reproducción de capital ampliaba sus límites de actuación territorial, así como profundizaba la explotación de la fuerza trabajo. Específicamente en los mineros se demuestra cómo su vinculación política obedece, principalmente, a un autorreconocimiento como trabajadores frente a las empresas mineras, es decir, a su carácter de clase. Fue Mariátegui mismo quien pensó las otras articulaciones sociales (étnicas, culturales, etc.) como estrategia para la agitación de la conciencia de clase, única capaz de garantizar la realización cultural de la población indígena, masa integrada violentamente a la reproducción capitalista como fuerza de trabajo.

Para Zavaleta, la salida que Mariátegui encuentra a las contradicciones en el Perú - que se caracteriza por el sometimiento

de las masas proletarias a las relaciones de explotación - es el de la revolución socialista. El ejemplo histórico, el humor revolucionario que se expandía desde Rusia demostraba el camino que tendrían que seguir los trabajadores del mundo teniendo como punto de partida sus particularidades. Pero, ¿cómo se tornaría nacional y popular la construcción histórica del Estado desde las masas excluidas? Zavaleta responderá a través de la negación de la constitución de las formas oligárquicas y burguesas desde la progresiva y acumulativa ascensión de la organización de las masas; lo cual evidencia un eco mariáteguiano respecto a la centralidad de la praxis revolucionaria del proletariado, tal eco también resuena en su concepción de lo nacional como proyecto necesariamente popular, como antítesis de las estructuras oligárquicas y burguesas.

De esta forma, ambos autores oponen la praxis política del proletariado a la constitución de relaciones de poder por las clases dominantes en relación con el imperialismo. Zavaleta cree, al igual que Mariátegui, que el capitalismo apertura un horizonte global de conocimiento, conduce a la universalización de las relaciones sociales; el marxismo mismo aparece como resultado de la expansión capitalista, aparece como la contradicción del modo de producción y señalando la importancia de su superación. Precisamente, en Mariátegui esta edificación de la nación como proyecto popular tiene como condiciones de posibilidad la apropiación del marxismo y la constitución de un partido de clase orientado a la agitación de la conciencia proletaria; es por ello que no basta ser antiimperialista, hay que ser revolucionario. En clara alusión al APRA, Mariátegui desarrolla un antiimperialismo y una línea declaradamente antiburguesa, pues considera que las clases dominantes no habían cumplido las tareas liberales que permitieron desarrollar el capitalismo en otras partes del mundo, al contrario, habían jugado un rol clave para la penetración imperialista en América Latina y habían consolidado su poder sobre las bases del colonialismo.

Sin ningún rol progresista qué atribuirles a las clases dominantes, no existe justificación histórica ni coyuntural para una política de alianza de clases. Así, el socialismo pequeñoburgués y el mero reformismo deben ser combatidos junto con el imperialismo, al que se subordinan. Para Zavaleta, la importancia de Mariátegui en la organización de los trabajadores peruanos se evidencia en la necesidad de un partido revolucionario que luche con ambos enemigos de clase: el imperialismo y las clases dominantes locales. Por otro lado, rescata la crítica a las burguesías de no ser nacionales en comparación con otras experiencias históricas como el caso de China, donde el antiimperialismo era una bandera que compartían los trabajadores y la burguesía.

En América Latina, la falta de identificación cultural había llevado a las burguesías al vilipendio de las masas indígenas y a la falta de compromiso proyectos burgueses de desarrollo nacional. Esto redefine la lucha de clases y otorga una centralidad inexpugnable a la organización proletaria, Zavaleta percibe esta característica en Mariátegui y concuerda en que, debido al rasgo opresor y extranjero de la clase dominante, las relaciones de clase entre el proletariado y la burguesía tienen una doble ventaja para el proletariado que, por un lado, puede asumir su papel de portador de lo universal en lo nacional y, por el otro, el papel de caudillo nacional, de caudillo de las clases nacionales. En fin, el proletariado es el encargado de realizar las tareas burguesas que la burguesía no ha sabido realizar. (ZAVALETA, 2015, p. 174).

La interpretación de Zavaleta sobre la tarea revolucionaria del proletariado está traspasada por la función que les otorga de ser edificadores de lo nacional. Así, en la medida en que la lucha de clases se torne álgida lo nacional iría adquiriendo la forma y el contenido popular en un proceso progresivo de transformación al socialismo. La clase trabajadora debe ir superando su separación en esta dualidad para ser artífice de su propia historia, ello implica llevar a cabo un proyecto revolucionario cuya radicalidad consiste en la identificación de clase.

Conclusiones

Este escrito buscó presentar algunos rasgos característicos de la relación dialéctica entre lo “universal” y lo “local” en el pensamiento de Mariátegui y cómo es pensado por el marxista boliviano René Zavaleta desde tres aspectos: las estructuras económicas y políticas en que se manifiesta su tensión, el conflicto en torno a lo nacional y el imperialismo y el carácter del sujeto revolucionario. Defendiendo que este drama sólo puede ser resuelto a través de una visión que tiene como ejes centrales la crítica dialéctica y la totalidad histórica del movimiento capitalista.

Si bien, la dialéctica está presente en la forma dinámica que tienen Mariátegui y Zavaleta de pensar la compleja historia de países como Perú y Bolivia, la cuestión de la totalidad pareciera aún contener ambigüedades que deviene de pensar la herencia colonial en las formas económicas y políticas republicanas como fenómenos superpuestos o, en algunos casos, aislados entre sí. Defendemos que, este “dualismo estructural” es diametralmente opuesta al que ha llevado a las vertientes reformistas a ubicar el problema en las formas “atrasadas” y ha brindado como solución nada más que ilusiones pequeñoburguesas.

El Estado no es una cosa congelada en el tiempo, funciona como estructura y como agente activo para garantizar la acumulación capitalista; su organicidad no es un resultado fortuito de la historia, es arma clave en uno de los polos de la lucha de clases. Ni Mariátegui, ni Zavaleta, desconocían su carácter, lo que encontramos en ellos es, más bien, el llamado a la unidad de clase trabajadora para edificar aquello que, aunque considerasen “inacabado”, era realmente la negación del propio Estado capitalista burgués. De ahí que Zavaleta haga hincapié en la capacidad práctica que tendría la clase obrera para contraponer su propio proyecto al de la oligarquía y burguesía nacionales, pensando la “cuestión nacional” desde los sectores populares.

También, la observación de la dialéctica local-universal nos permite rescatar la importancia de Mariátegui diferentemente de lo

que la moda académica impone, como un transgresor de los principios básicos del marxismo; afirmamos que su crítica está constituida, en sus aspectos más neurálgicos, del invaluable legado teórico de Karl Marx. Se debe a ello su énfasis teórico y práctico en la organización de los trabajadores, que se reconocen como clase en el proceso de lucha, momento de la superación de las diferencias, momento de la superación de la contradicción local-universal.

Finalmente, a partir de estas reflexiones nos oponemos a la cosificación del Estado por parte de un sector de la izquierda contemporánea que, viendo en ella a una institución neutra en forma y contenido, lo piensan como un espacio potencialmente revolucionario, eliminando su carácter histórico y su rol práctico para viabilizar la explotación de la fuerza de trabajo y la contención de la organización proletaria. Evidentemente, una visión de este tipo no puede atribuirse ni a Mariátegui ni a Zavaleta; en ellos la “construcción nacional” pasa por la praxis revolucionaria del proletariado concreto, por la construcción de la hegemonía de los trabajadores con sus demandas particulares, por la búsqueda de superar el modo de producción capitalista.

Referencias

MARIÁTEGUI, J. C. **7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**, 33ª ed. Lima: Empresa editora Amauta, 1976.

_____. **Ideología y política**, 8ª ed. Lima: Empresa editora Amauta, 1977.

_____. **Peruanicemos al Perú**, 10 ed., Lima: Amauta, 1986.

MARTÍNEZ, Ricardo. **Apuntes para una interpretación marxista de la historia social del Perú**. 2ª reedición, Lima: UNMSM, tomos II y IV, 1974.

ZAVALETA, R. **Obra completa II**. La Paz: Plural editores, 2013.

_____. **Obra completa III**, v. 1 y 2, La Paz: Plural editores, 2015.

CAPÍTULO 4

Materialismo y espiritualidad: Alma Matinal en Mariátegui y Hombre Nuevo en el Che Guevara

**Félix Pablo Friggeri¹
Mauricio José Avilez Alvarez²**

Introducción

Abordamos en este trabajo la vinculación entre dos grandes personajes revolucionarios latinoamericanos, José Carlos Mariátegui y Ernesto “Che” Guevara, en relación a la necesidad de espiritualidad dentro de una concepción materialista de la realidad histórica. Esta relación se expresa fundamentalmente en dos términos que ellos presentan: el de “Alma Matinal” que expresa el primero y el de “Hombre Nuevo”, que ambos utilizan, pero que se destaca en el segundo.

En el primer apartado del trabajo presentamos algunos elementos de la relación entre materialismo y espiritualidad en el

¹Argentino. Profesor Asociado en el Área de Relaciones Internacionales e Integración de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA), en Foz do Iguacu, Brasil. Fue Director del Instituto Latinoamericano de Economía, Sociedad y Política en 2013-2017 y Coordinador del Programa de Posgrado en Integración Contemporánea de América Latina (ICAL) en 2017-2020 y 2021 hasta la actualidad, en esa misma universidad. Coordina junto a André Kaysel el Grupo de Investigación “Amauta: Mariátegui y el Socialismo Indoamericano”.

²Colombiano. Doctor en Sociología Política por la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC). Posdoctorando en el Programa de Posgrado de Integración Contemporánea de América Latina (ICAL) de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA).

contexto de un planteo revolucionario. No pretendemos aquí un análisis exhaustivo tanto de ambos conceptos como tampoco de su relación. Un tratamiento de este tipo no podría ser encuadrado dentro de este artículo por su enorme complejidad y la abundante -y variada- producción sobre ambos conceptos. Lo que pretendemos, en este primer punto, es presentar algunos elementos que entendemos pueden ayudar a la comprensión de esta relación en las personalidades históricas a las que nos referimos.

En el segundo punto abordamos aspectos relacionados a este tema (materialismo y espiritualidad) en Mariátegui y específicamente su propuesta acerca del Alma Matinal. Esta expresión que es utilizada, en principio, como sinónimo de Hombre Nuevo en el Amauta, aparece cuantitativamente muy poco en la obra de este autor, pero adquiere relevancia por el lugar en que el autor la colocó en sus trabajos y en sus proyectos de publicación, como también por su relación con una serie de acentos temáticos que destacan el valor de la subjetividad y de la ética en los procesos revolucionarios; por la particular relación que realiza entre éstos y el hecho religioso; y, principalmente, por su vinculación con la idea del Mito que ocupa un lugar central en su pensamiento.

En el tercer punto tratamos la relación histórica y temática entre Mariátegui y el Che. Es una vinculación que ha sido sostenida por muchos y variados autores pero que, en general, no ha sido profundizada. Pretendemos aportar algunos elementos a la clarificación de esta relación, tanto a nivel de las personas con las que se vincularon ambos, como de posibles procesos políticos y personales que habrían hecho posible esta cercanía. Especialmente aquí, presentamos esta relación a través de dos figuras que pueden haber influido en ella: Hugo Pesce e Hilda Gadea.

En el cuarto punto abordamos el tema del Hombre Nuevo en el Che y de su insistencia en la dimensión ética en el ser y el quehacer revolucionarios. Esta convicción del Che engarza con una relación no muy desarrollada ni destacada en la tradición marxista

pero presente en algunos autores latinoamericanos principalmente en Mariátegui.

En las consideraciones finales expresamos que, aunque las fuentes de inspiración del Che Guevara hayan sido múltiples y variadas, es claro que la figura y la obra de Mariátegui estuvo presente en sus primeras inquietudes y lecturas revolucionarias y, más específicamente, marxistas. Aunque el grado de influencia es difícil de establecer, se encuentran elementos claramente relacionables. Entre estos elementos están los que presentamos aquí bajo las expresiones Alma Matinal y Hombre Nuevo. También destacamos la importancia de relacionar las distintas figuras revolucionarias de América Latina, sus ideas y sus realizaciones, porque es una forma de ir construyendo caminos de búsqueda de originalidad y coherencia tanto para la creación de conocimiento como para la praxis política transformadora. También sostenemos que es necesario seguir trabajando en esta relación entre materialismo y espiritualidad para no dar por sentada una oposición que nos parece falsa, o, por lo menos, claramente superable y cuya articulación tanto en la teoría como en la praxis política es importante para el fortalecimiento del campo popular.

Materialismo y espiritualidad

Sin entrar en la amplia discusión sobre la interpretación del materialismo en Marx, y sin pretender agotar exhaustivamente la caracterización de una eventual relación que se pueda establecer entre algunas posturas materialistas y la necesidad de una espiritualidad que sustente la praxis popular de lucha y la teorización sobre la misma, apuntamos aquí algunos elementos para que sirvan de referencia en nuestra reflexión. Nuestra intención al abordar esta temática es aportar elementos para el diálogo entre las distintas posturas revolucionarias que actúan en nuestra región. En dos de ellas, por ejemplo, las dificultades de esclarecimiento de esta temática han traído limitaciones tanto prácticas como teóricas sobre todo en el diálogo con planteos

marxistas: los Movimientos Indígenas y el Cristianismo de Liberación. No son las únicas, pero son dos en las que, por nuestra experiencia, se manifiesta con mayor claridad esta problemática. Para este aporte nos referenciamos primeramente en dos grandes autores de las corrientes inspiradas en Marx: Antonio Gramsci y Étienne Balibar. Por otro lado, también tomamos elementos de la reflexión, tanto de los movimientos indígenas como del Cristianismo de Liberación, desarrollados en la amplia relación histórica de diálogo con el marxismo, principalmente, y que colocan en un lugar destacado la importancia de la espiritualidad.

Gramsci (1971, p. 88-89) sostiene que “la filosofía de la praxis” sufrió una “revisión” por parte de “los llamados ortodoxos, preocupados por hallar una filosofía que, según su estrechísimo punto de vista, fuese más adecuada para una ‘simple’ interpretación de la historia” y que en ella “han creído mostrarse ortodoxos identificándola fundamentalmente con el materialismo tradicional”, y así buscando enfrentar al “trascendentalismo religioso” creyeron “superarlo con el más crudo y trivial materialismo”. Advierte también que cuando la

[...] filosofía de la praxis tiende a convertirse en una ideología en el sentido peyorativo, esto es, en un sistema dogmático de verdades absolutas y eternas; especialmente, cuando, como en el Ensayo popular³, ésta es confundida con el materialismo vulgar, con la metafísica de la ‘materia’ que puede sólo ser eterna y absoluta (GRAMSCI, 1971, p. 103).

Pero, también hace notar que la oposición entre materialismo y “espiritualismo” no fue solo un problema del marxismo, también lo fue en expresiones realizadas entre los católicos y en el debate de la burguesía (GRAMSCI, 1971, p. 159-160). Nos animamos a afirmar, junto a Raúl Burgos (2019, p. 109) que Gramsci coloca un “acento

³ Recordamos que Gramsci está criticando el texto de Nicolai Bujarin, *Teoría del materialismo histórico: ensayo popular de sociología marxista*, de 1921, en el cual ve “una condensación de la lectura mecanicista” (BURGOS, 2019, p. 97)

radical em la praxis” y que da una “enconada lucha contra las tendencias deterioradoras del materialismo (vulgar, fatalista, mecanicista, economicista, determinista, entre otras denominaciones)”⁴. Estos dos elementos lo acercan profundamente a Mariátegui, tal es así que Bermejo Santos (2010, p. 17) entiende que Mariátegui propone una “centralidad de la praxis transformadora” que lo relaciona a un “marxismo originario, entendido éste como un materialismo praxiológico de la subjetividad”⁵.

Desde su análisis de las *Tesis sobre Feuerbach*, Étienne Balibar (2000, p. 22) sostiene que en Marx:

[...] se trata de superar, en “un nuevo materialismo” o materialismo práctico, la oposición tradicional entre los “dos campos” de la filosofía: el idealismo, vale decir, ante todo Hegel, que proyecta toda realidad en el mundo del espíritu, y el antiguo materialismo, o materialismo “intuitivo”, que reduce todas las abstracciones intelectuales a la sensibilidad, es decir, a la vida, la sensación y la afectividad, a ejemplo de los epicúreos y sus discípulos modernos: Hobbes, Diderot, Helvétius [...]

E insiste en esta perspectiva cuando afirma que:

Si Marx declaró que cambiar el mundo es un principio materialista, y procuró al mismo tiempo diferenciarse de todo el materialismo existente (el que él llama “antiguo”, basado precisamente en la idea de que cualquier explicación tiene por principio la materia; lo cual es también una “interpretación del mundo”, discutible como tal), lo hizo manifiestamente para tomar la postura opuesta al idealismo. La clave de sus formulaciones no radica en la palabra materialismo, sino en idealismo. (BALIBAR, 2000, p. 30)

Es que “[...] el materialismo de Marx no tiene nada que ver con una referencia a la materia, y seguirá siendo así durante mucho

⁴ Para un análisis del materialismo en Antonio Gramsci recomendamos el texto de Raúl Burgos (2019).

⁵ Sobre el tema de la praxis en Mariátegui puede verse Friggeri, 2021.

tiempo: hasta que Engels se proponga reunificar el marxismo con las ciencias de la naturaleza de la segunda mitad del siglo XIX" (BALIBAR, 2000, p. 29).

Tenemos, hasta aquí, tres afirmaciones centrales: la primera que expresa más claramente Balibar, las otras dos que comparten ambos autores: primero, que el materialismo de Marx es sobre todo una oposición al idealismo de Hegel; segundo, que no puede jamás identificarse con el materialismo burgués existente; tercero, que la referencia clave para la comprensión del materialismo es la praxis transformadora.

En base a esto, también varios autores plantean las dificultades que trajo la interpretación del materialismo en la corriente -diversa- que se denominó "materialismo dialéctico" y que se emblemizó en el Diamat stalinista. Claudio Katz (2001, p. 62), quien defiende la denominación de materialismo dialéctico para identificar al marxismo, entiende que esta última versión distorsionó el sentido del materialismo:

El materialismo fue identificado con la primacía de la naturaleza sobre el espíritu y en lugar de referir la "materia" a la realidad social circundante se la vinculó a la estructura físico-química del universo. Se ignoró así, que las leyes indagadas a partir de esta concepción se limitan exclusivamente al funcionamiento de un régimen económico-social y no incluyen principios relacionados con la gravedad o la termodinámica.

En los autores de la Filosofía y la Teología de la Liberación que trabajan la relación con el marxismo se insiste fuertemente en esta línea. Diez Alegría et al. (1980, p. 67-68) ubican al "materialismo 'burgués' o mecanicista" como aquel "que niega cualquier realidad que no se reduzca a la materia físico química y a las fuerzas internas de ella" y que "este materialismo se ha entendido en los siglos XVIII-XIX de una manera burda, por ejemplo, cuando se decía que el pensamiento es una secreción del cerebro como la orina es una secreción del riñón".

Para nuestro análisis partimos de una noción amplia de espiritualidad que no quede ligada necesariamente a la dimensión religiosa. Si vemos definiciones expresadas en las dos corrientes que priorizamos para nuestro trabajo -el Cristianismo de Liberación y los movimientos indígenas- podemos encontrar esta tendencia. Decía Jon Sobrino (1993, p. 190), desde la Teología de la Liberación, que “por espiritualidad entendemos el modo de dejarnos afectar activamente por la realidad histórica [...], el modo de afrontarla y el modo de confrontarla”. Asimismo, cuando la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas - CAOI (2010, p. 101) expresa lo que es espiritualidad en el marco de los movimientos indígenas sostiene:

Es la ética del respeto, la capacidad de entendimiento para vivir y participar de la diversidad. Es la responsabilidad individual y colectiva, que nace de la honestidad, la fidelidad y lealtad con la vida. Es el don que hace posible la existencia solidaria entre culturas y pueblos diferentes.

Dos elementos fuertes que aparecen también en las descripciones de las espiritualidades indígenas son su inseparabilidad de los otros ámbitos de vida dentro de cosmovisiones que no compartimentan la realidad y la relación de pertenencia con la naturaleza -entendida desde la propia visión, por ejemplo, como Pachamama-.

Como vemos existen, y centralmente, en las caracterizaciones de espiritualidad tanto del cristianismo de liberación como de los movimientos indígenas un entendimiento de la misma como algo totalmente posible de relacionar con un “materialismo práxico” de transformación de la realidad desde la lucha de los pueblos.

El Alma Matinal en Mariátegui

Yendo ya al pensamiento mariáteguiano, cuando Joaquín Santana (s/d, p. 5) relaciona a Gramsci con Mariátegui sostiene

que, en los dos autores, “el núcleo de la teoría filosófica del marxismo está constituido por uno de los descubrimientos más importantes realizados por Marx: la concepción materialista de la historia”. Con esta concepción, el materialismo marxista obtiene “un contenido y sentido totalmente nuevo [...] con respecto al materialismo precedente y al idealismo filosófico, al superar - gracias a la comprensión de la praxis- el carácter contemplativo del primero y la visión abstracta de la actividad del sujeto del segundo”. Con este aporte responde a la crucial cuestión de “la correlación entre las determinaciones objetivas y la actividad consciente del sujeto histórico”.

En Mariátegui (2010b, p. 272) no existe la oposición entre materialismo y espiritualidad, así lo expresa en *Aniversario y Balance*:

El materialismo socialista encierra todas las posibilidades de ascensión espiritual, ética y filosófica. Y nunca nos sentimos más rabiosa y eficaz y religiosamente idealistas que al asentar bien la idea y los pies en la materia.

Es que “la concepción mariateguiana del hombre apunta tempranamente (década del veinte del siglo pasado) a colocar en el centro de las discusiones teóricas la problemática referida al nexo entre el materialismo histórico y la cuestión de la subjetividad humana” (BERMEJO S. 2010, p.16). Entre los fundamentos de esta negación de incompatibilidad está, quizás en primer lugar, la convicción del Amauta de que el marxismo no puede ser entendido como afirmación de un “determinismo” que para él es “un producto de la mentalidad mecanicista del siglo XX, incompatible con la concepción heroica, voluntarista de la vida, a la que se inclina el mundo moderno después de la Guerra” (MARIÁTEGUI, 2017, p. 65; Cf. GERMANÁ, 1995, p. 20).

En esta línea, Mariátegui (2017, p. 57-60) hace una afirmación contundente de la dimensión ética del marxismo atacada sobre las bases de “sus móviles materialistas”, especialmente en el texto

“Ética y socialismo” en su obra *Defensa del marxismo*. Allí une fuertemente -citando a Karl Kautsky- la ética proletaria con “sus aspiraciones revolucionarias” y recurre luego al “pensamiento soreliano” representado en Eduardo Berth⁶, quien -en la cita que de él hace Mariátegui- sostiene que no hay “nada más falso” que entender que el marxismo es “moral y metafísicamente” materialista, y que proyectó un socialismo “donde obreros libres estarían animados de un vivo entusiasmo por la producción, el arte, la religión y la filosofía” que así “podrán tomar un impulso prodigioso y el mismo ritmo ardiente y frenético transportará hacia las alturas”. En la continuidad de este texto Mariátegui (2017, p. 61) sostiene con firmeza que “la ética del socialismo se forma en la lucha de clases” y que “la lucha por el socialismo eleva a los obreros, que con extrema energía y absoluta convicción toman parte en ella, a un ascetismo, al cual es totalmente ridículo echar en cara su credo materialista en el nombre de una moral de teorizantes y filósofos”. En este contexto recuerda “la función pedagógica, espiritual del sindicato” (MARIÁTEGUI, 2017, p. 63).

En otro artículo de la misma obra, que lleva el llamativo título de “El idealismo materialista”, recuerda la existencia, dentro del marxismo, de un “materialismo simplista y elemental de ortodoxos catequistas” respondiendo a un tema que le plantea un amigo: la “espiritualización del marxismo” (MARIÁTEGUI, 2017, p. 93). Allí hace una durísima crítica a lo que llama “espiritualismo de menopausia” de la civilización capitalista:

¿Qué espiritualización, ante todo, es la que se desea? Si la civilización capitalista en su decadencia -bajo tantos aspectos semejante a la de civilización romana- renuncia a su propio pensamiento filosófico, abdica de su propia certidumbre científica para buscar en ocultismos orientales y metafísicas asiáticas algo así como un estupefaciente; el mejor signo de salud y de potencia del socialismo, como principio de una nueva civilización, será, sin duda, su resistencia a todos estos

⁶ Edward Berth(1875-1939) era uno de los principales seguidores del pensamiento sindicalista de Georges Sorel.

éxtasis espiritualistas. Ante el retorno de la burguesía, decadente y amenazada, a mitologías que no lo inquietaron en su juventud, la afirmación más sólida de la fuerza creadora del proletariado será el rotundo rechazo, el risueño desprecio de las angustias y de las pesadillas de un espiritualismo de menopausia. (MARIÁTEGUI, 2017, p. 93-94)

Tras su dura crítica a ese intento de espiritualización burguesa -que, llamativamente, tiene mucha actualidad- afirma que “la primera posición falsa en esta meditación es la de suponer que una concepción materialista del universo no sea apta para producir grandes valores espirituales”, para sostener luego que “tal como la metafísica cristiana no ha impedido a Occidente grandes realizaciones materiales, el materialismo marxista compendia, como ya he afirmado en otra ocasión, todas las posibilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica de nuestra época” (MARIÁTEGUI, 2017, p. 95). Recurre luego a Piero Gobetti⁷ para reafirmar que “nuestra filosofía santifica los valores de la práctica” (íd., p. 96) y critica luego a Henri De Man⁸ en su pretendida jerarquización de valores, porque “al distinguir los materiales de los espirituales tendría que atenerse al más arcaico dualismo” (MARIÁTEGUI, 2017, p. 98).

En otro artículo titulado “La agonía del Cristianismo de don Miguel de Unamuno”⁹, en que analiza el libro de este autor -en el cual se inspira para su concepto de “agonía”- recuerda que el filósofo español afirma “que Cristo vino a traernos la agonía, la lucha y no la paz” y que “hay que definir al cristianismo agónicamente, polémicamente, en función de lucha”

⁷ Piero Gobetti (1901-26) era un periodista, escritor y político antifascista italiano de tendencia liberal aunque cercano al movimiento obrero.

⁸ Henri de Man (1885-1953) era un político y teórico socialista belga de tendencia revisionista. Mariátegui dedica buena parte del libro *Defensa del marxismo* a la crítica de este autor.

⁹ Miguel de Unamuno (1864-1936) era un filósofo español al que se lo identifica con el existencialismo cristiano. Su concepto de agonía tuvo mucha importancia para Mariátegui.

(MARIÁTEGUI, 2017, p. 176-177). En la continuidad del texto Mariátegui rebate la interpretación que Unamuno hace del marxismo y en ese intento produce un párrafo de gran significación:

La verdadera imagen de Marx no es la del monótono materialista que nos presentan sus discípulos. A Marx hace falta estudiarlo en Marx mismo. Las exégesis son generalmente falaces. Son exégesis de la letra, no del espíritu. [...] Marx no está presente, en espíritu, en todos sus supuestos discípulos y herederos. Los que lo han continuado no han sido los pedantes profesores tudescos de la teoría de la plusvalía, incapaces de agregar nada a la doctrina, dedicados sólo a limitarla, a estereotiparla. Han sido más bien, los revolucionarios, tachados de herejía, como Georges Sorel -otro agonizante, diría Unamuno-, que han osado enriquecer y desarrollar las consecuencias de la idea marxista. El "materialismo histórico" es mucho menos materialista de lo que comúnmente se piensa. [...] Yo estoy seguro de que si Unamuno medita más hondamente a Marx, descubrirá en el creador del materialismo histórico no un judío saduceo, materialista, sino, más bien, como un Dostoievski, un cristiano, un alma agónica, un espíritu polémico. Y que quizá le dará razón a Vasconcelos, cuando afirma que el atormentado Marx está más cerca de Cristo que el doctor de Aquino.

En este libro, como en todos los suyos, Unamuno concibe la vida como lucha, como combate, como agonía. Esta concepción de la vida, que contiene más espíritu revolucionario que muchas toneladas de literatura socialista, nos hará siempre amar al maestro de Salamanca. "Yo siento -escribe Unamuno- a la vez la política elevada a la altura de la religión, y a la religión elevada a la altura de la política". Con la misma pasión hablan y sienten los marxistas, los revolucionarios. Aquéllos en quienes el marxismo es espíritu, es verbo. Aquéllos en quienes el marxismo es lucha, es agonía. (MARIÁTEGUI, 2017, p. 177-179)

La ética y la espiritualidad materialista es fuertemente necesaria ante el fracaso racionalista en este sentido:

La experiencia racionalista ha tenido esta paradójica eficacia de conducir a la humanidad a la desconsolada convicción de que la Razón no puede darle ningún camino. El racionalismo no ha servido sino para desacreditar a la razón. [...] a la idea Razón la han muerto los racionalistas. (MARIÁTEGUI, 2010a, p. 47).

Con todos estos elementos Mariátegui realiza su propuesta que tiene una de sus expresiones en la idea del “Alma Matinal”. Él habla una sola vez de “Alma Matinal”, pero sin embargo titula con este nombre una colección de sus artículos en su plan de publicaciones¹⁰. Con este nombre titula un artículo que se publica en la revista *Mundial* el 3 de febrero de 1928 y que toma su referencia del libro *El alba y otras cosas* del escritor español Ramón Gómez de la Serna¹¹.

Mariátegui une esta idea a otra idea fundamental en él: lo agónico. El Alma Matinal es un Alma Agónica:

En mi camino, he encontrado una fe. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios. Soy un alma agónica como diría Unamuno (Agonía, como Unamuno, con tanta razón lo remarca, no es muerte sino lucha. Agoniza el que combate). [...] Mi sinceridad es la única cosa a la que no he renunciado nunca. A todo lo demás he renunciado y renunciaré siempre sin arrepentirme. (MARIÁTEGUI, 2010, p. 311-312)

El Alma Matinal es el distintivo de “la emergente civilización de los trabajadores” que creen en el mito de la revolución social y que así se oponen a “la ‘noche de la decadencia posbélica’” (GERMANÁ, 1995, p. 187-188). Relaciona esta idea del “hombre matinal” al “hombre nuevo” que utiliza para contrastar con la ruina

¹⁰ Agradecemos, en este punto, el asesoramiento y colaboración del querido amigo y compañero Deni Alfaro Rubbo.

¹¹ Ramón Gómez de la Serna (1888-1963) era un escritor español que terminó viviendo muchos años en Argentina, es considerado como vanguardista. Mariátegui (2010a, p. 37) lo llama “descubridor del alba”. Se lo considera creador de un estilo literario llamado “greguerías”.

de la burguesía. Hablando de Lucien Romier¹² dice que éste: “Pertenece a una burguesía, clarividente en su ruina, que se da cuenta de que el hombre nuevo es el hombre matinal” (MARIÁTEGUI, 2010a, p, 37). Esta idea de la decadencia burguesa a la que se opone la “matinalidad” está reafirmada en el otro lugar donde utiliza el término. Lo hace al hablar de la obra de su antiguo amigo el escritor Abraham Valdelomar¹³ cuando dice:

Valdelomar no es todavía, en nuestra literatura, el hombre matinal. Actuaban sobre él demasiadas influencias decadentistas. Entre “las cosas inefables e infinitas”, que intervienen en el desarrollo de sus leyendas inkaicas, con la Fe, el Mar y la Muerte, pone el Crepúsculo. Desde su juventud, su arte estuvo bajo el signo de D’Annunzio. En Italia, el tramonto romano, el atardecer voluptuoso del Janiculum, la vendimia autumnal, Venecia anfibia -marítima y palúdica-, exacerbaron en Valdelomar las emociones crepusculares de Il Fuoco. (MARIÁTEGUI, 2006, p. 188-189).

Y unos párrafos después insiste en sostener esa comparación cuando explica la relación del escritor peruano con las “greguerías” de Gómez de la Serna:

[...] pero, en cambio, Valdelomar no sospechaba aún en Gómez de la Serna al descubridor del Alba. Su retina de criollo impresionista era experta en gozar voluptuosamente, desde la ribera dorada, los colores ambiguos del crepúsculo. (MARIÁTEGUI, 2006, p. 191)

La decadencia de la civilización que protagonizaba la burguesía capitalista en el ambiente de posguerra es representada por el crepúsculo. La esperanza revolucionaria que alienta a Mariátegui es representada por la figura del alba, del Hombre

¹² Lucien Romier (1885-1944) era un historiador, periodista, economista y político francés de gran influencia en el ambiente económico de su país que participó en el régimen de Vichy.

¹³ Abraham Valdelomar (1888-1919) era un escritor y periodista peruano que fuera amigo de Mariátegui en sus tiempos juveniles de bohemia.

Nuevo, del Alma Matinal. El Amauta está hablando -como lo deja claro en el título del artículo que sigue- de “Dos concepciones de la vida” y, llamativamente -y en una aportación que entendemos de importante actualidad- ubica en este crepúsculo burgués a presupuestos ideológicos en los que convergen posturas que podríamos llamar de derecha y de izquierda. Es que Mariátegui (2010a, p. 42) ataca a través de este planteo lo que era la tentación burguesa de los planteos pretendidamente revolucionarios -y que les iba haciendo perder esa condición-: el progresismo. Una “chata y cómoda filosofía” basada “en la misma adhesión a la idea del progreso” y a “la tesis evolucionista” en que la que coincidían “conservadores y revolucionarios”. Las referencias claves de la crítica mariateguiana son dos autores que no se dejaron “seducir, ni captar” por estas posturas: Georges Sorel y Miguel de Unamuno.

En un tipo de vida revolucionaria -que es la opción nítida y primaria de Mariátegui para vivir y dar sentido a su lucha-: “La vida, más que pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es combate. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe. Y la única fe, que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa” (MARIÁTEGUI, 2010a, p. 45). Esta necesidad de fe está unida en cuanto a su dinamismo con la necesidad del mito: “la ruda, la fuerte, la perentoria necesidad de una fe y de un mito que mueva a los hombres a vivir peligrosamente” (id.).

El mito se opone sobre todo a la pretensión racionalista. Da las respuestas en cuanto a la “necesidad de infinito que hay en el hombre”, “posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo” (MARIÁTEGUI, 2010a, p. 47)¹⁴. El mito es el movilizador del

¹⁴ Es interesante el análisis que hace sobre esto Bermejo Santos (2010, p. 15-16): “En sus elucubraciones metafísicas, el mito venía a completar aquella necesidad del infinito que había en la naturaleza humana que ni la razón ni la ciencia por sí solas podían satisfacer. Tal enfoque no tan sólo enfatizaba en el papel que desempeñaban en la subjetividad humana los resortes asociados a la fe, a la esperanza, a la creencia superior, a la liberación inconsciente de la energía creativa de los hombres, las que luego se concretan en el compromiso consciente del ideal

hombre en la historia -y en este sentido constituye un importantísimo aporte al estudio de la lucha de clases-, es el que lo hace vivir “fecundamente”:

[...] el hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama. La crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató su carencia de un mito. (MARIÁTEGUI, 2010a, p. 48)

Por esto le parece clave entender “el carácter religioso, místico, metafísico del socialismo” y coloca su referencia en Sorel:

Hace algún tiempo que se constata el carácter religioso, místico, metafísico del socialismo. Jorge Sorel, uno de los más altos representantes del pensamiento francés del siglo XX decía en sus Reflexiones sobre la violencia: “Se ha encontrado una analogía entre la religión y el socialismo revolucionario, que se propone la preparación y aún la reconstrucción del individuo para una obra gigantesca. Pero Bergson nos ha enseñado que no sólo la religión puede ocupar la región del yo profundo; los mitos revolucionarios pueden también ocuparla con el mismo título”. Renán, como el mismo Sorel lo recuerda, advertía la fe religiosa de los socialistas, constatando su inexpugnabilidad a todo desaliento. “A cada experiencia frustrada, recomienzan. No han encontrado la solución:

de transformación social profunda, se estaba también y, sobre todo, asumiendo una postura teórica francamente antitética al viejo y al nuevo racionalismo cientificista en sus disímiles variantes. No se puede olvidar que las meditaciones sobre el hombre y el mito se producen en un contexto filosófico caracterizado por una notable simbiosis de positivismo de raigambre spenceriana con el fatalismo reduccionista, evidenciado en la versión economicista y fatalista del marxismo, que sirve de sostén cosmovisivo y metodológico a la socialdemocracia en el seno del movimiento socialista.”.

la encontrarán. Jamás los asalta la idea de que la solución no exista. He ahí su fuerza". (MARIÁTEGUI, 2010a, p. 51)¹⁵.

Y coloca una clave: este mito revolucionario que es capaz de responder a la inquietud humana será encontrado, no por ningún tipo de elite -incluso la intelectual-, sino por las multitudes:

La misma filosofía que nos enseña la necesidad del mito y de la fe, resulta incapaz generalmente de comprender la fe y el mito de los nuevos tiempos. "Miseria de la filosofía", como decía Marx. Los profesionales de la Inteligencia no encontrarán el camino de la fe; lo encontrarán las multitudes. A los filósofos les tocará, más tarde, codificar el pensamiento que emerja de la gran gesta multitudinaria. ¿Supieron acaso los filósofos de la decadencia romana comprender el lenguaje del cristianismo? La filosofía de la decadencia burguesa no puede tener mejor destino. (MARIÁTEGUI, 2010a, p. 51-52).

Es el propio camino del mismo Mariátegui entendido como "lucha final":

La muchedumbre, más aún que el filósofo escéptico, más aún que el filósofo relativista, no puede prescindir de un mito, no puede prescindir de una fe. No le es posible distinguir sutilmente su verdad de la verdad pretérita o futura. Para ella no existe sino la verdad. Verdad absoluta, única, eterna. Y, conforme a esta verdad, su lucha es, realmente, una lucha final.

El impulso vital del hombre responde a todas las interrogaciones de la vida antes que la investigación filosófica. El hombre iletrado no se preocupa de la relatividad de su mito. No le sería dable siquiera comprenderla. Pero generalmente encuentra, mejor que el literato y que el filósofo, su propio camino. Puesto que debe actuar, actúa. Puesto que debe creer, cree. Puesto que debe combatir, combate. Nada sabe de la relativa insignificancia de su esfuerzo en el tiempo

¹⁵ Michael Löwy (2005:106) destaca también el uso de la palabra "mística" en Mariátegui que tiene el objetivo de señalar "la dimensión espiritual y ética del socialismo, la fe en el combate revolucionario, el compromiso total por la causa emancipadora, disposición heroica para arriesgar la propia vida".

y en el espacio. Su instinto lo desvía de la duda estéril. No ambiciona más que lo que puede y debe ambicionar todo hombre: cumplir bien su jornada. (MARIÁTEGUI, 2010a, p. 56).

Entiende que este movimiento es acompañado por la actitud de artistas e intelectuales comprometidos en la descolonización de la vida en su país:

Se cumple un complejo fenómeno espiritual, que expresan distinta pero coherentemente la pintura de Sabogal y la poesía de Vallejo, la interpretación histórica de Valcárcel y la especulación filosófica de Orrego en todos los cuales se advierte un espíritu purgado de colonialismo intelectual y estético. (MARIÁTEGUI, 2010b, p. 194).

Así, Mariátegui expresa su adhesión a la “fórmula” de José Vasconcelos que para él “define el sentimiento de la nueva generación iberoamericana frente a la crisis contemporánea”: “pesimismo de la realidad, optimismo del ideal”. Y lo cita en la explicación que da el mexicano:

“No conformarnos nunca, pero estar siempre más allá y superiores al instante -escribe Vasconcelos-. Repudio de la realidad y lucha para destruirla, pero no por ausencia de fe sino por sobra de fe en las capacidades humanas y por convicción firme de que nunca es permanente ni justificable el mal y de que siempre es posible y factible redimir, purificar, mejorar el estado colectivo y la conciencia privada”.

La actitud del hombre que se propone corregir la realidad es, ciertamente, más optimista que pesimista. Es pesimista en su protesta y en su condena del presente; pero es optimista en cuanto a su esperanza en el futuro. Todos los grandes ideales humanos han partido de una negación; pero todos han sido también una afirmación. Las religiones han representado perennemente en la historia ese pesimismo de la realidad y ese optimismo del ideal que en este tiempo nos predica el escritor mexicano.

Los que no nos contentamos con la mediocridad, los que menos aún nos conformamos con la injusticia, somos frecuentemente

designados como pesimistas. Pero, en verdad, el pesimismo domina mucho menos nuestro espíritu que el optimismo. No creemos que el mundo deba ser fatal y eternamente como es. Creemos que puede y debe ser mejor. El optimismo que rechazamos es el fácil y perezoso optimismo panglosiano de los que piensan que vivimos en el mejor de los mundos posibles. (MARIÁTEGUI, 2010a, p. 57-58)

Así también lo entiende César Germaná (1995, p. 189-190) quien al hablar de un “reencantamiento” del mundo a través del mito realiza una “negación de la racionalidad instrumental del capitalismo” y una “afirmación de nuevas relaciones entre los hombres” con “la revolución social” como mito y con la incapacidad de comprensión por parte de “los intelectuales burgueses”. Y Miguel Mazzeo (2009, p. 86-87) describe en términos fuertemente relacionados a lo bíblico el sentido de la idea del mito:

[...] el socialismo, la utopía andina y el mito, entre otros aspectos, se encuentran en la fuerza profética que portan, en el poder de develar el sentido más recóndito del pasado, en la propuesta de un plano salvífico de la realidad (que además se entronca con prácticas bien definidas de la vida cotidiana), en una esperanza mesiánica dadora de sentido (pero que tienen arraigo concreto en el proceso histórico de los pueblos) y una perspectiva apocalíptica que no puede ser vivida como experiencia individual sino colectiva. Más concretamente: como experiencia colectiva de resistencia y lucha popular que, por otra parte, remite al sentido más recóndito de lo apocalíptico.

El Amauta completa estos análisis con una mirada al mundo. La visión mariateguiana encuentra que en Oriente el mito revolucionario está renaciendo en su alma milenaria:

La India, la China, la Turquía contemporáneas son un ejemplo vivo y actual de estos renacimientos. El mito revolucionario ha sacudido y ha reanimado, potentemente, a estos pueblos en colapso.

El Oriente se despierta para la acción. La ilusión ha renacido en su alma milenaria. (MARIÁTEGUI, 2010a, p. 55).

La relación entre Mariátegui y el Che Guevara

La relación entre Mariátegui y el Che Guevara ha sido planteada en diferentes trabajos de divulgación (GUERRA, 2022; PÉREZ GUILLÉN, 2007; PÉREZ HINOJOSA, 2009; LLERENA ROBLES, 2020). En la historia de la relación que puede reconstruirse entre Mariátegui y el Che Ernesto Guevara se destacan dos figuras: Hugo Pesce e Hilda Gadea.

Brevemente recordamos quién era Hugo Pesce. Había nacido en Tarma, departamento Junín, de una familia italiana, en 1900. Con cinco años va a vivir a Génova con su familia, allí estudió con los jesuitas, concluyó la carrera de medicina y se afilió al Partido Popular Italiano, de tendencia democristiana por la orientación católica que sostenía. Se hizo investigador en medicina tropical y volvió al Perú. Allí fue Director de Lepra en el Ministerio de Salud. Fue dirigente del Partido Socialista Peruano del cual participó en su fundación junto a Mariátegui. Éste lo envió a Buenos Aires, junto a Julio Portocarrero para presentar su tesis sobre “El problema de las razas en América Latina” en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana en junio de 1929. Murió en Lima en 1989.

Cuando en 1951 el Che realiza su primer viaje por la región, siendo estudiante de medicina avanzado -se recibiría en abril de 1953-, junto a su compañero de carrera y amigo Alberto Granados, conocieron un médico en Cuzco que los recomendó mediante una carta para las autoridades del leprosario de Huambo, en la provincia de Caylloma, departamento de Arequipa. El leprosario, que quedaba en medio de la selva y al que llegaron a caballo y a pie, había sido fundado por Hugo Pesce, quien era Director del Programa de Lepra del Ministerio de Salud peruano. El médico encargado del establecimiento les habló de él y los dos estudiantes argentinos se decidieron a tratar de ubicarlo cuando llegasen a Lima. En Huambo estuvieron solamente algunos días, porque el asma del Che se agravó y tuvieron que salir buscando un tratamiento más adecuado en Andahuaylas (LEE A. 2012:66). Pudieron llegar a Lima el 1° de mayo de 1952 y se dirigieron a conocer a Pesce quien los recibió muy

amablemente y consiguió que ellos fueran aceptados para una estadía de voluntariado en el Leprosario de Portada de Guía, en el barrio de Piñonate, en la zona norte de Lima, hoy municipio de San Martín de Porres. Allí quedaron cerca de tres semanas y casi todas las noches Pesce los recibió en su casa de Lima, en Pasaje Chacas. Las veladas nocturnas en la casa de Pesce eran llamativas y famosas. El Che lo describe así:

[...] por la tarde visitamos al doctor Pesce, que nos recibió con una amabilidad realmente extraña en un capó de la lepra. Nos consiguió alojamiento en un hospital de leproso y nos invitó a comer por la noche en su casa. Resultó un conversador notablemente ameno. Tarde fuimos a dormir. (GUEVARA, 2005, p. 211).

El Che cuando se refería a Pesce hablaba de “el maestro” (LEE A., 2012, p. 67), de “eminente leprólogo” (GUEVARA, 2005, p. 174). Lee Anderson (2012:66-67) entiende que esta “especial afinidad” entre Pesce y el Che se da porque el médico peruano es “el primer hombre de la medicina que Ernesto conoció que estaba conscientemente dedicando su vida al bien común” y que llevaba “el tipo de vida de principios que Ernesto esperaba llevar él mismo” y que, por su lado, Pesce “parecía haber percibido la ansiedad del joven por encontrar su lugar y respondió dedicándole mucho de su tiempo y estimulándolo”. El Che y Granados combinaron entonces con Pesce para ir al centro de tratamiento de lepra más grande del país, el de la Colonia de San Pablo, en la Amazonía. Antes de salir de viaje, Pesce le dio ropa, entre ellos un traje blanco. Los pacientes de Portada de Guía hicieron una colecta para ayudarlos. El 1° de junio llegaron a Iquitos y con las cartas de recomendación de Pesce se dirigieron a las autoridades de salud para poder embarcar hacia el leprosario de San Pablo y el día 6 lo hicieron, llegando allí el día 8 de junio. En este lugar, el día 14, ya habiendo cultivado el afecto de médicos y pacientes, se festejó el cumpleaños número 24 del Che donde éste agradeció con un discurso latinoamericanista. Estuvieron quince días y desde allí

salieron por el río Amazonas, en la famosa balsa Mambo-Tango, que habían construido sus ya amigos del Hospital, rumbo a Leticia buscando llegar luego a Bogotá. El paso por Colombia fue fugaz, quizás por la situación de orden público y hostilidad que vivía ese país. Allí llevaban una carta de recomendación del doctor Pesce con la cual pudieron alojarse en un hospital de Bogotá y alimentarse en el comedor universitario contiguo.

Un poco después, ya en Caracas, Alberto Granados consiguió empleo en un leprosario cercano, gracias también a una carta de Pesce, y allí se separó del Che quien siguió viaje hacia Miami el 16 de julio, volviendo desde allí a Buenos Aires el día 31. Al volver escribió en su diario que ya no era el mismo, que el peregrinar por “nuestra América” lo había cambiado más de lo que pensaba. Allí se dedicó a tratar de terminar rápidamente la carrera de medicina en la que le faltaban aprobar catorce materias. En abril de 1953 consiguió terminar la carrera. El 7 de julio salía rumbo a Bolivia, esta vez junto a otro amigo: “Calica” Ferrer. En setiembre llegaron a Lima y volvieron a encontrarse con el Dr. Pesce quien les ayudó a encontrar donde parar y comer. En esta ocasión compartió dos veces las largas comidas y vigias con Pesce, pero el hecho de que la policía los detuvo y allanó su lugar de hospedaje lo llevó a pensar que era mejor evitar el contacto con Pesce quien era notoriamente conocido por su militancia comunista. Así el 18 de setiembre pasaron la frontera hacia Ecuador.

Diez años más tarde el Che le enviaría a Pesce su primer libro “La guerra de guerrillas” con la dedicatoria: “Al Doctor Hugo Pesce, que provocara, sin saberlo quizás, un gran cambio en mi actitud frente a la vida y la sociedad, con el entusiasmo aventurero de siempre, pero encaminado a fines más armoniosos con las necesidades de América” (PÉREZ H., 2009). Pesce se había convertido ya para el Che, no solo en un lugar de pasaje, de acogida y de ayuda logística en las andanzas latinoamericanas de Guevara, sino también en un referente por su compromiso y capacidad intelectual como médico y revolucionario. Ugarte Ubilloz (2014, p. 87) escribe que, en la década de 1950, Pesce era muy requerido y

enseñaba no solo en la cátedra de medicina, sino a todo el que le pidiera ayuda o consejo, de esa forma conoció “[...] a un joven médico argentino interesado en la lepra, a quien llevó a los leprosorios de la selva, influyendo decisivamente en su vida”. Esto también se percibe en el libro sobre la medicina en América Latina que el Che estaba trabajando entre 1953 y 1954 en Guatemala, donde se refleja la influencia de Pesce y donde Mariátegui se constituye en una de sus fuentes (LEE A., 2012, p. 101).

El 24 de diciembre de 1953 llegó a Guatemala, allí muy pronto Ricardo Rojo le presentó a Hilda Gadea, líder juvenil aprista exilada que estaba trabajando en el gobierno de Jacobo Arbenz, en el Instituto de Fomento de la Producción que otorgaba créditos agrarios. En el Perú, Gadea, quien era conocida como “la China”, se había destacado como dirigente estudiantil y política ligada a la Alianza Popular Revolucionaria Antiimperialista (APRA).

En la Universidad, la China Gadea pronto se hizo conocida como activista de la Juventud Aprista Universitaria (JAU). Combativa, vehemente oradora, se convierte pronto en dirigente estudiantil universitaria y en cuadro político de la JAP [Juventud Aprista Peruana]. Fue elegida en varios períodos como representante estudiantil en el Centro Federado de Ciencias Económicas y en la Junta Directiva de la Federación Universitaria de San Marcos (GADEA A., R., 2017, p. 6).

En 1946, Hilda se graduó en economía en la Universidad de San Marcos, en Lima y en mayo de 1948, en el II Congreso Nacional del APRA, fue elegida como Secretaria Nacional de Estadística, siendo una de las dos únicas mujeres y la miembro más joven del Comité Ejecutivo Nacional con 27 años de edad. Pero en octubre de 1948 -con el golpe de estado que encabeza Manuel Odría- el aprismo es ilegalizado y reprimido. Hilda, entonces, pasa a la clandestinidad y logra exiliarse en la embajada de Guatemala en diciembre de 1948 (GADEA A., R., 2017, p. 7-8).

Ya en Guatemala sigue actuando políticamente y “logra reunir a un buen número de militantes latinoamericanos refugiados en

esta suerte de oasis democrático agrarista” (GADEA A., R., 2017, p. 9). Ella ayuda al Che a encontrar un lugar accesible donde hospedarse y poco a poco, en base a las afinidades intelectuales y políticas, establecen una relación sentimental.

Hilda recuerda en sus memorias que Guevara le manifestó su interés de viajar por Europa y en particular conocer París y entonces ella le recomendó “[...] que leyera a José Carlos Mariátegui para aprender cómo hay que estudiar a Europa” y afirma que “entonces comentamos *El Alma Matinal* y *Los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*” (GADEA A., H., 2017, p. 33)¹⁶, lo cual marca -por lo menos dentro de lo que se conoce- un segundo encuentro del Che con el pensamiento de Mariátegui cuando aún no tenía una clara definición socialista. Fue en Guatemala donde, justamente, esta definición se termina de expresar. Cuando el Che estaba trabajando en un libro sobre la medicina en América Latina, Mariátegui fue una de sus fuentes (LEE A., 2012, p.101). El 15 de febrero de 1954 Guevara le escribe a su tía Beatriz y al comentarle sobre el gobierno local y sobre el Partido Guatemalteco del Trabajo le dice: “he tomado posición decidida junto al gobierno guatemalteco y dentro de él, en el grupo del PGT que es además comunista, relacionándome además con intelectuales de esa tendencia [...]” (TAIBO II, 2005, p. 76).

En el relato de Hilda comenta que el Che le preguntó si conocía al doctor Hugo Pesce, y afirma: “le respondí que personalmente no, pero sí sabía que era un científico de prestigio ligado al Partido Comunista” (GADEA A., H., 2017, p. 42). Relata, también, que Guevara le había contado que había conversado mucho con Pesce y que demostraba que lo admiraba.

¹⁶ Este hecho es destacado por Michael Löwy (2003, p. 1-2) cuando afirma, sobre la frase emblema de Mariátegui del “ni calco ni copia”, que: “No sabemos si el Che conocía este texto de Mariátegui; posiblemente sí lo había leído, puesto que su compañera Hilda Gadea le había prestado los escritos de Mariátegui [...] sus ideas sobre la construcción del socialismo son una tentativa de ‘creación heroica’ de algo nuevo, la búsqueda -interrumpida y inacabada- de un paradigma de socialismo distinto [...]”.

En mayo de 1954 hay otro hecho que expresa la definición política del Che. Tratando de poner en regla su situación migratoria, viaja a El Salvador para regularizar su visa. En ese viaje, que se extiende también a Honduras, visita una zona arqueológica maya. Posteriormente le escribe a su madre: “América será el teatro de mis aventuras con carácter mucho más importante de lo que hubiera creído; realmente creo haber llegado a comprenderla y me siento americano con un carácter distintivo de cualquier otro pueblo de la Tierra” (TAIBO II, 2005, p. 79). Estas ideas que se van afirmando en el Che son fuertemente coincidentes con el pensamiento mariateguiano. Para Hilda el golpe de estado en Guatemala, en junio de 1954, contra el proceso revolucionario y democrático de Jacobo Arbenz con la intervención de los Estados Unidos fue un hecho clave para las definiciones políticas del Che:

[...] La transformación de Ernesto en un revolucionario militante tuvo lugar en Guatemala, con el ataque del imperialismo yanqui a ese pequeño país que ensayaba la consolidación de un gobierno democrático. Entonces él juró luchar por todos los pueblos latinoamericanos. Su incorporación en México como expedicionario del Granma fue el resultado de ello y, aún más, su decisión de ir a luchar a otras tierras del mundo fue consecuencia de su conversión en Guatemala. Su lucha en Cuba fue sólo una etapa de la lucha latinoamericana, sí lo expresó definitivamente al adherirse a la expedición de Fidel Castro, y soy testigo presencial de ello (GADEA A., H., 2017, p. 24).

En junio de 1954 huían juntos Hilda y el Che, saliendo por El Salvador: “la flagrante intervención de los Estados Unidos contra Guatemala, definió su relación de pareja, les obligó a huir hacia México y a optar por nuevos proyectos políticos de mayor calado” (GADEA A., R., 2017, p. 10). En México se integrarán al grupo de revolucionarios cubanos que preparan el proceso de lucha. Allí nacerá la hija de ambos, Hildita. En julio de 1956 asume el gobierno elegido en Perú con Manuel Prado Ugarteche. En noviembre de ese año el Che partirá en el Granma hacia Cuba y dos semanas después

Hilda volverá a Perú con su hijita por un tiempo. Durante el proceso revolucionario se consumará la separación entre ambos.

El Hombre Nuevo en el Che Guevara

José Aricó (1977, p. XI) sostiene que, en el Che, “la construcción del socialismo” implica “la necesidad de basar toda transformación de las estructuras económico-sociales en la formación simultánea de un nuevo tipo humano liberado de la opresión y ‘del cieno’ en que se hunde en la sociedad capitalista”. Esta convicción tiene su expresión más clara en su constante alusión al Hombre Nuevo (CUEVAS MOLINA, 1983, p. 56) que ve que se va haciendo realidad -como lo dijera el 20 de agosto de 1960 en el discurso de inauguración de un curso ofrecido por el Ministerio de Salud Pública- “en cada rincón del país”, lo que anima a firmar que “en Cuba se está creando un nuevo tipo humano” (GUEVARA, 2017, p. 149).

Esa propuesta de construcción del “Hombre Nuevo” no puede ser entendida como un proceso mecánico en la formación y construcción de su conciencia. No es solo conocer y adherir los principios y la teoría marxista, de Lenin y del valeroso aporte de muchos teóricos revolucionarios del mundo, como una secuencia estandarizada de producción de revolucionarios. Es necesario que se parta de valorar la subjetividad de cada persona y potencializarla para la construcción colectiva.

La Revolución no es, como pretenden algunos una estandarizadora de la voluntad colectiva, de la iniciativa colectiva, sino todo lo contrario, es una liberadora de la capacidad individual del hombre. [...] Lo que sí es la Revolución es, al mismo tiempo, orientadora de esa capacidad (GUEVARA, 2017, p. 150).

En este camino es necesario tener en cuenta su doble dimensión porque exige “un proceso consciente de autoeducación” por un lado y la actuación del colectivo sobre las personas también, porque existen “taras del pasado” capitalista frente a las cuales

“hay que hacer un trabajo continuo para erradicarlas” (GUEVARA, 2004, p. 416). En esto él ve que “la nueva sociedad en formación tiene que competir muy duramente con el pasado” porque se carga con “una educación sistemáticamente orientada al aislamiento del individuo” y por la “persistencia de las relaciones mercantiles”, y porque “la mercancía es la célula económica de la sociedad capitalista; mientras exista, sus efectos se harán sentir en la organización de la producción y, por ende, en la conciencia” ya que “la base económica adaptada ha hecho su trabajo de zapa sobre el desarrollo de la conciencia”, por eso él sostiene que “para construir el comunismo, simultáneamente con la base material hay que hacer al hombre nuevo” (GUEVARA, 2004, p. 217).

Esta doble tarea en la construcción del socialismo es destacada, también, en febrero de 1963 en la plenaria azucarera en Camagüey:

Siempre insistimos en este doble aspecto del avance de la construcción del socialismo. No es sólo trabajo la construcción del socialismo, no es sólo conciencia la construcción del socialismo; es trabajo y conciencia, desarrollo de la producción, desarrollo de la conciencia, desarrollo de los bienes materiales mediante el trabajo, y desarrollo de la conciencia. La emulación tiene que cumplir estas dos metas, es decir, estas dos funciones. (GUEVARA, 2004, p. 253).

El concepto del Hombre Nuevo en el Che implica “la entrega total a la causa revolucionaria” y “la proletarianización de nuestro pensamiento” (GUEVARA, 1977, p. 4). La actitud revolucionaria debe afirmarse no solo para una toma del poder sino para la lucha de todos los días, por eso hay que “perpetuar en la vida cotidiana esa actitud heroica” (1977, p. 5) y que esta actitud tiene que llevar a “ser creadores en todo momento” (1977, p. 39). Esta moral revolucionaria “en un sentido heroico es esa fuerza combativa, esa fe en el triunfo final y en la justicia de la causa que lleva [...] a efectuar los más extraordinarios hechos de valor” (GUEVARA, 2004, p. 106). Es una moral que hay que cuidar entre todos los que se sienten parte de la praxis revolucionaria: “la vigilancia

revolucionaria sobre toda manifestación contra ella debe ser constante también y, dentro de las masas revolucionarias, la vigilancia de su moral debe ser más estricta que la vigilancia contra el no revolucionario o el desafecto” (GUEVARA, 2004, p. 83). En la línea de la proletarización del pensamiento se refiere, también, a “los hombres de avanzada” que son los que “caminan ligados a las masas y en estrecha comunión con ellas” (Íd., 1977, p. 9). Sostiene que el militante debe ser alguien “que vive y vibra en contacto con las masas” (Íd, p. 52). La ligazón a lo popular exige que el militante esté dispuesto “con espíritu humilde a aprender en la gran fuente de sabiduría que es el pueblo” (Íd., p. 23). Es “la auténtica voz del pueblo” la que determina que “los revolucionarios [...] entonen el canto del hombre nuevo” (Íd., p. 14).

Tenemos aquí una serie de elementos que están fuertemente presentes en la propuesta de Mariátegui: la revolución como sentido de la vida; la “creación heroica” como actitud de construcción del socialismo; ... y la idea del hombre nuevo. Para Löwy (2005, p. 6) todos estos elementos ubican al Che dentro del “humanismo revolucionario”. También Kohan (2005, p. 13) insiste en esta línea: “[...] el pensamiento teórico del Che Guevara se inscribe en esas corrientes historicistas y humanistas de la filosofía de la praxis, cuya larga tradición crítica y antidogmática tiene en Gramsci y en Mariátegui sus principales exponentes”.

Mazzeo (2009, p. 98) propone una relación entre los elementos espirituales de la economía comunitaria cuyo potencial revolucionario valora Mariátegui y lo que el Che planteaba en relación a los “estímulos morales” en la producción:

Tomando como referencia los planteos de Hildebrando Castro Pozo (Nuestra Comunidad Indígena) Mariátegui considera los principios económico-sociales que rigen a las comunidades: ‘el contrato múltiple de trabajo’, ‘y la realización de éste con menor desgaste fisiológico y en un ambiente de agradabilidad, emulación y compañerismo (Siete Ensayos). Está de acuerdo con Castro Pozo en la identificación de ‘elementos espirituales’ de la economía

comunitaria, a saber: desarrollo de las tareas, con 'energía, perseverancia, interés', sin desidia y con alegría, en un marco de fraternidad y solidaridad. Los elementos pueden parangonarse con los 'estímulos morales', en los términos planteados por el Che.¹⁷

El tema de los estímulos morales fue clave para el Che en la búsqueda de la armonización de un modelo económico con la formación del Hombre Nuevo, ambos necesarios indispensablemente para el proceso revolucionario. Él plantea que en la construcción del comunismo hay que hacer la base material simultáneamente con el Hombre Nuevo y que "el instrumento de movilización de las masas" es "de índole moral":

Resta un gran tramo a recorrer en la construcción de la base económica, y la tentación de seguir los caminos trillados del interés material, como palanca impulsora de un desarrollo acelerado, es muy grande.

Se corre el peligro de que los árboles impidan ver el bosque. Persiguiendo la quimera de realizar el socialismo con la ayuda de las armas melladas que nos legara el capitalismo (la mercancía como célula económica, la rentabilidad, el interés material individual como palanca, etcétera), se puede llegar a un callejón sin salida. Y se arriba allí tras de recorrer una larga distancia en la que los caminos se entrecruzan muchas veces y donde es difícil percibir el momento en que se equivocó la ruta. Entre tanto, la base económica adaptada ha hecho su trabajo de zapa sobre el desarrollo de la conciencia. Para construir el comunismo, simultáneamente con la base material, hay que hacer al hombre nuevo.

De allí que sea tan importante elegir correctamente el instrumento de movilización de las masas. Ese instrumento debe ser de índole moral, fundamentalmente, sino olvidar una correcta utilización del estímulo material, sobre todo de naturaleza social.

Como ya dije, en momento de peligro extremo es fácil potenciar los estímulos morales; para mantener su vigencia, es necesario el

¹⁷ Germaná (1995, p. 83) sostiene que para Mariátegui son tan importantes los cambios en las relaciones materiales como los cambios en las relaciones interpersonales, principalmente en una línea comunitaria.

desarrollo de una conciencia en la que los valores adquieran categorías nuevas. La sociedad en su conjunto debe convertirse en una gigantesca escuela. (GUEVARA, 1977, p. 7)

Esta superioridad de lo moral tiene que ver con que “mucho más importante que una retribución buena, es el orgullo de servir al prójimo, que mucho más definitivo, mucho más perenne que todo el oro que se pueda acumular, es la gratitud de un pueblo” (GUEVARA, 2017, p. 152). Sobre esto se construye una idea que desata en Cuba una gran polémica protagonizada por el mismo Che: la de los estímulos morales a la producción.

El estímulo moral, la creación de una nueva conciencia socialista, es el punto en que debemos apoyarnos y hacia donde debemos ir y hacer énfasis en él.

El estímulo material es el rezago del pasado, es aquello con lo que hay que contar, pero a lo que hay que ir quitándole preponderancia en la conciencia de la gente a medida que avance el proceso. Uno está en decidido proceso de ascenso; el otro debe estar en decidido proceso de extinción. El estímulo material no participará en la sociedad nueva que se crea, se extinguirá en el camino y hay que preparar las condiciones para que ese tipo de movilización que hoy es efectiva vaya perdiendo cada vez más su importancia y la vaya ocupando el estímulo moral, el sentido del deber, la nueva conciencia revolucionaria. (GUEVARA, 1977, p. 37)

Es así que un hombre se construye en el trabajo cotidiano porque entiende que hay que: “hacer del trabajo creador una fuente dinámica, cotidiana, de todas nuestras alegrías” (1977, p. 25). Es en el trabajo cargado con este sentido ético que se desarrolla la conciencia, como lo recuerda en febrero de 1964 en su escrito *Sobre el sistema presupuestario del financiamiento*:

La palabra conciencia es subrayada por considerarla básica en el planteamiento del problema. Marx pensaba en la liberación del hombre y veía al comunismo como la solución de las contradicciones que produjeron su enajenación, pero como un acto consciente. Vale

decir, no puede verse el comunismo meramente como el resultado de contradicciones de clase en una sociedad de alto desarrollo, que fueran a resolverse en una etapa de transición para alcanzar la cumbre; el hombre es el actor consciente de la historia. Sin esta conciencia, que engloba la de su ser social, no puede haber comunismo. (GUEVARA, 2004, p. 279)

A todo ésto le suma su consideración de la centralidad del amor en el proceso revolucionario:

Déjeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico si esta cualidad. Quizás sea uno de los grandes dramas del dirigente; éste debe unir a un espíritu apasionado una mente fría y tomar decisiones dolorosas sin que se contraiga un músculo. Nuestros revolucionarios de vanguardia tienen que idealizar ese amor a los pueblos, a las causas más sagradas y hacerlo único, indivisible. [...] hay que tener una gran dosis de humanidad, una gran dosis de sentido de la justicia y de la verdad para no caer en extremos dogmáticos, en escolasticismos fríos, en aislamiento de las masas. Todos los días hay que luchar porque ese amor a la humanidad viviente se transforme en hechos concretos, en actos que sirvan de ejemplo, de movilización. (GUEVARA, 1977, p. 15).

Así también hace suyas las palabras de Fidel Castro cuando éste afirmaba que “fue el amor al hombre lo que engendró el marxismo [...] el deseo de combatir la desdicha del proletariado, el deseo de combatir la miseria, la injusticia, el calvario y toda la explotación sufrida por el proletariado [...]” (GUEVARA, 2004, p. 251).

Habla de que la concreción del comunismo conlleva en las personas “la completa recreación espiritual ante su propia obra” (1977, p. 11). Coloca su ideal de marxismo en relación con el Hombre Nuevo: “el marxista debe ser el mejor, el más cabal, el más completo de los seres humanos, pero siempre, por sobre todas las cosas, un ser humano” (GUEVARA, 2004, p. 251).

Es por todo esto que Helio Gallardo (2019, p. 12) sostiene que el Che: “Personifica [...] la comprensión radical de que un planeta políticamente imperialista y culturalmente colonialista [...] exige una tenaz resistencia como forma de existencia, y que esta resistencia surge desde una espiritualidad que no cesa en su voluntad de cambiar el mundo”. Y Fernando Martínez Heredia (2017, p. 5) afirma:

El Che reclama que el factor subjetivo sea el dominante en toda la época histórica de la transición socialista, y que en ella ocupe un lugar central el ser humano en revolución y revolucionado por la práctica, que se cambia a sí mismo junto con la sociedad, se realiza en la actividad revolucionaria y trasciende el individualismo y el egoísmo al ejercer el trabajo, la organización, la lucha, la solidaridad o los sacrificios.

Desde la Teología de la Liberación, Ignacio Ellacuría (1990, p. 114) ve “en el rechazo del mal social real intrínsecamente deshumanizador, como en la propuesta de un hombre nuevo y de una sociedad nueva” lo que entiende como “el carácter profundamente moral del marxismo”. Sostiene que “la recuperación de la materialidad del hombre y de la materialidad de la historia no sólo es un antídoto contra falsos espiritualismos, sino que implica la recuperación de puntos esenciales de la fe cristiana”, a su vez valora “la recuperación del carácter agonista del hombre y del cristiano” que entiende que “se potencia con la concepción revolucionaria de la praxis marxista” (ELLACURÍA, 1990, p. 123).

Sin negar otros aportes, como el más difundido relacionado a las lecturas de Aníbal Ponce¹⁸, entendemos que, en la idea de Hombre Nuevo que plantea el Che, están presentes elementos

¹⁸ La relación de la propuesta del Hombre Nuevo en el Che con los escritos de Aníbal Ponce, aparece en diversos autores (WANSCHSELBAUM, 2018, p. 26). Guevara conoce a Ponce, probablemente, a través de su amistad con Tita Infante, militante comunista compañera suya en la carrera de medicina (KOHAN, 2005, p. 16) y la relación entre ambos quedó emblemática por el hecho de que *Humanismo Burgués y Humanismo Proletario* estaba en la mochila del Che (BORÓN, 2018, p. 9).

claves del planteo mariateguiano del mismo y que expresa en su planteamiento del *Alma Matinal*.

Consideraciones finales

No creemos que sea justo afirmar que el Che haya sido un “mariateguiano” porque sus fuentes de inspiración son bien variadas, lo que sí entendemos es que es muy posible que su primer contacto con un planteo socialista haya sido con los textos y los contextos del *Amauta* y que esto marcó elementos fundamentales en su comprensión revolucionaria.

También entendemos, sobre todo si es dable aceptar que *El Alma Matinal* de Mariátegui haya sido uno de esos primeros textos que él analizara, es que su comprensión del *Hombre Nuevo* tiene elementos de fuerte relación con aquel planteo mariateguiano.

Nos parece importante, aunque en esto no somos totalmente novedosos, que se relacionen los planteos de los distintos luchadores latinoamericanos porque esto ayuda a la construcción de elaboraciones coherentes tanto en el terreno teórico como práctico.

Además, hemos pretendido en este artículo ofrecer algunos elementos para pensar un tema que ha sido poco desarrollado -y hasta a veces rechazado- desde pensamientos pretendidamente revolucionarios, sobre todo marcados por tendencias de racionalismo eurocéntrico. Estamos convencidos que el tema tiene relevancia teórica, especialmente si pensamos en un diálogo con otras tendencias históricamente revolucionarios, como serían especialmente en este caso los planteos de los Movimientos Indígenas y del Cristianismo de Liberación. Pero también tiene relevancia práctica porque, tal como lo entendieron Mariátegui y el Che, la praxis revolucionaria necesita comprenderse y practicarse desde una actitud que apunta a la interioridad humana, a lo que aquí llamamos su espiritualidad. Esto demuestra que muchos elementos de la contraposición materialismo y espiritualidad son, por lo menos, sumamente débiles cuando no equivocados.

Referencias

- ARICÓ, J. Prólogo. En: GUEVARA, E., *El socialismo y el hombre nuevo*. Tres Cantos: Siglo Veintiuno de España, 1977. p. XI-XVI.
- BERENGAN, M. 14 de junio, de Mariátegui y el Che. *Tramas*, 14 jun. 2022. Disponible en: <<https://tramas.ar/2022/06/14/14-de-junio-de-mariategui-y-el-che/>>
- BERMEJO SANTOS, A. A. (2010). Prólogo. José Carlos Mariátegui y el hombre matinal: heterodoxia y herejía. En: MARIÁTEGUI, J. C. *El Alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy y el artista y la época*. Caracas: El perro y la rana, 2010. p. 13-32.
- BORÓN, A. Prefacio a la Primera Edición. En: MASSHOLDER, A. (coord.), *Aníbal Ponce. Humanismo y Revolución*. Santiago de Chile: Cuadernos de Sofía, 2018. p. 9-10.
- BURGOS, R. (2019). El concepto de objetividad en Gramsci. *Tempo Social, revista de sociología da USP*, v. 31, n. 3, p. 95-121, 2019.
- COORDINADORA ANDINA DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS – CAOI. *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Mikandina, 2010.
- CUEVAS MOLINA, R. El Hombre Nuevo en la concepción de Ernesto (Che) Guevara. *Praxis* (Costa Rica), n. 27-28, p. 55-73, 1983.
- DIEZ ALEGRÍA, J. M.; JIMÉNEZ DE PARGA, C.; FERNÁNDEZ, J. L.; MATE, R. Fe cristiana y materialismo marxista: breves anotaciones a un problema candente. *Diakonia*, n. 13, p. 67-74, 1980.
- ELLACURÍA, I. (1990). Teología de la liberación y marxismo. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. VII, n. 20, p. 109-135, 1990.
- FRIGGERI, F. P. (2021). Mariátegui : marxismo y praxis indígena. *Colombia Internacional*, n. 108, p. 87-109, 2021. Disponible en: <<https://doi.org/10.7440/colombiaint108.2021.05>>
- FROMM, E. *Marx y su concepto del hombre*. 3ra reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1970.
- GADEA ACOSTA, H. *Mi vida con el Che*. Callao: Comisión Organizadora de los 50 años de la Gesta Heroica del Che, 2017.

- GADEA ACOSTA, R. Prólogo. En: GADEA, H., *Mi vida con el Che*. Callao: Comisión Organizadora de los 50 años de la Gesta Heroica del Che, 2017. p. 5-20.
- GALLARDO, H. El ave maría purísima del hombre nuevo. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, v. 24, n. 85, p. 11-38, 2019.
- GAMARRA GALINDO, M. El antiguo Hospital Portada de Guía y leproso de Lima. *Blog de Marco Gamarra Galindo*. 4 sep. 2011. Disponible en: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/labibliotecamarquense/2011/09/04/el-antiguo-hospital-portada-de-guia-y-leproso-de-lima/>
- GIANTOMASI, S. Debates económicos en Cuba en la década de 1960: Ernesto “Che” Guevara y el Sistema Presupuestario de Financiamiento. *Espirales*, v. 1, n. 2, p. 156-162, 2018.
- GRAMSCI, A. *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.
- GUERRA, M. (2022). Tres coincidencias, dos paralelos y una concepción de Mariátegui y el Che. *Telesur*, 14 jun. 2022, Disponible en: <https://www.telesurtv.net/opinion/Tres-coincidencias-dos-paralelos-y-una-concepcion-de-Mariategui-y-el-Che-20220614-0036.html>
- GUEVARA, E. *Diarios de motocicleta. Notas de un viaje por América Latina*. Buenos Aires: Planeta, 2005.
- _____. El médico revolucionario. *INFODIR*, n. 26, p. 148-155, 2017.
- _____. *El socialismo y el hombre nuevo*. Tres Cantos: Siglo Veintiuno de España, 1977
- _____. *Obras escogidas*. Santiago de Chile: Resma, 2004.
- HERNÁNDEZ, M. “El Che era un hombre que aprendía al andar”. Entrevista con el ex diputado constituyente y senador peruano, Ricardo Napurí. *La Haine*. 16 oct. 2017. Disponible en: https://www.lahaine.org/mm_ss_mundo.php/el-che-era-un-hombre
- KATZ, C. Materialismo y dialéctica revisitados. *Dialéctica. Revista de filosofía y teoría social*, v. IX, n. 13, p. 55-72, 2001.

- KOHAN, N. *Ernesto Che Guevara. El sujeto y el poder*. Buenos Aires: Nuestra América, 2005.
- LEE ANDERSON, J. *Che Guevara: una biografía*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- LÖWY, M. *El pensamiento político del Che Guevara*. México: Siglo XXI, 2007.
- _____. "Ni calco ni copia": Che Guevara en búsqueda de un nuevo socialismo. *Lutassociais*, v. 9, p. 1-9, 2003.
- _____. Prólogo. En: KOHAN, N. *Ernesto Che Guevara. El sujeto y el poder*. Buenos Aires: Nuestra América, 2005. p. 4-7.
- LLERENA ROBLES, J. C. Pensamiento crítico. El Amauta del Che y el Comandante rescata a Mariátegui. *Resumen Latinoamericano*, 14 jun. 2020. Disponible en: <<https://www.resumenlatinoamericano.org/2020/06/14/pensamiento-critico-el-amauta-del-che-y-el-comandante-rescata-a-mariategui/>>
- MARIÁTEGUI, J. C. *Defensa del marxismo y otros escritos*. Caracas: El perro y la rana, 2017.
- _____. *El Alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy el artista y la época*. Caracas: El perro y la rana, 2010a.
- _____. *Ideologías y política y otros escritos*. Caracas: El perro y la rana, 2010b.
- _____. *Literatura y estética*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2006.
- MARTÍNEZ HEREDIA, F. El socialismo y el hombre en Cuba: emancipación y justicia. *Nuestra América XXI. Desafíos y alternativas*. n.12, p. 2-5, 2017.
- NEYRA RAMÍREZ, J. *Imágenes históricas de la medicina peruana*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos, 1997. Disponible en: <https://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/medicina/ima_hist_o_med_per/cap_21.htm>
- NORMANHA, R. Sob a luz de Mariátegui e Che, a América Latina pulsa. *Cliooperaria*, 17 jun. 2021. Disponible en: <<https://www.cliooperaria.com.br/post/sob-a-luz-de-mari%C3%A1tegui-e-che-a-am%C3%A9rica-latina-pulsa>>

- PÉREZ GUILLÉN, D. (2007). Mariátegui y el Che. Ideas paralelas en torno al internacionalismo. *Archivo Chile*, abril 2007.
- PÉREZ HINOJOSA, G. (2009). La herencia mariateguista de Ernesto "Che" Guevara. *Nodo 50*. 23 feb. 2009. Disponible en: <https://www.nodo50.org/mariategui/laherenciamariateguistadeeriestoche_guevara.htm>
- SAMOUR, H. El diálogo de Ellacuría con Marx y el marxismo. *Revista Realidad*, v. I, n. 40, p. 157-183, 2014.
- SANTANA, J. (s/d). Gramsci y Mariátegui. Centro de Estudios Miguel Enriquez (CEME) - *Archivo Chile*, (s/d). Disponible en: <<http://www.archivochile.com/gramscisobre0005>>
- SOBRINO, J. Apuntes para una espiritualidad en tiempos de violencia. Reflexiones desde la experiencia salvadoreña. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. X, n. 29, p. 189-208, 1993.
- TAIBO II, P. I. *Ernesto Guevara también conocido como el Che*. México: Planeta, 2005.
- UGARTE UBILLUZ, Ó. El compromiso social del maestro Hugo Pesce. En: BURSTEIN ALVA, Zuño (comp.), *Conmemoración del XXV aniversario de su fallecimiento 1969-1994: Dr. Hugo Pesce Pescetto*. Lima: Ministerio de Salud, Instituto Nacional de Salud, 2014. p. 84-89.
- WANSCHELBAUM, C. El viento en el mundo de Aníbal Ponce. De liberal sarmientino a marxista revolucionario. En: MASSHOLDER, A. (coord.), *Aníbal Ponce. Humanismo y Revolución*. Santiago de Chile: Cuadernos de Sofía, 2018. p. 12-27.

Parte II

La búsqueda del socialismo latinoamericano

CAPÍTULO 5

**Nueva tesis analógica para el estudio del marxismo y su historia
en América Latina desde la filosofía de la liberación y la
descolonización histórica**

**Ensayo histórico-filosófico-teológico sobre el marxismo orbital-
popular de Jaques Roumain**

Hacia un nuevo marxismo de matriz tripartita

A mi amada madre
A la memoria del Pueblo Haitiano
Carlos Francisco Bauer¹

Hicieron del Hombre sangrante el dios sangriento².
Jacques Roumain

¹ Es nacido en la ciudad de Córdoba-Argentina. Profesor en Historia, Profesor en Filosofía, Licenciado en Filosofía y Doctor en Filosofía con la dirección de Enrique Dussel y la codirección de Alberto Parisí. Profesor de dedicación exclusiva en la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA-Brasil) con las siguientes disciplinas: Introducción a la Problemática de la Filosofía Latinoamericana; Filosofía Latinoamericana; Antropología Filosófica y Colonialismo; Ética y Ciencia (Perspectiva descolonizadora); Introducción al Pensamiento Científico (Perspectiva descolonizadora); Metodología de la Investigación en Trabajo de Conclusión de Curso (TCC). Diversos proyectos de pesquisa como la "Filosofía y economía de la liberación de Rodolfo Kusch", Huellas americanas en la historia universal: caso haitiano"; Proyecto de Extensión: "Filosofía intercultural de la liberación latinoamericana". carlosfrancisco120@yahoo.com.ar; carlos.bauer@unila.edu.br

² Poema "Nuevo Sermón Negro" en Roumain, J.: *Gobernadores del Rocío y otros textos*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, Venezuela, 2004, p. 110.

Introducción³

Me refiero a una nueva tesis en sentido histórico, filosófico y teológico. No tanto así en sentido literario. En el ámbito histórico la Revolución Haitiana está comenzando a ser más frecuentemente mencionada, pero aún falta profundizarla de una manera estructural e integrada en nuestros marcos críticos para analizar las formas en la que contribuye profundamente a cuestionar el eurocentrismo y sus derivados como el criollocentrismo (latinoamericocentrismo-afrocentrismos), así como otros etnocentrismos de nuestras visiones históricas-críticas-continenciales y mundiales. El marxismo de Jacques Roumain es completamente omitido en este campo.

En el ámbito filosófico, tanto la Revolución Haitiana como el marxismo de Jacques Roumain, no se registran en las historias de nuestros pensamientos latinoamericanos críticos, y mucho menos se analiza (la revolución y otro tanto el marxismo de Roumain) como modelos de liberación (por las fuentes, contenidos, principios, fundamentos, y prácticas, etc., desde donde se erigen) con validades incluso para el presente de este segundo momento de liberación aún en curso. En el ámbito de nuestra teología latinoamericana aún es más grave el asunto ya que ninguno de los dos tópicos está trabajado de manera integrada y articulada en nuestros procesos históricos.

En la dimensión poética (oratura-literatura) posee mayor presencia pero tampoco podemos afirmar que tenga la visualización merecida, adecuada y articulada a lo histórico,

³ El tema fue expuesto inicial y resumidamente el 20 de abril del 2021 en el *I Congreso Latinoamericano de Sociología Marxista* ("Homenaje Póstumo al Dr. Mario Portocarrero Quintana miembro fundador de CESOLAT") organizados por el Centro Sociológico de Estudios Latinoamericanos (CESOLAT) y el Centro Marxista de Estudios Latinoamericanos (CEMAREL) del cual soy director, ambos radicados en Guayaquil-Ecuador. Luego expuse el tema ese mismo año en el grupo de investigación sobre José Carlos Mariátegui en la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA-Brasil).

filosófico y teológico de nuestros procesos, e integrada a una visión histórico-mundial, según la magnitud y la épica de los acontecimientos y conceptos que produce dentro de los inicios históricos que está marcando desde comienzos del Siglo XVI, a fines del Siglo XVII, durante todo el Siglo XVIII, inicios del Siglo XIX, al empezar el Siglo XX y hasta la actualidad. Por la densidad de los acontecimientos producidos en cada uno de estos campos y niveles mencionados, también es necesario considerar fundamentalmente lo económico, lo político, lo estético, etc., teniendo en cuenta que también deben estar integrados en nuestra visión crítica y descolonizadora.

Debo aclarar que dicha tesis no me llega desde el ámbito literario, sino luego de un largo proceso de investigación y preguntándome por el marxismo en Haití. Así comienza esta otra indagación, buscando registros del tema y percatándome que son casi inexistentes, salvo en el ámbito político y literario en donde se encuentra una importante visualización desde, por ejemplo, Jean Price Mars (1876-1969), Nicolás Guillén (1902-1989) a Roberto Fernández Retamar (1930-2019)⁴ a quien conocí y con quien compartí panel en Casa de las Américas, La Habana-Cuba en 2012, etc. De todos modos, mi itinerario de trabajo seguirá el percurso (histórico, antropológico, filosófico, teológico) que he iniciado sobre este tema hace unas dos décadas y al cual sumaré el ámbito literario.

A nivel colectivo aún nos faltan muchos más trabajos para la incorporación, articulación e integración de estas cuestiones en nuestras estructuras críticas, desconstructivas y constructivas latinoamericanas de historia, filosofía y teología, obviamente con todos sus demás derivados económicos, políticos, antropológicos,

⁴ Fernández Retamar, Roberto: *Poemas de una isla y dos pueblos*. (Contiene algunos poemas claves de J. Roumain como "Madera de ébano", "Guinea", "El amor, la muerte", "Sucios negros", "Nuevo sermón negro"), La Habana, Casa de las Américas, 1974; Guillén, Nicolás: *Elegía a Jacques Roumain en el cielo de Haití*. Editorial Ayon Impresor, La Habana, 1948; Price Mars, Jean: *Ainsi parla l'oncle*. Parasychology Foundation, New York, 1954. (La primera edición es de 1928 y existen traducciones al castellano por Casa de las Américas en 1968).

culturales, sociales, lingüísticos, estéticos, musicales, rítmicos⁵, gastronómicos, etc. En este trabajo repensaré el legado de la Revolución Haitiana y de Jacques Roumain⁶ para las corrientes liberacionistas de América Latina y para el marxismo latinoamericano. Todo ello estará co-determinado (reflexión en contexto) por el momento de este nuevo reemerger liberacionista (“emancipatorio”) que estamos atravesando (con sus diversidades de modos, expresiones, virtudes y defectos, etc.).

Esta quinta y última ola (en un contexto actual muy particular) de este segundo proceso de liberación (respecto al imperialismo norteamericano) fue iniciada por la transformación ético-política en México en el 2018 (luego de un Siglo del más cruel y crudo dominio neocolonial-liberal-neoliberal que este país ha sufrido); seguida por Argentina en 2019 (derrotando a Macri, intentando aún vencer al “macrismo” que muestra a la fecha un reemerger, junto a la extrema derecha ultra-neoliberal en las PASOS de setiembre de 2021); continuadas por la recuperación de Bolivia en el 2020 ante el Golpe de Estado; por la constituyente en Chile en el 2021 (reformando la constitución pinochetista).

⁵ El Tambor *assotor* es uno de los más grandes tambores de Haití construido con un eje de madera en forma de cilindro y con dos cueros de vaca en sus extremos. Es un sonido grave y fuerte que resuena por varios kilómetros en la montaña. Aún se usa en la filosofía y teología haitiana (*vudú* sincretizado con el cristianismo y la cosmovisión indígena). Por ejemplo, durante la Revolución Haitiana, T. de Louverture utilizó estos tambores de motor para enviar mensajes codificados entre las montañas y los vales de la colonia de Santo Domingo cuando las tropas francesas enviadas por Napoleón Bonaparte y su voluntad esclavista mandaron restituir la esclavitud a dichas tierras.

⁶ Ambos temas marchan indisolublemente juntos, sobre todo para Roumain que es un sucesor del mismo. Es decir, **hay continuum (histórico-filosófico-teológico) liberacionista** (incluye resistencia, lucha, rupturas, creaciones, etc.). La Revolución Haitiana será expuesta aquí como modelo y/o paradigma empírico de liberación (y resistencia al día de hoy). Este trabajo como tal, según me consta, no ha sido realizado. Dicho modelo será expuesto de manera sintética, pero con cierta suficiencia para que pueda ser percibido. Referenciaré un trabajo extenso del 2020 (véase bibliografía) en donde está desarrollado minuciosa y detenidamente dicha cuestión.

Lo que sucedió en el Perú en el 2021 (venciendo a la derecha tradicional y al fujimorismo criminal); así como el triunfo electoral de Xiomara Castro -gobierno de izquierda- en este 2022 como primera mujer presidenta de Honduras (desplaza el conservadurismo político de derecha luego de 12 años el que Manuel Zelaya -su esposo- fuera depuesto); por la permanente resistencia de Cuba, Venezuela, Nicaragua y tal vez la recuperación del Brasil con Lula-PT, o el PSOL, o un frente político el próximo año del 2022, así como la posibilidad del restablecimiento del Frente Amplio en Uruguay para el 2024, luego que desplace la nefasta gestión neoliberal del presidente Lacalle Pou representante del Partido Nacional, la oligarquía uruguaya y en función del capital transnacional.

Podríamos estar entrando en una etapa excepcional (con las tres economías más grandes de América Latina en articulación), llena de desafíos y riesgos, pero fortaleciendo aún más la región, de sur a norte y a la CELAC (Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños) rehabilitada en México en el 2021 intentando sustituir a la OEA (Organización de los Estados Americanos) por este organismo que no aplica medidas coloniales de EE.UU., ni de ningún imperio. En un contexto mundial en donde el imperialismo norteamericano (y las redes inter-imperiales) comienzan a ser “superadas” económica, tecnológica, militarmente por países orientales, por países árabes, por Rusia, etc., y ética-políticamente (proyectos) por los países progresistas latinoamericanos. Esto torna esperanzadora y a la vez más riesgosa la situación mundial, teñida de una dinámica inevitable. Donde crece la esperanza aumenta la amenaza por parte de los imperios, lo que exige el máximo de coordinación y unidad posible.

Este trabajo pretende contribuir a esta nueva ola⁷ emergente de este segundo momento de “emancipación” liberacionista (como

⁷ En este momento (desde la filosofía política latinoamericana) podemos hablar de una **quinta ola** liberacionista en este **segundo proceso de liberación** respecto de

ya señalé) con herramientas que pueden sumarse al tiempo de la reflexión y de la *praxis* en el cual siempre es necesario re-pensar la teoría-acción desde todos los ángulos posibles, y sobre todo cuando dichos procesos de liberación continúan aún pendientes. Intentaré responder quien es el sujeto social del cambio en la actualidad mostrando que J. Roumain nos lega elementos teóricos y prácticos-ejecutados (ya probados) en la realidad histórica-política-social de la tradición revolucionaria haitiana-latinoamericana.

En base a ello, mostraré lo que entiendo por pueblo en su matriz-popular-tripartita con sus principales aspectos tanto teóricos, *poiéticos* como prácticos, que influyen constructivamente nuestra visión y vida. Con todo ello, pretendo aclarar lo que entiendo por el naciente marxismo orbital-popular (analógico-heterodoxo) de Jacques Roumain, en relación a dos ejes contemporáneos, como lo son José Carlos Mariátegui y Carlos Astrada, a los que Jacques Roumain debería estar integrado. Haití nos lega uno de los más profundos *continnum* liberacionistas (resistencia, recreación y liberación) de la historia de la modernidad/colonialidad/mundialidad, y de la historia de la humanidad como un laboratorio inicial y constante de ideas y *praxis* (de liberación, y dominación) que deben o deberían ser analizadas detenida y minuciosamente.

la hegemonía imperialista norteamericana desde que comienza a emerger y a constituirse. Señalo algunos puntos destacados. **Primera ola:** Revolución Mexicana de 1910; Resistencia Haitiana a la intervención norteamericana de 1915, Reforma Universitaria de Córdoba de 1918 (Grito de Córdoba); **segunda ola:** Revolución de 1946 en Haití y la Revolución Cubana de 1959; **tercera ola:** imposición de las dictaduras que derrotan en bloque a **las insurgencias revolucionarias en el continente;** **cuarta ola:** con el Frente Sandinista de Liberación Nacional 1984, 1996, 2001; en 1991 en Haití gana J. B. Aristide (teólogo de la liberación); en 1999 en Venezuela con Chávez (Revolución Bolivariana), en 2003 con Kirchner, en 2003 con Lula (CEB-PT-MST), en 2005 con Tabaré Vázquez (Frente Amplio), en 2006 con Michelle Bachelet, en 2006 con Evo Morales (Revolución Plurinacional: Novedad mundial en la historia de la Filosofía Política), en 2007 con Rafael Correa (Revolución Ciudadana), en 2008 con Fernando Lugo (Frente Guazú-Teólogo de la Liberación), etc.

Solicito al lector paciencia inicial, ya que para ir al núcleo de la hipótesis que propongo quiero antes preparar el terreno, de una manera sintética, mostrando la base sobre la cual es conveniente interpretar y considerar lo que desarrollaré como tesis (*hipo*) principal hacia el final de este ensayo. Es necesario considerar que dicho escrito está dirigido a un público más amplio que el académico especializado y el academicista estanco, estando también abierto a estudiantes (nunca nadie deja de serlo) de diversas carreras, a militantes, a movimientos sociales, dirigentes políticos, etc. Los momentos previos que preparan el terreno, así como la Revolución Haitiana en la que me detendré de manera breve pero estructuralmente, son **instancias necesarias** para adquirir una mayor base comprensiva para la tesis que propongo.

Esta preocupación me surge porque no basta con solo referenciar dicha revolución como, por ejemplo, la primera revolución triunfante realizada por esclavos, etc., (aunque no es poco, ni menor decir esto, con mencionarla de esta manera es hasta contraproducente, se la cosifica), ya que la misma sigue siendo extremadamente desconocida en su estructura, en su interioridad, y sobre todo como paradigma liberacionista y como modelo épico, empírico e histórico de liberación. Con el solo hecho de mencionarla de aquella forma cosificada, no aportaría para visualizar la base pre-comprensiva que nos posibilitará hacer inteligible el marxismo que luego va a germinar con Jacques Roumain.

Por otro lado, iniciando este escrito sólo con la obra de Jacques Roumain (y nombrando algunos temas precedentes a él) no contribuiría a comprender el proceso previo que será la base sobre la que su legado emergerá y tomará cuerpo colectivo. Intentaré mostrar puntualmente esa base fundamental y previa para facilitar una comprensión de la realidad en la que se inserta el posterior marxismo que por todo ello va a adquirir, de esa forma, una identidad propia pero flexible, abierta y comunicable que lo tornará comprensible.

De esta manera se previene al lector de caer en la visión de un “mero” rescate de temas o autores, logrando por el contrario hacer

emerger un entramado, una lógica histórica (filosófica-teológica), un **modelo distinto** complejo y dinámico (vivo) que no solo redirecciona este trabajo, sino también las interpretaciones (con sus diversas orientaciones) que puedan surgir dentro de este marco de sentidos, en el cual podemos abreviar y continuar nutriendo desde diferentes campos. Es una hermosa posibilidad para repensar nuestros *background* (antecedentes-vectores-contenidos actuales) históricos-filosóficos-teológicos-literarios, etc. Teniendo fe que muchas veces el camino más largo es el camino más corto para poder acceder a tan relevante capítulo omitido de la historia, de la filosofía y de la teología nuestra y vuestra americana.

Este trabajo es sintético e introductorio sobre los temas mencionados y a desarrollar. Lo que pongo en común en estas pocas páginas es resultado de un extenso proceso de investigación, exposición, negaciones, agresiones, invisibilizaciones, resemantizaciones y búsqueda de unos 20 años. Es un tema siempre amenazado por innumerables prejuicios (de propios y extraños), por etnocentrismos, por eurocentrismos y concepciones racistas, burguesas, epistemocentristas, epistemicidas, etc. La intención es aportar a la comprensión e introducción de dicho tópico fundamental (para todes) en las principales líneas de nuestra historia del pensamiento latinoamericano. Teniendo una actitud de humildad e Incluyendo este tópico, nuestra y vuestra incompletud es menor.

Para mí no fue sencillo llegar a captar la importancia de estos contenidos (casi sin registros integrados profundamente en nuestras visiones críticas históricas, filosóficas, teológicas, etc.), sea por los bagajes que arrastramos en nuestra formación (e incluso gran parte de la diversidad subjetiva e intercultural), como por los innumerables bloqueos y **violencias epistémicas** que estas tramas reciben desde hace Siglos, así como por los vacíos investigativos, dialogales, integrados, por la falta de programación de debates sobre una sustancial agenda epistémica, y los múltiples silencios conscientes e inconscientes. Espero, y es mi única intensión, sea de utilidad y apoyo para el pueblo haitiano y luego para nuestras corrientes

latinoamericanas en historia, filosofía, teología, y su relación con la literatura y demás campos teóricos, *poiéticos* y prácticos.

Presencia del marxismo latinoamericano en el contexto actual

El comenzar a exponer sobre marxismos latinoamericanos, es analizar una tradición que comienza entre mediados y fines del Siglo XIX, llega hasta la actualidad y tiene su porvenir. Es decir, se inicia durante el segundo momento del proceso de liberación latinoamericano (o segunda independencia) y llega hasta el presente con lo que nos podemos referir, sintéticamente y al respecto, mencionando los últimos fenómenos estructurales producidos y que están aconteciendo con una fuerte influencia del marxismo latinoamericano.

Comienzo mencionando lo que sucedió con la Revolución Plurinacional en Bolivia desde que se comienza a gestar con la recuperación del sujeto histórico-espiritual indígena, los trabajadores, los campesinos, los distintos movimientos sociales y partidos políticos de izquierda, los diferentes movimientos de mujeres organizadas, etc. La idea de los *Ayllus* rojos ha sido fundamental en este proceso para la recuperación del ERTK (Ejército Revolucionario Túpac Katari). Hacia el 2020-2021 el Golpe de Estado de la agrupada *ultra* derecha boliviana (y las elites centrales norteamericanas que los apoyaban) intentaron socavar este proceso, pero la profundidad y continuidad de las luchas de los **diferentes sectores del pueblo** logró derrocar dicha dictadura y recuperar la democracia, con presencia notoria de esta línea del marxismo latinoamericano como una de las corrientes que ha posibilitado este proceso.

El marxismo indo-boliviano, como el ejercitado por el ex-vicepresidente A. GarLinaera, ha reconocido que el sujeto revolucionario (el otro del Estado oligárquico colonial-boliviano, e incluso el otro de la República monolítica), que en este caso es el sujeto indígena (con una compleja, diversa, contradictoria y profunda realidad e historia) pasa a ser constitutivo de un nuevo

espacio (ético, político, económico, estético, espiritual, filosófico, etc.). Este nuevo espacio-tiempo (*praxis* y teoría del Estado Plurinacional), como acontecimiento que irrumpe en la modernidad neocolonialista, con todas sus determinaciones neoliberales en la vida práctica (económicas, raciales, políticas, culturales, simbólicas, etc.) es una novedad dentro de la historia de la filosofía y la cultura mundial. Camino que comienza a transitar el Perú en este 2021.

Otro elemento fundamental es el Instituto Nacional de Descolonización, que desde el Ejecutivo se inicia directamente cuando Maduro convoca, en octubre de 2018, a E. Dussel (filosofía de la liberación) y R. Grosfoguel (pensamiento descolonial) para tal fin. Aunque dicho proyecto ha sufrido varios vaivenes debido a la presión norteamericana sobre la que el gobierno revolucionario venezolano ha tenido que concentrar todos sus esfuerzos. La propuesta de este Instituto Nacional es muy importante, porque no se trata solo de un elemento crítico o autocrítico que en general otras revoluciones las han llevado a cabo (más tardía que tempranamente), sino que se explicita conscientemente una estructura y aspectos coloniales al interior de una revolución, que debe ser descolonizada de manera constante para ser profundizada, como si fuese un imperativo epistémico y no solo un acto del voluntarismo. Se institucionaliza la descolonización interna. Y eso no había sucedido, pero es necesario implementarla y mantenerla dinamizada. Entonces, es un elemento muy profundo que tiene como uno de sus ejes principales, esta tradición latinoamericana del marxismo revolucionario que a la vez que se recrea cultural-política-éticamente, etc., renueva al marxismo en cuestión, ya que no se ubicaría fuera como una entelequia a la cual “llegar”, sino dentro para auto-transformarse dinámicamente.

Otro aspecto emergente con raíces similares es lo que sucedió con la derogación de la constitución neoliberal pinochetista (que

viene de la década del 80 y duró hasta la actualidad)⁸. Es decir, el proceso chileno hoy se va reencontrando de manera profunda y renovada (muchos elementos nuevos y con participación mapuche⁹) con aquellos preceptos planteados por la Unidad Popular (entre marxismo y cristianismo no hay contradicción) y que fueron derrotados por la sangrienta dictadura. En aquel interesante camino que empezó el pueblo chileno con Salvador Allende apoyado por intelectuales como Franz Hinkelammert (alemán), Hugo Assmann (brasileño), y otros, etc., para la construcción y profundización de la relación entre marxismo, cristianismo, democracia, cultura mapuche y pueblo en sentido amplio y diverso. Chile en este 2022 se ha declarado Estado Plurinacional.

Y el último aspecto que me gustaría destacar en lo actual de la parte de influencia que ejerce la tradición marxista latinoamericana de la que comencé a tratar y que profundizaré con esta nueva tesis que incorporo, es lo que está aconteciendo en México, con lo que se

⁸ Recordemos que Milton Friedman (1912-2006) de la Universidad de Chicago, es uno de los creadores de la Escuela Económica de Chicago, Premio Nobel de economía en 1976, asesor de Richard Nixon, de Ronald Reagan (obsesionado por su combate a Cuba como el mismo Fidel Castro lo denunciara) así como de George W. Bush (padre). En el Reino Unido asesoró a M. Thatcher. En 1941 desde el Departamento del Tesoro estuvo encargado de la política fiscal de los EE.UU. durante la Segunda Guerra Mundial. Es uno de los principales teóricos del neoliberalismo y visita Chile con su esposa Rose Friedman el jueves 20 de marzo de 1975. Por varios días dicta conferencias y se reúne con A. Pinochet y sus asesores económicos, sin cuestionar en lo más mínimo las violaciones a los Derechos Humanos. Friedman ya tenía influencia sobre Chile antes de la dictadura a la cual luego le dará todo su apoyo. Orlando Letelier quien denunciará todo este entramado será asesinado junto a su secretaria Ronni Moffitt el 21 de setiembre de 1976 en un atentado de bomba en Washington. Friedman llega a reunirse hasta con Zhao Ziyang Secretario del Partido Comunista de China. En 1988 Bush le da la Medalla Presidencial de la Libertad (*Presidential Medal of Freedom*) que junto a la medalla de oro que entrega el Congreso son las distinciones civiles más alta en los EE.UU. En el año 1993 Bush le entrega la misma medalla a Reagan, etc...

⁹ Por ejemplo, la profesora, activista y lingüista mapuche Elisa Loncón Antileo (nace en 1963, formada entre la Universidad de la Frontera de Chile, Universidad Regina de Canadá, la UNAM-México, la Universidad de Leiden-Holanda y la Pontificia Universidad Católica de Chile) es la presidenta de la Asamblea-Convención Constituyente Chilena desde el 4 de julio de 2021.

denomina la Cuarta Transformación (dentro del contexto de las cuatro "T"), que tiene implicada directamente a la filosofía de la liberación (nace formalmente como movimiento en 1971 Córdoba-Argentina) y al marxismo en este caso latinoamericano como uno de los ejes principales de dichos cambios históricos. Y directamente al filósofo de la liberación Enrique Dussel, que es, a su vez, Secretario General de Morena (Movimiento de Regeneración Nacional), el principal instrumento de formación política del presidente de México (Andrés Manuel López Obrador/AMLO), con el que se está llevando a cabo dicha transformación ética-política de México.

Enrique Dussel escribe la segunda y Nueva Cartilla Ética-Política para México en 2019. La primera Cartilla Moral fue escrita por Alfonso Reyes casi a mediados del Siglo XX en 1944. Alfonso Reyes era mexicano de origen, pero no así E. Dussel. Entonces, resulta interesante observar dicha integración y posibilidad de trabajo sobre la que aún creo, a nivel latinoamericano, debemos avanzar más en todos nuestros contextos nacionales generando mayor y más dinámica de **proximidad** (*proxemia*) práctica y que en este caso México nos está mostrando avances.

Esta tradición del marxismo, que muy sucintamente he señalado en sus últimas expresiones, como menciono al inicio, comienza a pensarse y trabajarse entre mediados y fines del Siglo XIX, en el inicio de este segundo momento del proceso de "emancipación"-liberación-independencia que llega hasta la actualidad. En este trabajo repensaré los inicios de esta tradición marxista nuestro-americana con implicancias prácticas y teóricas para nuestro presente y futuro, inserta en los procesos históricos y no de mera forma teórica. Es una tradición que se va a distinguir de la tradición marxista de la Europa oriental (URSS-Rusia), de la Europa occidental (España, Italia, Alemania, Francia, Inglaterra, incluso del austro marxismo, etc.). Y se va a diferenciar también de la línea del marxismo oriental (chino, japonés, coreano, etc.), así como del marxismo norteamericano.

Alguno de los principales ejes que marcan estas diferencias, es el peso o gravidez (podemos decir a lo Kusch) de las realidades culturales, religiosas, económicas, políticas, etc., de base. También la cuestión del/los sujeto/s-actor/es identitarios-revolucionarios de cada cultura con sus filosofías propias y distintas (analógicas), conjuntamente con la lectura que, de las realidades histórico-culturales y de los sujetos-actores/as revolucionarios/as se hace, así como las diferentes respuestas prácticas que se elaboran frente al colonialismo-neocolonialismo oligárquico-burgués (en sus diferentes determinaciones) que van a efectivizarse. Entonces, con la tesis que desarrollaré en este trabajo mostraré otro comienzo esencialmente alterativo de esta tradición haitiana-marxista casi completamente omitida, olvidada y/o no valorada incluso en latinoamérica.

Marxismos latinoamericanos de identidad propia

Dentro de esta lógica, el marxismo latinoamericano posee **identidades analógicas propias**. Es imposible abarcar todo este proceso en esta exposición y tampoco es el objetivo. Solamente lo esbozo y menciono para proporcionar un marco hermenéutico-interpretativo crítico que permita, dentro de lo posible, una mejor contextualización de la tesis que presentaré. Por lo tanto, me voy a remitir a lo que considero son los puntos iniciales del marxismo latinoamericano. En principio, no le llamo marxismo indoamericano (para representar a todo nuestro marxismo profundo), porque sería solo hacer relación a uno de los sujetos-actores que lo constituye que, aunque es uno de sus principales ejes y columnas, no es la única.

De la misma manera podemos hablar de marxismos negros latinoamericanos y de marxismos criollos-mestizos latinoamericanos. Sin dejar de lado que el concepto de lo latinoamericano reviste una serie de problemas de múltiples determinaciones teóricas y

prácticas¹⁰. Pero no es el caso abordarlo aquí. Por lo pronto el término latinoamericano, en este horizonte alterativo-analógico-anapolítico-entrecultural, nos posibilita una cierta y mejor comprensión de conjunto, teniendo un significado totalmente distinto al de su origen racista impuesto por EE.UU. y Francia. Para nosotros posee un contenido diverso que lo constituye.

Por su lado José Carlos Mariátegui se ocupa inicial y profundamente de la cuestión de la alteridad y el problema del sujeto (de la historia y el sujeto revolucionario) a la luz de la filosofía indo-marxista. Si bien no es habitual en Mariátegui detenerse en el sujeto afro y afroamericano, si va a considerar lo que podemos parafrasear como el sujeto mestizo (trabajadores-proletarios-campesinos), y el mestizaje entre epistemes (marxista, indígena, cristiana). Pero evidentemente, como hoy en día ya es más común considerar, se ocupa del sujeto indígena como sujeto histórico del Perú y en gran medida de América Latina. Se trata de un sujeto fundamental que en el continente americano tiene una historia de conformación de 50 mil años (tesis que fue revisada hace décadas por ejemplo por la arqueóloga brasilera Niede Guidon)¹¹.

Desde estas consideraciones iniciales encuentro más apropiado que hablar de un marxismo indoamericano (como representante de todo nuestro marxismo), pudiendo pensarlo e integrarlo mejor en conjunto, en su máxima y más intensa expresión analógica-anapolítica, cómo el marxismo indo-afro-criollo (latino) americano, en dónde están mencionados los tres sujetos base de nuestra historia de liberación en la modernidad/colonialidad/neocolonialidad. No se trata de una mera agrupación teórica o de palabras sobre lo que hoy algunos

¹⁰ En *La huella de Haití...* (véase bibliografía) intento encontrar una posición y término más adecuado para mencionar a nuestro continente, por lo menos, desde un punto de vista personal.

¹¹ Lo he trabajado en la reedición de *Analéctica*, véase bibliografía Bauer, Carlos: 2021.

ven¹², sino de mostrar lo que no se ve, ya que de esta manera, comenzó a operar desde los inicios de nuestra **historia de liberación**, cuestión a la que, por ejemplo, Jacques Roumain inicialmente respondía a su modo.

Pero lo que debo comenzar a decir antes y dentro de la tesis que expondré en este escrito es que se trata de tres sujetos que están presentes no solo en el continente, sino que también (los tres sujetos) van a integrarse, de una **forma originaria**-original y flexible (como novedad en la filosofía política latinoamericana y mundial, así como en las historias de las revoluciones de la humanidad) tanto en la Revolución Haitiana como al comienzo del marxismo indígena-haitiano de Jacques Roumain (1907-1944) y su profundo **marxismo popular de alta intensidad** (no meramente populista) participando del inicio histórico del marxismo en América Latina.

No sucede así (articulación de los tres sujetos y sus mestizajes) con el marxismo de José Carlos Mariátegui (1894-1930), ni con el marxismo de Carlos Astrada (1894-1970)¹³, lo que tampoco quiere decir que el marxismo de Jacques Roumain sea ideal y no tenga límites. Pero en referencia a Jacques Roumain nos ocupamos de un eje y columna que posibilita integrar los tres sujetos mencionados (con su matriz tripartita) y a la vez los dos ejes y columnas iniciales-fundantes-heterodoxas que también considero en J. C. Mariátegui y C. Astrada.

Con estos tres casos, podemos analizar la presencia y el predominio actual de un “determinado” sujeto cultural-social-

¹² Dicha visualización ni siquiera es masiva aún hoy (ni en el universitario, ni en el ámbito crítico universitario), e incluso y en muchos casos los/las que llegan a agrupar los términos indo-afro-criollo (ya por fuerza mayor de época) tampoco trabajan desde las diferentes matrices (que remiten a fuentes distintas hasta, por ejemplo, teológicamente hablando), sino desde alguna teoría (europea o con aire de familia) determinada desde donde reúnen los tres términos y sus matices.

¹³ Son importantes dentro de este contexto José Martí (1853-1895), J. B. Justo (1865-1928), Luis Emilio Recabarren (1876-1924) al parecer el único latinoamericano que se encontró con V. I. U. Lenin en la URSS., etc.

espiritual según el contexto nacional (*pluri*). En la Argentina “de” Astrada el sujeto mestizo-criollo; en el Perú “de” Mariátegui el sujeto indígena y en la Haití **de** la Revolución Haitiana (que parió una nación novedosa y realmente nueva en una conjunción histórica de sujetos que nunca se había entre-lazado en la historia humana) y “de” Roumain el sujeto afroamericano.

De todos modos, una nota distintiva, analógica y anapolítica de la Revolución Haitiana es que dicho predominio (de tal sujeto) no impedirá que la revolución articule fuentes, principios, criterios, fundamentos, postulados y prácticas de los tres sujetos en un proceso de liberación histórico que cumplió todas las etapas de concreción, faltándole “sólo” una mayor permanencia y estabilidad en el tiempo para poder mejorar la calidad de vida de los elementos establecidos. Podemos decir al paso, que más que permanencia, es estabilidad, ya que llevó de 1804 a 1915 (con la intervención norteamericana) terminar de yugular a Haití. Lo analizaré más adelante. Este *background* (antecedentes-vectores) heredará Jacques Roumain para trabajar con los tres sujetos y producir un marxismo, que en mi caso le llamo popular-orbital **originario**-original flexible-abierto y que es útil (*prag*) como modelo-matriz para re-pensar nuestras tradiciones teóricas y prácticas, de aquel entonces, en la actualidad y para futuro.

Con ello desarrollaríamos otra reflexión analógica dentro del marxismo analógico, y así estamos llevando a cabo un trabajo heterodoxo dentro de la heterodoxia marxista. Hay un aspecto más que quiero advertir. Creo que hasta tal punto se trata de analogía y heterodoxia que los marxismos negros a la vez que son “excluidos”, en general, por los demás marxismos (indígena y criollos-mestizos) -y sobre todo por los marxismos ortodoxos-dogmáticos-, tienen en su interior un punto olvidado también, poco integrado y en muchos casos totalmente omitido, como es el inicio de este marxismo negro haitiano, que marca a su vez, uno de los comienzos esenciales del marxismo popular en latinoamérica y que situó en la figura, bastante desconocida, del gran intelectual, pensador, militante y político haitiano Jacques Roumain.

Con el marxismo latinoamericano, en sus líneas internas, se va a tratar de una dimensión de diálogo con las vertientes críticas heterodoxas y, a la vez, en diálogo con las demás posturas críticas ortodoxas, como con respecto de las corrientes hegemónicas del marxismo, que por lo menos pienso que, del lado del marxismo latinoamericano, siempre ha habido una actitud de diálogo, que la mayor de las veces no encontró tierra fértil (o fue rechazada y bloqueada) para que el mismo se desarrollara conjunta, recreativa y con un sano sentido expansivo.

Creo que, a la inversa, con las demás líneas (las dogmáticas), no sucede lo mismo, porque si uno revisa la bibliografía existente difícilmente aparecen explicitados nuestros acontecimientos históricos (ni siquiera los más importantes) y nuestros autores son casi inexistentes en aquellos registros. Tampoco son reconocidos nuestros sujetos históricos (como tales): indígena, afroamericano, criollos-cristiano popular y mestizos, en tanto considerarlos como sujeto de liberación, de transformación y como sujetos revolucionarios actuantes y/o potenciales.

Una interesante excepción, a mi parecer, dentro de la ortodoxia situada real y concretamente en nuestra realidad latinoamericana, es el caso de León Trotsky marcada por su experiencia en América Latina, desde lo que se puede denominar como una variante de los marxismos hegemónicos, pero en este caso, en diálogo con nuestros marxismos, (lo que es muy poco habitual dentro de los marxismos europeos y orientales). Por el año 2012, he publicado un texto (véase bibliografía) donde reviso los análisis de Trotsky, sus debates y sus escritos en discusión, por ejemplo, con los sindicalistas mexicanos y los plenipotenciarios bolivianos, etc.

Es mucho el contenido de esos textos y muy interesantes, pero hay dos puntos que quiero destacar, al considerar a figuras emblemáticas como estas, de los marxismos hegemónicos y próximos a lo que podemos llamar como giro *abyayalense*-latinoamericano, en donde justamente Trotsky (desde la experiencia del exilio) en contacto y discusión con **otra realidad**

(otro lugar de enunciación) como la latinoamericana, y lo escribe de manera explícita, diciendo que va a reconocer otra función que pueden tener los movimientos democráticos en América Latina, muy diferente a lo que él concibió y a lo que se consideró en la URSS (CCCP) por democracia, vinculada solo al desarrollo y a la legitimación de los procesos burgueses, etc. Dice Trotsky, evidentemente América Latina es una realidad que no conozco y en la que estoy percibiendo que la democracia tiene otra función y tiene otros roles.

Y el otro tema que es muy interesante en Trotsky, y que quiero señalar de manera muy resumida, es cuando declara su desconocimiento, su ignorancia sobre la realidad latinoamericana, para afirmar, que el programa de transición no sirve para América Latina. Tema central de su ideario y que la ortodoxia fue difundiendo de manera totalizadora, indiscriminada y sin distinciones. Y esto es muy interesante en Trotsky (no le resta, sino que le agrega valor) porque al día de hoy muchos trotskistas siguen aplicando directamente el programa de transición (producido en un lejano contexto) a una realidad totalmente diferente, sin siquiera realizar un adecuado trabajo de re-situacionalización. Esto que señalo me parece importante para constituirse en puntos de diálogo entre estas diferentes tradiciones del marxismo (que Trotsky dialogó) y que pueden ser muy enriquecedoras. No hay otro móvil.

Entonces, tomando en cuenta la reflexión que señalé más arriba y precisándola, en principio no hablaría de un marxismo indoamericano como la esencia identitaria y única de todos los *ethos* de nuestro continente (mucho menos de un marxismo proletario, que en este sentido Mariátegui discutió original y novedosamente con la tesis del indomarxismo), porque ello sería referirse solo a un tipo de sujeto, aunque primigenio como nos resulta claro en la cuestión indígena. Obviamente, también es un sujeto (diverso) que tiene una tradición cultural, económica, política, filosófica, estética, espiritual, medicinal, culinaria, etc., de 50 mil años o más de conformación de este espacio-tiempo “americano”-*abyayalense*.

No se puede totalizar a este sujeto (ni al proletario), pero tampoco se puede hacer un marxismo sin este sujeto, como lo pretendió hacer el marxismo proletario urbano ortodoxo-dogmático-hegemonista-metropolitano-central-patriarcal-cientifisista-extractivista, etc. Esta historicidad antropológica-cosmológica nos está marcando la entre-lógica anapolítica (matriz tripartita), en la que no se puede totalizar a ningún sujeto, pero tampoco se puede realizar, en este caso, un marxismo popular-situado (entre-cultural no populista) sin la participación efectiva, real y concreta de alguno de estos sujetos que, dicho sea de paso, tienen su presencia (biológica, cultural, espiritual, etc.) explícita o implícita-mestizada (o ambas a la vez) en cada uno de nuestros contextos y en todo el continente.

Por todo ello, teniendo en cuenta la incorporación y conformación del marxismo en América Latina entre mediados y fines del Siglo XIX, es que prefiero referirme a esta forma más completa de nominar nuestra tradición marxista, y que se trataría justamente de un **marxismo indo-afro-criollo mestizo americano-latinoamericano-abyayalense**, es decir, incorporando directamente los tres sujetos básicos y principales (con sus matices, diversidades interiores y mezclas incluidas), que van conformando y aglutinando la última etapa de la historia (modernidad/colonialidad/neocolonialidad/liberación) de la historia-filosofía-teología americana y a sus diversos *ethos*.

De esta manera vamos visualizando, desde el comienzo, una posibilidad de articulación concreta y epistémica de los diferentes sujetos-actores (actuando al fin en conjunto simultáneo-simétrico) y sus realidades de inserción. Dependiendo del país y la nación a la que nos refiramos, como sostuve anteriormente, hay sujetos que predominan en número sobre otros, sea el sujeto afroamericano, el sujeto indígena, el sujeto criollo (todos en procesos concretos y permanentes de mestizajes culturales **entre-si**). Pero, lo cierto es que dichos sujetos están presentes (de una u otra forma) en cada una de nuestras naciones (con materialidad cultural, económica, política,

con postulados, principios, criterios, fundamentos, símbolos, estéticas, juegos, alimentos, ritmos, danzas, lenguajes, etc.).

Por lo tanto, ninguno puede quedar excluido (con sus aportes teóricos, productivos y prácticos) del proyecto-proceso de **historia para la liberación**. Debemos trabajar aún más en la **participación popular tripartita** para la máxima **articulación posible** de esta **órbita** cultural popular americana (indígenas-afroamericanos-criollos) para que se potencien **entre-sí** y se pueda garantizar mayor permanencia de los procesos de liberación. Mayor articulación, permanencia, estabilidad y calidad-cualidad de vida (los cuatro a la vez o alguno de ellos según el contexto del que hablemos) son elementos aún pendientes a lograr en nuestros procesos de liberación continental hasta la actualidad y para un futuro próximo y urgente.

Un marxismo orbital popular olvidado dentro de los marxismos olvidados en el continente y en el mundo

En lo sucesivo voy a abordar tres puntos breves. En primer lugar, quiero profundizar unos aspectos hermenéuticos que sirvan de contexto filosófico-histórico estratégico de reflexión ya directamente relacionada con la tesis propuesta. En segundo lugar, me focalizaré en ejes y columnas principales de la Revolución Haitiana, para que se pueda percibir dicha revolución como un modelo-paradigma épico-ético (ética épica) de liberación, y así poder entender la articulación y el fondo que orientará lo que voy a tratar en el tercer punto con el comienzo del marxismo, digamos en esta línea heterodoxa, indo-afro-criollo americano popular-orbital de Jacques Roumain. Integraré a José Carlos Mariátegui y Carlos Astrada.

1. Reflexión hermenéutica (analógica-noética): Para continuar enmarcando esta reflexión, ya de manera directa con la tesis propuesta, me parece muy importante analizar otro punto que ha sido fundamental dentro de la filosofía de la liberación, dentro

de la filosofía de Marx, como también para los procesos históricos de liberación. Se trata de pensar en la especificidad de la mundialidad y del continente latinoamericano dentro de la historia continental y de la historia mundial.

La modernidad capitalista como nueva edad de la historia humana, va a tener implicancias en todos los continentes, y va a estructurar una nueva época reconfigurando los espacios-tiempos de todas las culturas de la humanidad. La modernidad atlántica comienza a generarse con la colonialidad y la destrucción de las culturas milenarias de “Las Américas” desde el 12 de octubre de 1492. Entonces, una de las cuestiones fundamentales que va a pensar la filosofía de la liberación, aún de manera mucho más detenida y amplia que en Marx (pero desde su legado), es la posición fundante que tiene América Latina en la historia-economía-mundial, y con ello nos referimos a lo empíricamente mundial de dicha historia y su posibilidad como tal en los campos teóricos y prácticos principales (visión de mundo, economía, política, etc.).

Por eso, no fue casualidad, que surjan las primeras revoluciones anticapitalistas, anticolonialistas, antirracistas, antimodernistas, **antiesclavistas**, antiextractivistas, etc., en América, como tampoco es casual que la mayor potencia de la historia mundial emerja también en América. Esta nueva posición geopolítica-geoepistémica va a ser producto y proceso del emerger de un eurocentrismo que comienza a gestarse abrupta y violentamente desde fines del Siglo XV (1492)¹⁴, modificando y desplazando paulatinamente el eje geopolítico de todos los sistemas interregionales anteriores, como la geopolítica africana, la geopolítica oriental, la geopolítica musulmana, etc. Van a ser desplazadas justamente por la geopolítica-geoepisteme de la

¹⁴ Para comprender como se llega a 1492 sería necesario tener en cuenta cómo se va generando dicho patrón de dominio en Europa, por lo menos con precisión desde el Siglo VIII en adelante, Carlomagno en Siglo IX, las Reformas Gregorianas en Siglo XI, Alfonso VI en Siglo XII, la navaja de Ockham, el quiebre del método *Fides Quaerens Intellectum* y el nacimiento del *ego partior*, la expulsión de los moros, la “reconquista”, etc.

modernidad-colonialidad-neocolonialidad. Esa geopolítica que, muy posteriormente, John Milton Hay¹⁵ la sintetizaría en una expresión geofilosófica-política-pragmática muy breve: “el Mediterráneo es el mar del pasado, el Atlántico es el océano del presente y el Pacífico el océano del futuro”.

Entonces, América como eje continental, iniciándose desde el Caribe como eje regional (desde la conquista en 1492 al Canal de Panamá intervenido en 1914, pasando por Haití intervenido en 1915 por los EE.UU, y todo lo que con-linda allí, y se desplegará en el continente) van a ser fundamentales para reconfigurar la nueva centralidad geopolítica eurocéntrica, y para disputar efectivamente la centralidad empírica y concreta ante las anteriores geopolíticas, centradas en otros sistemas interregionales, en este nuevo espacio irán generando una serie de acontecimientos históricos, filosóficos, teológicos, políticos, económicos, industriales, tecnológicos, que estarán a la base de toda esta época histórica en la que estamos inmersos.

Por eso, desde la filosofía de la liberación y la historia de la liberación podemos hablar de América Latina como un *ente* histórico *noético*, un estar-aconte-siendo (tripartito y sus cruces) *noético*. Dicho término refiere a *noesis*, es decir, a una interioridad subjetiva, intersubjetiva, entre-subjetiva e histórica que construye

¹⁵ Fue amigo y ayudante de John Nicolay, quien había sido Secretario privado del Presidente A. Lincoln. Luego J. M. Hay fue Secretario de Estado del Presidente William McKinley y después del Presidente T. Roosevelt. J. M. Hay, continúa una política de amistad con Inglaterra dentro de la cual ésta reconoce la influencia de EE.UU. en Panamá y Alaska. Todo ello conducirá hacia 1901 a firmar con Julian Pauncefote, quien fuera embajador británico en EE.UU., el tratado Hay-Pauncefote permitiendo a los EE.UU., la construcción del Canal de Panamá. Conjuntamente con ello EE.UU., logra afianzar su creciente influencia en el Pacífico con el dominio de Filipinas recientemente independizada del decadente Imperio Español en 1898. EE.UU., en 1908 impone una política de saqueo en el Caribe, hacia el Sur del mismo en 1914 toma posesión del Canal de Panamá, y hacia el Norte en 1915 interviene Haití. Diseña de esta manera el Plan Estratégico del Caribe como un fundamental escalón para su crecimiento como super potencia de la historia humana y para la historia de la dominación.

realidad y que como tal constituye, en este caso, a la misma modernidad en, desde y para su interioridad-exterioridad. Los relatos históricos eurocéntricos omiten esta relación histórica, de fundamentación, origen y posibilidad de la modernidad. La **lógica de la centralidad** posibilita dicha invisibilización, previa destrucción efectivizada. ¿A que otro tipo de sujeto le corresponderá escribir su propia historia, y esta historia de la modernidad, sino es al sujeto tripartito indo-afro-criollo americano?

Otro tópico que me parece importante destacar dentro de este eje, es que la etapa que va desde el comienzo de la conquista hasta la disputa entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda (preceptor de Felipe II-*Ego Rex* del cual depende el *ego conquiro* en terreno-) marcarán el proceso de acumulación originaria del emergente eurocentrismo (no solo económico, político, social, sino también epistémico-espiritual en donde la teología está entrelazada a la base histórica *noética* de todo ello y orientándola).

En esta etapa, se sienta mayormente la plataforma temática de lo que va a ocupar a la filosofía política moderna en lo sucesivo. Se trata de un debate práctico sin precedentes históricos. Dicha etapa está muy bien trabajada en Enrique Dussel¹⁶, como también en Carlos Sempat Assadourian¹⁷ con un enfoque en lo económico y ético durante el Siglo XVI. Assadourian sostiene que Las Casas, con toda su lucha e influencia logra una década moral y un retraining

¹⁶ Por ejemplo, en Dussel, E.: "Fray Bartolomé de las Casas. Profeta crítico del imperialismo europeo". Contacto, Cuadernos bimestrales del Secretariado Social Mexicano, año 11, N° 5, octubre, 1974; "Modernidad y alteridad" (Las Casas, Vitoria y Suárez: 1514-1617), Separata Revista Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Universidad Pontificia de Salamanca, 2003; *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Volumen 1. Editorial Trotta, Madrid, 2007.

¹⁷ Por ejemplo, en Assadourian, Carlos Sempat. "La renta de la encomienda en la década de 1550: piedad cristiana y deconstrucción." Revista de Indias vol. XLVIII, no. 182-183 (1988), 109-146; "Fray Bartolomé de las Casas obispo: la condición miserable de las naciones indianas y el derecho de la Iglesia (un escrito de 1545)." *Allpanchis*, XII, no. 35/36 (1990), 29-104.

de la conquista en medio de la implantación del Imperio Español camino a la consolidación de la economía colonial.

Dicho debate fue convocado por los Reyes Católicos a la vieja usanza de los Reyes árabes, cuando había que resolver problemas profundos en relación a dirimir determinadas cuestiones relacionadas a Dios, al hombre (alma), a la naturaleza, a la economía, a la cultura, etc. Son los temas fundamentales que se abordarán en este debate. Por ejemplo, si leemos el *Democrates Alter* de Sepúlveda, podremos observar la estructuración de un pensamiento, de una episteme geoestratégica, arquitectónica, de cierta sistematicidad al tratar la relación de estos diferentes tópicos teóricos y dimensiones prácticas de la realidad, sumando otros elementos como la posición de la mujer, la concepción racial, de salud, etc. De alguna manera adelanta la estructura hegemónica de la arquitectónica kantiana, del sistema hegeliano unos 200 años antes. No es posible detenerse en estos aspectos, pero desde esta etapa se plantearán e implantarán los principales temas que van a estar presentes a lo largo de toda la modernidad-contemporaneidad.

Esta primera etapa de acumulación originaria del eurocentrismo (práctico, económico y epistémico) quedó encubierto por el surgimiento y la emergencia de las diferencias imperiales posteriores al imperio español. Con posterioridad surgen el Imperio Francés, el Imperio Británico, el Imperio Danés, el Imperio Holandés, el Imperio Alemán, etc. Entonces, esa parte inicial de la filosofía política, de la filosofía de la economía, de la filosofía de la religión (del Siglo XV-XVI), etc., queda bastante relegada (aunque es evidentemente conformante).

Y si nos atenemos a estas influencias dicho debate queda reducido a dos figuras solamente, al parecer aleatorias, anecdóticas y no constituyentes ni constitutivas del comienzo y del sostenimiento de toda una época sin precedentes, signadas por dicho debate y todos los temas disputados, que marcarán a la filosofía y cultura eurocéntrica, y a la resistencia respecto de dicho hegemonismo hasta el día de hoy.

2. Reflexión filosófica-teológica-histórica-epistémica-analógica-noética sobre la Revolución Haitiana: este tópico me parece importante, porque la Revolución Haitiana va a comenzar a producirse en este contexto continental-mundial, mundialidad inicial (*noética*), que he descrito previamente, ya mundialmente comenzada en un sistema-mundo que comienza a generarse, a funcionar regionalmente y, por ende, a expandirse, etc., con América como eje de origen y posibilidad. Dicha revolución es nuestra mayor, más profunda y radical referencia latinoamericana, americana, *abyayalense* de liberación continental (desde fuentes y fundamentos otros), y uno de los más grandes modelos y paradigmas épicos de liberación de la historia de la humanidad. Entre tantas cosas, con ella comienza y se instaura en nuestros territorios un proceso de independencia espiralado que posteriormente va a recorrer todo el continente.

Las incursiones de Bolívar, de Miranda y de los generales mexicanos van a ser posibilitadas y apoyadas por la Revolución Haitiana (1° de enero de 1804). Dicho proceso que se inicia con la Revolución Haitiana irá recorriendo Centroamérica con Bolívar y se irá extendiendo hacia el sur de América abarcando todo el continente durante un lapso de un Siglo, para concluir nuevamente en el Caribe, con las últimas independencias de Cuba, Puerto Rico y Filipinas en 1898 que, aunque ésta última está a 13.705 kilómetros, pertenecía al Virreinato de Nueva España del Imperio Español. EE.UU., como señalé en la nota 15, va a intervenir Filipinas en 1901 como parte del dominio del Pacífico articulado directamente al Plan Estratégico del Caribe en un concreto peldaño y en una franca escalada como super-potencia de la historia humana.

Ese primer momento del proceso de “emancipación” está posibilitado, en primer lugar, por las sublevaciones indígenas de taínos y arawakos, y luego la articulación que de todo ello logra realizar la Revolución Haitiana, como un proceso dialéctico y a la misma vez analéctico-anapolítico-*anaéthico* y que recorrerá, como sostuve, de manera espiralada todo el continente. Este punto es muy importante como base para una adecuada comprensión de la

hipótesis sobre el estudio del marxismo que presento en este trabajo. Un marxismo que se incorpora en una larga tradición de lucha por la liberación (haitiana y de la humanidad) y que no la ignorará ni la pasará por alto, ni intentará suplantarla, ni colocarse a la vanguardia, sino todo lo contrario, buscando una potencialización asociada (ni siquiera como retaguardia, sino conjunta).

No es posible detenerse a desarrollar cada uno de los temas relacionados a la Revolución Haitiana, sino solo puntualizarlos¹⁸. Se consolida el proceso de la Revolución Haitiana 300 años después de iniciado el sistema mundo, ya con la economía colonial consolidada (al interior de América como dice el mismo C. S. Assadourian) y la economía-mundo neocolonial en franco desarrollo desde los procesos de independencias respecto, por ejemplo, del Imperio Francés y el Imperio Inglés.

Por otro lado, ¿cuál era la situación de Europa en ese momento? Se trataba de una etapa de esplendor como pude ir adelantando. No era una Europa que estuviese en crisis y decadencia, sino en plena expansión desde la emergencia de las diferencias imperiales que se disputaban el poder del sistema-mundial que habían iniciado. Varios imperios se estaban haciendo muy fuertes. Hasta la Casa de Braganza (Casa Imperial portuguesa) cae presa de esta lógica y de esas redes de poder. Por ejemplo, dicha Casa Imperial aceptó las “recomendaciones” del Imperio Británico (que poseía intereses en Portugal y en América) de trasladarse al Brasil. La Casa Imperial de Braganza comienza el proceso de “exilio” asentándose en el Brasil, intercambiando de esta forma, como dice Leslie Bethell, la relación centro-periferia y dando comienzo al proyecto del Imperio del Brasil¹⁹.

¹⁸ Remito a algunos textos donde se encuentran estos contenidos desarrollados detenidamente. Véase en bibliografía, Bauer Carlos *La huella de Haití...*; Bauer, Carlos: *Historia para la liberación. Crítica a la razón esclavista moderna. La Revolución Haitiana y la historia de la humanidad: aportes desde el proceso de hominización latinoamericano*. 2020, Inédito.

¹⁹ Bethell, Leslie: “Capítulo 6 La independencia de Brasil”, en Bethell, Leslie: *Historia de América Latina. Tomo 5 La Independencia*. Editorial Crítica, Barcelona, 1991.

Por su lado, la Revolución Haitiana enfrenta una situación interna, en el continente, muy importante como impulsora del movimiento independentista, para su instalación y consolidación; y desde el punto de vista externo, enfrenta a una Europa muy virulenta, en amplio desarrollo y con una fuerte emergencia de los diferentes imperios. Además, tengamos en cuenta que es el momento en el que Europa comienza a pensarse como una arquitectura del mundo, como un sistema de la totalidad totalizada, como autoconciencia de la historia universal, etc. Representativos de ese momento son obras como las de Kant (las diferentes críticas arquitectónicas), o Hegel *El sistema de la eticidad (System der Sittlichkeit-1802)*, *Fenomenología del espíritu*, *Ciencia de la lógica*, etc.

Es decir, hay un espíritu del tiempo de un pueblo que se impone en el mundo a fuerza de pensamiento, sangre y fuego. En Europa había acontecido la Revolución Industrial y la Revolución Francesa. Esa Revolución Industrial se va diseminando por Europa. Marx tiene unos textos en el que a ese proceso le llama "La Primavera de Pueblos"²⁰. Según T. Adorno, la Quinta Sinfonía de Beethoven, está representando esta época y expresando, en otras interpretaciones, el espíritu universal hegeliano y su despliegue²¹.

De esta manera la Revolución Haitiana enfrenta un **espectro** muy complejo, agresivo y estratégico²². Ahora, podemos

²⁰ Marx, K.: *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*. Fundación Federico Engels, Madrid, 2015.

²¹ Adorno, Theodor: *Aesthetic Theory*. Estados Unidos, University of Minnesota Press, 2011; *Dialéctica de la Ilustración*. Editorial Akal, Madrid, 2007; *Disonancias. Introducción a la Sociología de la Música*. Editorial Akal, Madrid, 2009; *Escritos Sociológicos I*. Editorial Akal, Madrid, 2004; *Sobre la Situación Social de la Música*. En: *Escritos Musicales V*. Madrid, España, 2001, Págs. 762-809; *Teoría Estética*. Editorial Akal, Madrid, 2004.

²² Recordemos que entre 1870 y 1914 se habló, entre otras cosas, de la *Belle Époque* marcado por la expansión del imperialismo (como poder avasallador -T. Hobbes y otros-); e imposición del capitalismo industrial (como fuerza expansiva y hasta divina -A. Smith y otros-) a nivel mundial; imposición de la fe en la ciencia, la razón y el progreso (positivismo -I. Kant, A. Comte y otros-) y de la felicidad

preguntarnos, en relación al contexto económico que transitaron las diferentes revoluciones que enfrentaron al capitalismo mencionado, ¿qué posición ocupaba Haití en la economía mundial? Haití formaba parte de un tercio de la economía-mundo del imperio-mundo francés de ese momento. Los esclavos y el azúcar cotizaban en la Bolsa de París. Haití producía más que las 13 colonias británicas. Los británicos siempre quisieron revertir todo ese fenómeno, incluso incorporando a la India (perla del imperio) al Imperio Británico.

De esta manera Haití poseía, como sostuve, una posición central en el modo de producción-esclavista-capitalista, en la economía-mundo colonial-neocolonial. A la vez, las potencias, como “perros” hambrientos, jalaban a las “presas”, acrecentando la competencia entre las potencias por las colonias, es lo que he denominado en otros trabajos la metafísica caótica²³ de la diferencia imperial eurocéntrica. Esta es una posición económica central que no poseía la Revolución Mexicana (1910), tampoco en la Revolución Rusa (1905-1917), ni la Revolución Cubana (1953-1959). Desde la óptica epistémica de la economía-política de Marx, para ese momento y aunque él no lo consideró desde el punto de vista del sujeto histórico, Haití y los esclavos ocuparían una posición

basada en esos valores (utilitarismo-pragmatismo -J. S. Mill, J. Bentham y otros), acompañado de un cierto espíritu “crítico” en la educación (romanticismo -J. J. Rousseau y otros-); todo ello como “benefactores y liberadores” de la humanidad (¿cuál humanidad?); hacia una transformación positiva de la economía y la cultura que posibilitaba la tecnología, influyendo a todas las clases desde la aristocracia hasta el proletariado (urbano-industrial), etc.

²³ Se constituye un caosmos (caos moderno capitalista) en la que los imperios se unen para dominar a aquel que no puede controlar sin dicha “unión” a la misma vez que se manipulan-violentan-luchan-guerrean para dominarse entre-sí. Más allá del predominio de un tipo de imperio, hay que tener en cuenta este más acá real de esta red entre-imperial construida, que entre-teje esta dinámica caótica de dominio, siempre en movimiento por una prevalencia dentro de una jerarquía en el conjunto entre-imperial. Esto es metafísica caótica real y concreta (dinámica por debajo de una determinada prevalencia y objetivación histórica) que determina todo el proceso. véase Bauer Carlos: *La huella de Haití...* pp. 14-15-16-17-18 y sgts.

estratégica propiamente (desde la periferia) que alimenta desde dentro a la economía mundial.

Este aspecto para nosotros, es un punto arquimideo revelador desde donde se pueden movilizar las interpretaciones habituales, que poseemos de la historia y para una **historia de la liberación**, desde nuestro **lugar continental de vida y trabajo**. La Revolución Haitiana no permitirá que el sistema de la totalidad (modernidad capitalista) se cierre ontológica y dominadoramente en sí mismo, y de manera unívoca en esa época, estableciendo en la memoria de la historia de la liberación del Siglo XVIII-XIX, (como una estación permanente de nuestra ana-conciencia histórica desde una experiencia acumulada desde el Siglo XVI-XVII), una de las esencias abiertas de la esperanza liberadora, de la crítica y de la constructividad liberacionista de nuevos espacios y tiempos.

Otro tópico muy importante, creo que bastante atípico, cuando se analizan determinadas revoluciones y que en la Revolución Haitiana resalta por su notoriedad, es la pluri-revolución realizada dentro de la revolución misma. Por ejemplo, por un lado, lo que se llevó a cabo con lo que podemos denominar **terapéutica de la liberación** dentro de la Revolución Haitiana como un proceso complejo espiritual y cultural (no es dualismo sustancial)²⁴. Tengamos en cuenta que la Revolución Haitiana es esencialmente un proceso ana-consciente en sentido (ana)-anti-esclavista, (ana)-anti-capitalista, (ana)-anti-moderno, (ana)-anti-colonial, (ana)-anti-racista, etc., es decir, no es solo una oposición crítica -lo que tampoco es menor- sino una solución realizada en la historia a todos estos problemas impuestos.

Es una larga etapa, que comienza dicho espiralado camino a fines del Siglo XVII, en 1676 con el Padre Jean, para recorrer todo el Siglo XVIII con Makandal y Boukman, y concluir el 1° de enero de

²⁴ Bauer, Carlos: "La filosofía y teología haitiana en la historia y en la filosofía mundial" publicada en "Revista Matemática e Ciência: construção, conhecimento e criatividade". Instituto de Ciencias Humanas, Departamento de Educação (2019), ISSN-e: 2674-9416, <http://periodicos.pucminas.br/index.php/matematicae-ciencia/article/view/22098>

1804 (iniciando el Siglo XIX). La Revolución Haitiana daba cátedra de filosofía política humanizadora cuando en Francia Napoleón Bonaparte en 1802 era nombrado cónsul vitalicio, para en mayo de 1804 ser proclamado emperador con el nombre de Napoleón I dando fin a la Primera República y comenzando el Primer Imperio. Haití avanzaba en *pro* de la humanidad inaugurando y apoyando la abolición de la esclavitud y la liberación de las naciones del mundo (incluso con T. de Louverture, A. Pétion y J. J. Dessaline - con ciertos límites de estos líderes a debatir cuidadosamente). En cambio, Francia y su *mission civilisatrice* **avanzaba el retroceso** contra la humanidad, queriendo restaurar dicha esclavitud y dependencia de dichas naciones, etc., como si fuese una totalidad de la vida en sí misma.

A mediados del Siglo XVIII, entre 1750, surge otro gran líder llamado François Makandal. Hay una novela de Alejo Carpentier que se llama *El reino de este mundo* quien lleva a la literatura cierta parte de este proceso histórico-filosófico-teológico. Luego, en 1791 se realiza la Asamblea del Bosque Caimán presidida por Boukman (ex-esclavo jamaíquino llamado el Espartaco negro), que muchos historiadores, algunos filósofos y literatos que tratan el tema y por la fecha en que acontece la Asamblea Haitiana, la vinculan a la Revolución Francesa y dicen por ello que radicalizará los principios de la Revolución Francesa, sosteniendo a su vez, que la Revolución en Haití es un epifenómeno posterior de la Revolución en Francia.

Pero eso es una inadecuada relación de fechas, una traspolación y un anacronismo que no distingue epistémica (fundamentos) ni socio-políticamente (lucha de clases) dicho acontecimiento-fundamental. Como sostuve, la Revolución Haitiana comienza mucho antes de lo que comúnmente se afirma, es un proceso muy largo, y el horizonte-dimensión terapéutica que abre es muy importante, porque es un tema al interior mismo de la subjetividad del sujeto revolucionario (el esclavo: es el no ciudadano y el no humano como esencia de la nada-nadificada (es decir una nada objetivada) desde donde irrumpirá como historia

de la liberación ante el imperio (como totalidad) que por esto no podrá totalizarse unívocamente a comienzos del Siglo XIX)²⁵.

Para comenzar a tomar conciencia de todo ello, debemos imaginar reconstructivamente que los esclavos son arrancados (deculturados) del África, a la vez pertenecientes a diferentes *etnias* que, por otro lado, difícilmente se podían comunicar (con fluidez) entre sí, debido a las diferentes lenguas y dialectos que hablaban. Eran colocados por las empresas capitalistas, coloniales, comerciales, esclavistas, llamadas, por ejemplo, plantaciones²⁶, que estaban organizadas como si fuesen campos de concentración, por secciones, que a la vez, mantenían incomunicadas a unas secciones con otras y con ello a los trabajadores (esclavizados).

Los mismos no manejaban la lengua (oral-escrita), en este caso, del opresor. Así que imaginémonos si un sujeto en esas situaciones iba a leer a J. J. Rousseau, a Voltaire o a Condillac, etc., para entender y debatir los principios que se planteaban-aplicaban. O por más que tuviese una idea de justicia o pudiese leer algún librito, en esa circunstancia tampoco se iba a pasar directamente a la *praxis* a derribar un sistema-mundo colonial-neocolonial (una totalidad) en su territorio y como propuesta concreta para el mundo. Es muy difícil concebir eso de esa manera como a veces se analiza y relata.

Además, tampoco se iban a poder reunir espontáneamente por tantos impedimentos impuestos por el sistema de dominio al que debían superar en muchos aspectos para poder lograr lo que aparentemente es un simple encuentro o asamblea. Fue un proceso muy largo, en ese caso, y la terapéutica que ellos comenzaron a desarrollar y aplicar en las montañas de *Bahoruco* (mundo y **Universidad de la vida** donde todo comienza a renacer²⁷) para

²⁵ Temas desarrollados en Bauer, Carlos: *La huella de Haití...* véase bibliografía.

²⁶ Florescano, Enrique (coordinador) y AA.VV: *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*. Editorial Siglo XXI, México, 1975.

²⁷ Siendo un símil a ellas por ejemplo las Sierras Lacandonas para los zapatistas EZLN-FZLN. En Haití en las Montañas de *Bahoruco* (Pluriversidad de la vida: porque se reúnen diferentes *ethos-etnias* y culturas), se pudo llevar a cabo y

recuperar esa interioridad destruida por la herida colonial-civilizatoria-deshumanizante-innecesaria del esclavo

recuperar la intimidad creativa con el despliegue de una erótica desarrollada como erótica épica. La misma tenía en vista: 1) el reconstituirse desde el reemerger de las formas de vínculos naturales-sexuales-culturales-espirituales en consonancia con el cosmos; 2) recuperar la vida perdida y destruida; 3) crear nueva vida libre; 4) el crear nueva comunidad entre-cultural y entre espiritual (no dualismo sustancial); 5) contiene una estética épica revolucionaria que recupera la belleza de sus cuerpos compartidos y la belleza del mundo que apuesta y se esperanza por una nueva vida que están recreando y reproduciendo; 6) se trata también de una erótica estética que está vinculada a la salud que como trascendental o convertible del ser, del estar-siendo, del estar-aconte-siendo entrecultural, debe constituir, refundar y restituir al sujeto (desde el mínimo y/o máximo posible) como comunidad nueva; 7) todo ello en vista de crear comunidad revolucionaria de liberación con la abolición y extinción de la esclavitud. Un punto que quiero observar en la historia de la estética es que dicha estética puede o no conservarse como armonía y belleza (en sus diferentes manifestaciones), puede estar vinculada al poder o no vivir (como juicio crítico), pero lo que importa de todo ello es el **cómo** en sentido de sí se está-siendo o no de manera saludable para todo movimiento. No están escindidos dichos ámbitos, aunque como tal no se los consideró con este peso. La belleza puede darse incluso como armonía, como posibilidad de vivir y conservarse (hasta como cierto *a priori*), pero no necesariamente sucede lo mismo con lo saludable, siendo la salud un ámbito aún colonizado, manipulado, conquistado, etc. En la Revolución Haitiana y su terapéutica épica de liberación esta fue una de las instancias principales y fundamentales, es decir, el restituir la salud (antes que nada) desde lo mínimo posible a lo máximo realizable (antes que la belleza), y según como las circunstancias se lo posibilitan, construyendo nueva comunidad y subjetividad (esfera ana-política) para poder recién emprender la lucha de liberación a través de la revolución y así recrear la vida. Ese mínimo de salud posible estaba perdido y debía ser recuperado para poder emprender la lucha organizada. He desarrollado este principio de la salud como trascendental o convertible del ser (del estar-siendo, del estar-aconte-siendo entrecultural/entre-espiritualmente) vinculado al proceso de descolonización del África y al rescate de un aspecto no muy considerado en F. Fanon como es su faceta de médico y sociólogo; en el texto Bauer, Carlos: *Medicina para la liberación* con una primera edición en el 2014 que llevaba el subtítulo de *Quinta idea directriz*, y otra edición ampliada y en preparación desde el 2021 con el subtítulo de *Séptima idea directriz*; y desarrollado también en Bauer, Carlos: *El vuelo del colibrí*, 2019 (véase bibliografía).

(parafraseando a Simone Weil²⁸) y restituir al sujeto viviente (desde adentro/*ad intra*) bajo las formas de vínculos africanas (filosofía-

²⁸ Nace en 1909 y muere a los 34 años de edad en 1943 por causa de una tuberculosis producida por la imposición de las malas condiciones de vida que se agudiza por una anorexia e inanición debido a que se solidariza con sus conciudadanos de la zona ocupada por los nazis, por la que se opuso a ingerir más alimentos de los que a ellos les permitían comer. Esto responde a algunas opiniones que otros creen desacertadas de Franz Kafka con respecto a Simone Weil. Es contemporánea de J. Roumain (1907-1944). Fue filósofa, obrera industrial, activista política, escritora, mística, etc. Estuvo integrada a la Columna Durruti en la Guerra Civil Española y también se incorporará a la resistencia francesa en la Segunda Guerra Mundial. Por decisión propia se mantuvo en el anonimato. Muy pocos y pocas comprendieron su profunda heterodoxia (marxista-cristiana-mística-oriental referida por ejemplo al *Bhagavad Gita*) reflejada en su obra, vida, militancia, entrega, sacrificio, etc. Albert Camus (intelectual, militante, novel de literatura, etc.) dijo de ella que era el único gran espíritu de nuestro tiempo. Conoce a Trotsky y discute con él acerca de la URSS, de Stalin y obviamente sobre marxismo. Siendo muy joven logra entrar con la más alta calificación a la Escuela Normal Superior de Paris solo seguida por Simone de Beauvoir (pareja con J. P. Sartre) con la que debatió, por ejemplo, que más que la búsqueda de sentido de la existencia, una verdadera revolución debe solucionar el hambre de la gente en todos los aspectos (materiales y espirituales), haciéndole ver a Beauvoir que nunca había pasado hambre. Beauvoir se irritó al principio porque Weil le estaba diciendo que era una pequeña burguesa espiritualista, ya que Beauvoir se pensaba como liberada de su condición de clase. Weil sí se liberó de su condición de clase. Pero Beauvoir llegó a admirar a Weil. Las lágrimas de Weil ante la hambruna que sufrían en aquella época el pueblo chino hizo, según de Beauvoir, que se **obligara** (esta dimensión de reconocimiento explícito esta casi perdida y requiere mucha valentía desarrollarla) a respetarla por su capacidad de sentir, aún más que por su brillantez filosófica, ya que ella no tenía ese corazón capaz de latir a través del universo entero como reconocía en Weil. Ella trabajó en la Renault donde dice adquirió para siempre **la marca del esclavo**. Trabajó también el Marsella como campesina, fue sindicalista y periodista voluntaria en Barcelona, y un largo etc. Haciendo una lectura de la modernidad como egoísta, observa a los pensadores modernos que se sienten poseedores de conquistas únicas pero que cada vez son menos universales llegando solo a ciertos sectores sociales selectos y reducidos. Se refiere a ellos como idólatras de la ciencia, así como los idólatras de la Iglesia, pero en definitiva lo que quiere remarcar ella con todo esto es la falta de compasión (a la que ni siquiera llegan) que este proceso idolátrico, narcisista/neonarcisista, egoísta, conlleva. Vayan estas pequeñas palabras cargadas de respeto, admiración y amor *In memoriam* de Simone Weil.

teología-cultura) mestizadas obviamente con las cosmologías indígenas y criollas-cristianas.

Este es otro punto importante, los primeros esclavos del Caribe (el Mediterráneo americano), comienzan a ser incorporados a partir de 1501, es decir, que tienen una estrecha convivencia (en castigo y muerte) con los indígenas del territorio, que van a continuar luchando, resistiendo, hasta pasada la década del veinte de ese Siglo XVI en que se va dando allí también una articulación entre epistemes (visiones de mundo), y sujetos revolucionarios durante una generación completa (y por medio de la sangre derramada en la lucha de liberación). Esta terapéutica es fundamental, y es un fenómeno muy interesante, profundo, que no se encuentra común y conscientemente explicitado en otras revoluciones de esa manera.

En un sentido u otro, toda revolución debería tener habilitada esta dimensión, si es que se entienden los hechos del colonialismo y la dominación como un fenómeno complejo que impacta de manera profunda en la interioridad de cada sujeto, al modo de un **colonialismo intra-subjetivo**, destruyendo la interioridad-intimidad del sujeto y su colectivo, e introyectando sus venenos: colono, amo, *ego* (como principio de violencia y no solo como mero egoísmo), capital-élite (como orden natural-vertical-jerárquico), univocidad del conocimiento, etc. No es solo un colonialismo interno (estructuración social que replica y recrea dominaciones) y externo (dominación de las potencias). Por un lado, restituir la interioridad del sujeto viviente y, por otro lado, extirpar el colono que se introyectó y que impone el colonialismo-neocolonialismo (con violencia epistémica-simbólica-estética-militar-corporal, etc.) no es una tarea sencilla y mucho menos espontánea.

El otro tópico que quiero indicar, como un acontecimiento revolucionario dentro de la Revolución, es la creación del *creole*. Justamente, si la terapéutica operó a un nivel intra-subjetivo; el *creole* lo haría a un nivel entre-subjetivo/entre-cultural, porque va a tratar de solucionar aquél otro gran problema de falta de comunicación creado por el colonialismo-neocolonialismo que,

dicho sea de paso, como sostienen tantos psicólogos, desde C. G. Jung a E. P. Riviere, es origen de las patologías psicológicas más agudas, y a cuenta personal digo, la imposibilidad de recrear comunidad. Igualmente, crear un idioma (oral y escrito) dentro de ese contexto, tampoco es un elemento común al analizar otras revoluciones. Para crear un idioma hacen falta sabios-especialistas, gente que conozcan las estructuras lingüísticas, emocionales, anatómicas, epistémicas, históricas, etc., no surge todo ello espontáneamente.

Para que se tenga una dimensión más próxima a semejante épica, suelo contrastarlo con un ejemplo. Se trata de un caso que estudié cuando estuve viviendo, trabajando e investigando en Seúl (Corea del Sur), con la creación del *Han gul* (idioma coreano), originado con un sentido similar, pero en una situación absolutamente diferente. Veamos, pues, en el periodo *Choson* que va de 1392 a 1910 (un buen momento histórico para la cultura coreana)²⁹ el Rey *Sejong* “El Grande” (el Rey ético que vive entre 1397 y 1450)³⁰ convoca a un conjunto de colaboradores, letrados y

²⁹ En principio ha sido un período extenso, que finaliza con la violencia occidental que impone la modernidad capitalista en la península coreana (última cultura incorporada a la modernidad mediante la violencia occidental). Durante ese período extenso Corea sufre el colonialismo japonés y sus *Imjin Waaeran* (invasiones japonesas de 1592-1598 dirigidas por el general *Toyotomi Hideyoshi*. Trabajado en Bauer, Carlos “Esbozo y Ensayo para una investigación pluricultural histórica-filosófica en la República de *Korea*”. Trabajo realizado en Seúl, Corea, en 2008, y publicado en CD-ROM con motivo del 5º Congreso Nacional de Estudios Coreanos “La Península Coreana en la Encrucijada”, el 26, 27 y 28 de agosto, UNC, Córdoba, 2009.

³⁰ Este Rey es el IV de la dinastía *Joseon* (1397-1450), gobernó entre 1418-1450 y es recordado como el Rey más grande de toda su historia, era conocido como el grande y el justo. Su reinado se basó en la filosofía confuciana que gozó de esplendor y en la que se estableció las bases de la política, economía, sociedad y cultura coreana. El filósofo coreano neo-confuciano más importante de ese entonces es *T’oegy* (vive entre el 1501 y 1570), también conocido como *Yi Hwang*. En Hamburgo, EE.UU., Tokio y Taiwán, se encuentran centros de investigación con su nombre.

especialistas (hasta en anatomía humana) para crear el idioma coreano conocido como *Han gul*³¹.

Dicha creación tenía un sentido similar, profundizar una independencia epistémica y espiritual respecto de China y de Japón. Por ejemplo, los campesinos coreanos, trabajando arduamente, permanecían analfabetos ante la complejidad del idioma chino, problema comunicacional que a su vez los debilitaba ante las siempre latentes amenazas e incursiones colonialistas japonesas que buscaban imponer su cultura e idioma y **borrar** la cultura coreana. No es posible aprender fácilmente el idioma chino. Los que hemos tenido una experiencia con el idioma chino sabemos que es necesario comenzar como los niños desde la fonética por un año completo aproximadamente, ni siquiera se accede al idioma en sus “palabras” y estructura directamente.

Al pensar el caso coreano, no hay tampoco muchas culturas en situación similar en ese período. Pero analizando este fenómeno coreano, el contexto en el que se encontraba, como ya adelanté, aunque fuese de resistencia era un momento más favorable y de cierta estabilidad. Se convoca desde el Estado y desde arriba podemos decir, no lo operan los campesinos en sí. Pero si uno lo piensa en el sentido haitiano, podemos hacernos la siguiente pregunta ¿cuál es la peor condición en la que puede ser **puesto** un ser humano? La condición límite (en sentido freudiano, freireano, riveriano, etc.), abismal y de negación absoluta de la condición humana como *tal*, es la situación de esclavitud.

En esa situación producir una **terapéutica de la liberación** y un **idioma de la liberación** es, sin dudas, una múltiple revolución (espiritual-epistémica-material subjetiva) dentro de la revolución. Estos dos fenómenos, que podemos afirmar como pluri-revolucionarios dentro de la revolución, se llevan a cabo con una

³¹ Dicho *Han gul* es por esencia un idioma ético-crítico-deconstructivo-constructivo debido a que nace para brindarle a la cultura coreana su propia lengua y liberarla de los complejos aprendizajes idiomáticos chinos (así como de la aculturación-dominación china y japonesa) que los campesinos coreanos no podían aprehender debido a sus extensas jornadas de trabajo.

episteme muy particular, que es justamente la episteme tripartita y la **órbita filosófica popular americana** que podemos llamar como indo-afro-criollo-americana. Está relacionada justamente la teología, la filosofía y la cultura indígena-afro-criollo-americana. **Están allí** y a la base de la posibilidad de generar todos estos acontecimientos.

Un eje y matriz cultural-espiritual fundamental de la Revolución Haitiana es esta **órbita popular filosófica-histórica entre-subjetiva** indo-afro-criollo-americana (articulación de los tres sujetos fundamentales, sus tres matrices de sabidurías y conocimientos con sus distintas **fuentes** (cuarta es el eurocentrismo a deconstruirse y no meramente negarse)), porque no es solo afro-americana, ni indígena, por separado, aunque haya y se detecten ciertos predominios en número de unos u otros en algún contexto. En el caso haitiano la convivencia de los esclavos con los demás sujetos epistémicos (y las cuatro matrices) fue decisoria (por ejemplo, para la creación del *creol*). El destacado pensador Jean Anil Louis-Juste (sociólogo, filósofo, marxista, dirigente haitiano, etc.), quien fuera asesinado, por fuerzas de derecha, cuatro horas antes del terremoto del 12 de enero de 2010, dice justamente que el principio “vivir libres o morir” los esclavos lo toman de los indígenas taínos-arawakos de la Isla.

Ese es uno de los principios fundamentales que va a dirigir la Revolución Haitiana, siendo fundamentalmente una Revolución de la Lucha por la Vida y su liberación, y no por el sojuzgamiento y opresión de los demás, como lo fue la Revolución Industrial Inglesa, la Revolución Norteamericana y la Revolución Francesa, que fueron revoluciones de propietarios, de propietarios de esclavos y de un **“humanismo” retrógrado** (anti-humanismo), al querer instaurar el extractivismo sistemático y restituir la esclavitud en el caribe como en otros contextos, además de que las tres naciones y/o repúblicas devinieron en criminales imperios.

Por ello, la Revolución Haitiana no respondió al principio de *liberté-égalité-fraternité-l'égalité* (libertad, igualdad, fraternidad, legalidad) francesa, que los franceses lo aplicaban sólo a la defensa

del ciudadano blanco con propiedades (bajo el encubrimiento de un falso universalismo humanista)³², etc., mientras que seguían manteniéndose en el milenarismo esquema retrógrado de la política de amigo-enemigo, profundizando dicho esquema, esclavizando a los “otros” “humanos”, en realidad no considerados como tal.

Lo inferior no es un humano inferior, ni siquiera es humano para esta Revolución Francesa, sino que es un no humano degradado a una instrumentalidad aún por debajo de la animalidad (así lo fue desde la conquista de 1492), y aún degradado por debajo de los instrumentos de trabajo. El que se atreve a romper un instrumento, sea por descuido o rebeldía, será castigado de diversas maneras incluso con la muerte. La visión de Sartre respecto a esta instrumentalidad es aún reducida según la analiza en el *Retrato del colonizado* de Albert Memmi. Estos principios (“universales”) eran los del ciudadano imperial-central-metropolitano. Ni siquiera los de la mujer revolucionaria francesa que fue guillotizada, como pasó con Olympe de Gouges y su grupo de mujeres revolucionarias cuando reclamaron los Derechos de la Mujer y la Ciudadana en 1791 frente a los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789³³.

³² J. P. Sartre solía recordarnos en el “Prólogo” a *Los condenados de la tierra* de F. Fanon, que Europa no dejaba de hablar del hombre y sus derechos universales cuando en realidad lo asesinaba en todos los rincones del mundo. El origen de la acumulación capitalista en la modernidad tiene a la expropiación por conquista, a la propiedad privada y al esclavo, como génesis y posibilidad de sustento de todo ello. Luego el esclavo será sustituido por el trabajo asalariado (en el capitalismo industrial), pero en la esfera de la economía política cumplirá la misma función que el esclavo, será el sustento de la propiedad privada de los propietarios, de todo el sistema y del modo de producción capitalista, de explotación cultural y del progreso en la destrucción de la naturaleza, vía el progreso científico-tecnológico dentro de la lógica competitiva de la ventaja comparativa.

³³ En 1782 Bartolina Sisa, luego de ser traicionada, es asesinada por el Imperio Español. Fue esposa de Túpac Katari y una de las principales líderes (*aimaras*) de la historia de la liberación indígena, y hoy es una de las mayores referentes del feminismo indígena-latinoamericano.

El otro aspecto fundamental de la Revolución Haitiana, es el de la economía de cuenta propia, donde dicha revolución también plantea no sólo una independencia económica del extractivismo-explotativo y el robo-expoliación de la economía-mundo francesa (en ese caso), sino y sobre todo una modificación del modo de producción (adelanta una teoría de la dependencia y liberación económica de hecho). Y lo que propone, a este respecto, es el modo de producción del *Lakou*.

Dice Juste que es un modo de producción recíproco, de relación con la naturaleza, no destructivo, esencialmente colectivo, etc. Por un lado, es un sistema de reciprocidad al interior del *Lakou*, por otro, de reciprocidad entre los *Lakou* y al fin de reciprocidad con la red social y estatal (constituidas por ellos mismos desde abajo), en consonancia con el cosmos. La imagen analógica del *Ayllu* (quechumara), con ciertas similitudes, aunque no es lo mismo teniendo muchas otras distinciones específicas (por ejemplo, el Rey Inca y la expansión del incario en el *tawantinsuyu*), puede servir para orientarse.

Otro fundamento importante de la Revolución Haitiana, es el referente a la conciencia internacionalista que construyó. El internacionalismo desarrollado en Haití, en la etapa mencionada, es un claro y explícito internacionalismo revolucionario anti-esclavista, anti-racista, anti-capitalista, anti-moderno, anticolonialista, etc. Son dos campañas en la que Alexandre Pétion le brinda de todo tipo de ayuda a Simón Bolívar³⁴.

³⁴ El movimiento de mujeres revolucionarias populares latinoamericanas, con todas estas improntas vanguardistas también tiene origen en la Revolución Haitiana, la que realiza una **revolución de "género"** en la participación política. Las mujeres podían presidir las asambleas revolucionarias en paridad con los hombres o solo ellas dirigirlas. Las contradicciones en este campo a nivel de conformación del Estado hay que analizarlo con cuidado y detenimiento. El acceso a la educación y a la posibilidad de votar en el mundo moderno republicano y hasta revolucionario, es mucho más tardío, ni hablar de la iglesia hegemónica-colonialista, estilo Vaticano, donde aún no se permiten papas mujeres, ni indígenas, ni afros, ni pobres, de esclavos ni hablar, etc.

En la primera campaña Bolívar había fracasado. En la segunda tiene mayor éxito. La colaboración haitiana en cada una de las campañas de liberación de Bolívar estribó en más de 300 hombres, alimentación, armamentos, embarcaciones, etc. A la vez, Jean-Jacques Dessalines le brinda también ayuda a Francisco de Miranda, figura que ya había prestado servicios y recibido reconocimientos en Rusia, Inglaterra, Francia, España, Estados Unidos adquiriendo condecoraciones en la mayoría de estos países. J. J. Dessalines también socorrió a los generales mexicanos, aunque esta historia está aún más silenciada.

Se trató de un internacionalismo que podemos definir como explícito y coherentemente ético, porque no tuvo exigencias económicas ni cláusulas de ningún tipo. La única exigencia, seguía siendo profundamente ética, y era que en el camino de liberación que Bolívar transitara por el continente se liberen a los esclavos que en él se encontraran. La liberación hominizaba y humanizaba la deshumanización y nadificación que producía la “civilización” moderna capitalista. **Es decir, dicho internacionalismo respondía a un principio antiesclavista, anticapitalista, antimoderno, antirracista, etc., extensivo.**

Lo *anti* no es meramente negativo, sino un primer momento de la *praxis* para pasar a ser plenamente positivo y constructivo (desde la afirmación de la vida colectiva), ya que, mediante la liberación concreta del esclavo, humanizaba el proceso de hominización siempre en marcha en una historia de liberación que el colonialismo deshumanizaba. Por cierto, allí hubo algunas contradicciones. La Venezuela de Bolívar abolió y extinguió la esclavitud en un proceso que va recién de 1810 a 1854. No solo hay que tomar de referencia el momento de independencia, sino y sobre todo el de abolición y extinción de la esclavitud. Elementos que no coinciden en el resto de las independencias, pero en la historia de la liberación de la Revolución Haitiana sí se conjugan antecediendo a los demás procesos. En el proyecto de la Gran Colombia, Haití queda afuera

(exterior). Bolívar quedó en intensa observancia del modelo británico (alcanza con repasar su correspondencia con J. Bentham)³⁵.

De esa manera Haití (el modelo histórico de resistencia y liberación haitiano) irá siendo gradualmente invisibilizada como tal, aunque sustancialmente existente por siempre. Su modelo es esencialmente crítico, constructivo, esperanzador, flexible, abierto, colaboracionista-internacionalista-institucionalista con las naciones en vías de liberación. Es decir, hay algunos problemas de eurocentrismo y latino-américo-centrismo en las demás independencias, que en algunos casos contribuyeron a completar la totalidad eurocéntrica en marcha, cosa que desde el inicio la Revolución Haitiana impide frente a la modernidad capitalista **imperial** esclavista empresarial agraria, etc. Así como Jesus Cristo imposibilita que el **Imperio** Romano (e imperios) eternice su naturalización y totalización, y Marx le impide lo mismo al Capital (y sus capitalismo) como divinidad e **imperio** en su era industrial, Haití hará otro tanto respecto a la modernidad esclavista. Estas tres grandes referencias, son ejes y columnas críticas esenciales, constructivas y liberadoras que pueden trabajarse conjunta y articuladamente. Haití logró conformar desde abajo una historia de la liberación para un Estado libre en un nuevo marco jurídico abolicionista de la esclavitud. Proceso de liberación realizado por los esclavos mismos.

He revisado, por ejemplo, las correspondencias de Bolívar con Rusia, con Italia, con Francia, con Inglaterra, etc. La mención a Haití es extremadamente escasa y no se condice respecto al modelo ético-político épico de liberación y revolución que representa ni al proceso que inició, estableció y favoreció. La indiferencia histórica y epistémico revolucionara campea en un desierto de silencios. La relación de Bolívar con Inglaterra es interesante analizarla, porque

³⁵ *Bolívar y Europa en las crónicas, el pensamiento político y la historiografía*. Volumen I, Siglo XIX. Ediciones de la Presidencia de la República. Comité Ejecutivo del Bicentenario de Simón Bolívar, Ministerio de Educación, Gobernación del Distrito Federal, La fundación Bicentenario de Simón Bolívar. Caracas-Venezuela, Impreso en España, 1986.

uno puede ver ahí los esfuerzos que él hace para alinearse como discípulo de Jeremías Bentham, el gran filósofo “imperial” parlamentario y referente de toda esa época, propulsor del gobierno británico como pluscuamperfecto.

Todo ello está registrado en un extenso intercambio epistolar, en la que se pueden apreciar los denodados esfuerzos de Bolívar por lograr tal objetivo. Estamos hablando al más alto nivel de la teoría y de la *praxis* en ese momento. Por otro lado, cuando Bentham felicita a Bolívar por las incursiones independentistas que realiza, no se ve que Bolívar haga alusión alguna a toda la fundamental colaboración que le brinda la Revolución Haitiana que está a la base de sus incursiones, además de haber iniciado el proceso independentista en nuestramérica. No se trata de descalificar, ni de mostrar una mera oposición a Bolívar, sino de explicitar algunas contradicciones fundamentales, que aún deben ser dialogadas y resueltas en vistas de este proceso de liberación abierto de América Latina. Teniendo en cuenta que dichos materiales son publicados por las más altas instituciones de la República de Venezuela, posibilitando incluso, dicha observancia crítica.

Todos estos elementos se dan en esta primera campaña de liberación, en donde todavía el marxismo no tiene presencia porque ni siquiera había surgido, pero América ya tienen para ese entonces una conciencia totalmente clara y profunda de cada uno de los aspectos económicos, políticos, militares, filosóficos, teológicos, raciales, estéticos, lingüísticos, terapéuticos, etc., en clave descolonizadora y liberadora a través de la vía larga revolucionaria haitiana. Todos estos factores, orientarán internamente al marxismo en su posterior ingreso a América por la variante (puerto/a) del Caribe haitiano.

Hay una tinta modernista-eurocéntrica invisible de epistemes hegemónicas que, al día de hoy, las ortodoxias no terminan de resolver. Las izquierdas tradicionales de manera contradictoria continúan excluyendo todos estos temas en los análisis fundamentales que rigen las acciones de transformación. Resulta extremadamente contradictorio, que un reaccionario como

Bartolomé Mitre, perteneciente a las presidencias históricas argentinas (Mitre, Sarmiento, Avellaneda) reconozca a Pétion por la ayuda brindada a Bolívar, y que el caraqueño no haya nombrado a Haití, por ejemplo, ante Bentham.

Mitre siendo un reaccionario frente al pueblo reconoce a uno de los últimos y más importantes líderes de una de las de las revoluciones populares más profundas de la historia humana. No se denosta a Bolívar, que por cierto realizó inmensos e invaluable aportes (como muchos otros independentistas), sino que se apunta a visibilizar temas profundos aún pendientes de resolver, siendo todo ello tomado con humildad, porque si nuestros mayores referentes tenían importantes límites, no podemos presuponer que por el sólo hecho de pertenecer a otra época no los tengamos. Es nuestro deber avanzar y retribuir dentro de nuestras posibilidades (desde lo que nos legaron).

Por otro lado, las izquierdas ortodoxas en general han invisibilizado, en gran medida, todo este proceso que recién en la última década comienza a difundirse de manera más general, más relacionada, en una historia de las independencias con mayor carácter de conjunto e integración que estamos contribuyendo a concientizar, pero que aún falta, a todo nivel (teórico y práctico), continuar profundizando para tomar cabal **conciencia** *noética* (estamos interiorizados por este acontecimiento) y sobre todo para adquirir explícita **ciencia** crítico-constructivo de tal modelo-paradigma haitiano de revolución y liberación (resistencia). No alcanza con solo mencionar el tema para sostener que se lo considera y no se lo excluye³⁶, si no se hace un trabajo en donde se muestre la presencia lógica (pasada-presente-futura) en nuestra íntima dimensión histórica liberacionista (al estilo de un intimismo

³⁶ Es lo que hizo el cientificismo, en el mejor de los casos, decir que respeta al otro, por ejemplo, en su religión y conocimiento-sabiduría, aunque no lo incluya como contenido constitutivo en pie de igualdad en sus formulaciones, etc. El “respeto” es formal, no real.

trans-ontológico, relacional, flexible, abierto, co-razonado, co-pensado, internacionalista, no solipcista, etc.).

Voy a pasar al último punto que quiero abordar preparatorio para el terreno y tesis que presento. Esta revolución nunca fue atea, tampoco fue una revolución científicista en el sentido de favorecer o primar una sola *episteme* (ciencia-conocimiento) y sus condiciones de posibilidad. Es decir, ha sido una revolución en lo económico, en lo político, en lo antropológico, en lo filosófico, en lo lingüístico, en lo terapéutico, en lo sexual, en lo científico-epistémico, en lo teológico, en lo ecológico, en lo estético, etc., abierta a las diferentes trascendentalidades (de los diferentes sujetos fundamentales -hasta del sujeto hegemónico incluido-, ni siquiera de uno en particular), que tampoco pueden ser reducidas o distorsionadas bajo la visión de una superestructura.

Ese concepto no sirve prácticamente para analizar estos temas. Ni siquiera para analizar la "Edad Media". Hay todo un debate entre historiadores de la "Edad Media", donde la religión y teología, resultan absurdo colocarlas en la superestructura. Han sido constitutivas de toda una realidad y están a la base conformando, "estructurando" y orientando dicho mundo cotidiano, sus imaginarios y mentalidades. Eso es un debate también entre medievalistas.

Al respecto realizo una breve reflexión sobre la revolución teológica que realiza la Revolución Haitiana. Dicho desarrollo en teología consistió en descubrir elementos liberadores de la teología cristiana impuesta sólo como dominación. Secularizan una divinidad dominadora colonial (de la cual sí son ateos de su horizonte dominador), y resacralizan-reencantan (con colores locales que muestran sus representaciones estéticas liberacionistas revolucionarias de vida) los elementos liberadores de la teología cristiana.

Proponen su propia divinidad como otra teología de liberación que orienta dichos procesos revolucionarios. Desde esta base articulan su propia teología con la teología cristiana, pero esta última resemantizada, redescubierta (reconocida). Ambos

elementos tendrán marco jurídico, legal y reconocimiento constitucional en la conformación del Nuevo Estado Independiente, producto de la revolución y de la liberación del Imperio. Así se realizó una revolución profunda en teología (teología de la revolución). Lo desarrollado posteriormente por Jacques Roumain responde a todo este percurso.

El proceso concreto y poliédrico de la Revolución Haitiana **determinará al marxismo** indo-afro-criollo haitiano-latinoamericano³⁷ que construirá J. Roumain. Infelizmente no sucede así con el marxismo latinoamericano ortodoxo-dogmático que al día de hoy no logra un trabajo de este tipo. Dicha revolución, como he comenzado a señalar, no ha sido meramente (totalizadamente) atea³⁸, ha estado abierta a las diferentes trascendentalidades, y no como estructura-superestructura de creencias y sentimientos que deben ser, en el peor de los casos, negados y destruidos para alcanzar el “alto desarrollo” de la “conciencia científica” y revolucionaria exigida, y en el mejor de los casos, que deban ser meramente respetados e incluidos, pero como algo aleatorio y no como constitutivo de toda la nueva realidad y orientadora de los procesos revolucionarios.

Es necesario reconocer que desde esta órbita y matriz popular primigenia (indígena, afroamericana-criolla) se reconstituyeron mundos reales de vida y pertenencia, de identidad, se reconstituyeron idiomas y se creó un idioma (oral y escrito) nuevo,

³⁷ Digo haitiano-latinoamericano porque Haití no queda encerrada en sí misma ni se auto-totaliza. No solo se intersubjetiviza e internacionaliza en las redes de independencia y liberación del continente, sino que inicia e interioriza entre-subjetivamente (entretelado de principios, cuerpos, carnalidad viviente, sacrificio y sangre que se derrama por la liberación colectiva) todo este **proceso de intersubjetivización internacionalista antiesclavista, revolucionario, etc.**, desde la resistencia y lucha por la vida en procesos concretos y efectivos.

³⁸ Ha respetado las diversas filosofías y teologías. En cambio, ha sido atea del Dios dominador-“blanco” (**teología estética colonizadora**) colonialismo/modernidad (geopolítica), del capital (económica) y de sus élites blancas-mulatas auto-divinizadas con los valores y principios de la Revolución Francesa (**sociopolítica estética colonizadora**), etc., con total conciencia y claridad.

se reestablecieron posibilidades desde ese mundo hacia una política y economía de liberación, también abierta a esas trascendentalidades que reconocerán constitucional-jurídicamente (de forma inmanente) a dicha teología y filosofía haitiana de la liberación. Allí se da un fenómeno muy interesante, no sólo de cosmovisión (visión de mundo) en este caso afroamericana, sino de una cosmovivencia, ya que no sólo se trata de una manera de ver el mundo, sino una forma distinta de vivir, de saber, de sentir y percibir-ver el mundo como bello-saludable.

El sistema-modelo haitiano no concluye con la estética, sino que comienza con la salud (completamente destruida por todos los padecimientos de la esclavitud) reconstruyéndola desde el mínimo posible para poder emprender la lucha y refundar comunidad nueva, que pasará por todas las dimensiones poliédricas (filosófica, teológica, mística, antropológica, psicológica, erótica, política, económica, lingüística, jurídica, estética, etc.), y terminar con la salud al máximo posible con la constitución de un estado (espacio) libre, con un marco jurídico (cumple con el proceso de liberación). La salud en este sentido es transformativa, trascendental, es decir, es un convertible del ser, del estar-siendo del estar-aconte-siendo en comunidad.

Además, se da otro elemento en este marco concreto con lo que denomino cosmo-con-vivencia. Es decir, se genera una **filosofía orbital popular** (no populista) en consonancia con el cosmos, que tendrán **siempre de base, articulación** y circulación creativa a los tres sujetos fundamentales (indígena-afroamericano-criollo) resemantizados y actualizados en el paradigma de la liberación revolucionaria uniendo el Siglo XVIII y XIX (comenzando desde el origen de la conquista y la deculturación de esclavos).

Es un debate muy interesante, que se da, en la discusión entre las epistemes “occidentales” y las epistemes “americanas”, podemos decir, y que hoy en día le llamamos interculturalidad (cosmovisión-cosmovivencia-cosmoconvivencia). Las epistemes indígenas convivieron con las epistemes afroamericanas y ambas con la episteme criollo-cristiana. La Revolución Haitiana también

realiza (con conciencia plena) ese trabajo de develar, por ejemplo y como sostuve, elementos liberadores de una cristiandad que solamente se había impuesto como opresora, como dominadora falseando la esencia liberadora del cristianismo e invirtiéndolo.

Ya no como el fundamental y complejo planteo, pero aún con un mote evangelizador de Bartolomé de las Casas, sino como un proceso revolucionario explícito de transformación cultural y conformación de nueva cultura de liberación desde el otro oprimido (indo-afroamericano-criollo), que logró su liberación e independencia (luego sobrevendrá la derrota y un largo proceso de resistencia hasta el día de hoy, pero ese es otro asunto que excede los marcos del escrito).

Nos lega, hasta la actualidad, la constitución del sujeto de matriz tripartita indo-afro-criollo-americano. A este trabajo que realiza la Revolución Haitiana, le llamo entre-culturalidad con un sentido teórico y sobre todo práctico (entre-tejido concreto entre los tres sujetos, sus epistemes y sus mestizajes), ya que se estructuró en un proceso efectivo y conjunto de liberación, que llevó a la conformación del Estado Independiente y un nuevo marco jurídico (sin precedentes). Se trata de una experiencia intercultural-entrecultural, con mucha anterioridad a nuestro empleo más reciente del término interculturalidad y entreculturalidad, que recién utilizaremos, en el primer caso, hacia fines del Siglo XX como un proyecto de transformación práctica de la filosofía, y en el segundo caso, hacia la primera década del Siglo XXI con un sentido más práctico-*poiético*, pero que la Revolución Haitiana ya había logrado llevar a cabo para ese contexto y época.

Para la cuestión haitiana no sólo se trató de poner, en este caso, a la economía en función de los hombres (“pueblo”), y mucho menos como lo hizo la Revolución Francesa en función de determinados hombres-varones-“blancos” (burgueses-capitalistas-propietarios y propietarios de esclavos, etc.), porque esto, justamente, para las cosmovisiones-cosmovivencias-cosmoconvivencias indígenas-afroamericanas, sería también un punto de vista antropocéntrico-egocéntrico-antropocénico (aunque

sea colectivo), en sus dos extremos sea social y redistributivo, o acumulativo individualista, siendo diferentes caras del modelo destructivo y extractivo por excelencia³⁹.

Estos modos de producción (esencialmente capitalista, y en gran medida las del socialismo real que distribuyó bienes a diferencia del capitalismo) fueron también extractivos y cientificistas ya que la extractividad que ejercitaron, esencialmente tenía un soporte científico-tecnológico que en más de un caso negó de raíz a las cosmovisiones que cuidaban (el cuidado como esencia de la vida y de la vida humana), se responsabilizaban y sacralizaban la naturaleza que ellos destruían, y que hoy, “hacen” un llamado a cuidar y sustentabilizar. En la actualidad, hasta los capitalistas hacen cumbres climáticas, con doble moral, pero las hacen⁴⁰. No se dice que la Revolución Rusa (y otras) no hayan realizado aportes a la humanidad, claro que sí y sustanciales, pero, es lo que en el mejor de los casos se conoce más comúnmente cuando se estudia “historia de la modernidad” (en algunas ocasiones sin mucho sentido autocrítico).

Esto ha sido una preocupación que estuvo en el fondo de la Revolución Haitiana. El *Lakou* como modo de producción estaba vinculado a la sacralidad de la naturaleza, a la materialidad y espiritualidad (no dualismo sustancial) de la vida y los dioses, a la dignidad inviolable de la comunidad (gente), de la persona (gente) y de los “muertos” (gente), no siendo un modo expoliativo-extractivo-destructivo. A raíz de esta perspectiva, no quedarán fuera los sujetos revolucionarios fundamentales por ser ateos, por no tener determinada concepción científica, que no se niega, pero que no se la utiliza para negar tampoco por no llegar a una

³⁹ Modelo que por su sistematicidad productiva y competitiva no deja ni da tiempo siquiera a que la naturaleza se renueve, además de extraer elementos que no tienen restitución y pasan a extinguirse, destruye no solo la vida, sino las condiciones de posibilidad para que la vida (como diversidad y multiplicación de nueva diversidad) se genere y regenere.

⁴⁰ Joseph “Joe” Biden actual presidente de los EE.UU., es anfitrión de la Cumbre Climática en Washington 17 de septiembre de 2021.

determinada estación del proceso, o por no cumplir con un cierto escalón de la evolución. Infelizmente, las izquierdas ortodoxas, así como las vertientes que vinieron del PC de la URSS (CCCP), etc., impusieron estos vectores cientificistas, por ejemplo, en la década del veinte, del cincuenta, como en la del setenta, etc. Pero, todo esto fue algo solucionado, de antemano, por la Revolución Haitiana.

En cuanto a lo racial, hay un principio revolucionario antropológico, filosófico, cultural muy interesante, que no será como dicen algunos especialistas, que cuando triunfa la revolución de ahora en más todo ser humano será negro. Esto, al contrario, fue profundizado, mejorado y anunciado por la revolución, bajo la afirmación filosófica antropológica, y con un marco jurídico⁴¹, de que a partir de ahora (de la revolución) todo ser humano es **gente**, no importa el color de piel y la condición social, es **gente**. Se trata de una revolución profundamente epidérmica, antropológica filosófica, antirracista, antimoderna, anticapitalista, anticolonialista, antiesclavista, antiextractivista (de lo humano, de la naturaleza y de los dioses), incorporando dicha pluriversalidad humana con sus diversas epistemes para todos los tiempos.

Comprender todo este desarrollo mínimamente en este proceso profundo y concreto, posibilita una aproximación para entender el marxismo que va a comenzar a gestarse en Haití con Jacques Roumain. Será un marxismo dinámico, ágil, creativo, uno de los mejores marxismos en mi modo de analizar, etc., que no podrá de ninguna manera obviar o dejar de tener en cuenta el peso específico o la **gravidéz** de semejante realidad histórica (espiritual, intercultural-entrecultural, económica, política, estética, terapéutica, lingüística, teológica, filosófica, etc.) de América y a cada uno de sus sujetos (matriz tripartita y sus mestizajes).

⁴¹ Por ejemplo, he trabajado la constitución de 1801 de la época de Toussaint de L'Ouverture en donde consta lo afirmado. Otro tanto sucede con la constitución promulgada por J. J. Dessaline en 1805. Luego tenemos las de 1806, 1811, 1816, 1846, etc...

No en vano, cuando triunfa la revolución, como resultado de toda esta cosmoconvivencia, el nombre que se le coloca a la Isla Caribeña (*Haití* -en *Kréol Ayiti*:- tierra alta, montañosa, montaña cónica) es un nombre indígena-taíno, y no sólo por respeto a los ancestros, visión que forma parte de las tradiciones indígenas y afros, sino justamente por el reconocimiento de la sangre de liberación que los indígenas vertieron, en el proceso revolucionario en una larga convivencia entre-ambos. Y esto afirma, por ejemplo, uno de los mayores intelectuales haitianos vivos actualmente que es Laënnec Hurbon, y que tengo la dicha de conocer y haberlo invitado a la UNILA (Universidad Federal de Integración Latinoamericana-Brasil) a nuestro Congreso de Haití en el 2018⁴².

En mi trabajo sobre Haití, que referencé aquí en varias ocasiones, prevengo también al lector de no caer en una idealización del fenómeno haitiano o en un haitianocentrismo, etc. Tiene, como todo proceso humano, sus contradicciones, pero lo más importante por ahora, es conocer el modelo y paradigma de liberación, la profunda estructura y experiencia épica (de debilidades y fortalezas) que nos está legando para la actualidad, para el futuro y para poderla integrar a otros procesos.

3. Marxismo orbital-popular haitiano en Jacques Roumain:

El último punto que quiero reflexionar es justamente el del eje y columna que representa el marxismo haitiano, conjuntamente con los otros dos ejes y columnas que considero sustancialmente iniciales para pensar este marxismo indo-afro-criollo americano. Previamente me ocupé de mostrar de manera sintética la mayor cantidad de elementos posibles de la Revolución Haitiana (como modelo y paradigma ético épico de liberación⁴³), que va a darle el

⁴² Según me dijo L. Hurbon este tipo de congreso sólo se realizó en Haití y en Francia.

⁴³ La filosofía y teología ética de la Revolución Haitiana no solo es revolucionaria y de liberación, sino que es también épica (debilidades y fortalezas asumidas en la historia de la liberación), y dentro de la épica es sin precedente, por ejemplo, al constituirse en el primer Estado Independiente desde la liberación y revolución de los esclavos, que se liberan a sí mismos en el corazón de la modernidad-capitalista.

contiendo poliédrico (espiritual-material-formal-fáctico) al naciente marxismo haitiano.

Este marxismo que se incorpora en América, vía el caribe-haitiano-revolucionario, sobre una experiencia única y no vivida por otra sociedad ni intelectual, en lo que ya se puede llamar el comienzo de un segundo proceso de liberación (“emancipación”), es un marxismo orbital, popular, pluricultural, entre-cultural, indo-afro-criollo americano. Este marxismo hablará y escribirá en *creol* (una novedad ética-épica-revolucionaria en la historia), repensará su teología, filosofía, economía, tradición oral e historia, etc.

Para ese entonces América-*Abya Yala* había transitado una experiencia **profunda**, desde una posición absolutamente **estratégica** en toda la historia de la **economía-mundo** hasta ese momento. Recién **aquí**, en este **estar ahí**, en aquel **venir de allí**, y sobre esta base es que quiero hablar de un pensador fundamental, que incluso es olvidado dentro del marxismo negro, a su vez olvidado, y que es Jacques Roumain. Sobre él ya adelanté algunas cosas en este escrito y que repasaremos agregando otras.

Él es un intelectual, militante, etnólogo (iniciador de la etnología haitiana), antropólogo, literato, periodista, poeta, filósofo, político, etc., haitiano que nace el 4 de junio de 1907 y muere el 18 de agosto de 1944, ambos acontecimientos en *Port-au-Prince* (Puerto Príncipe-República de Haití)⁴⁴. Perteneció a la generación de la ocupación norteamericana, en la que los EE.UU., “amparados” en la Doctrina Monroe ejercen y justifican un control político y económico en el Caribe (expandiéndose luego a toda América)⁴⁵. Bajo tal contexto/pre-texto invaden Haití y las calles de

⁴⁴ Mueren más o menos a la misma edad el Che a los 39 años (1928-1967), Mariátegui a los 36 años (1894-1930), Fanon a los 36 años (1925-1961) y Roumain a los 37 años de edad (1907-1944).

⁴⁵ Dicha doctrina es un freno al colonialismo europeo y para sobrepasarlo en su capacidad expansionista. Veamos resumidamente algunos antecedentes. Se inspira en la política independentista-“separatista” de G. Washington quien advierte en su discurso de despedida del 17 de setiembre de 1796, que Europa

tenía un conjunto de intereses sin relación con los nuestros, o con muy poca relación. Dicha doctrina también se desarrolla en torno al pensamiento de T. Jefferson quien considera que América tiene un hemisferio para sí misma, forma de referirse al continente americano y a una parte del mundo. Estados Unidos se había constituido en una República hacía muy poco, apenas unas cuatro décadas y estaba muy alerta respecto a las intenciones de las potencias europeas que emergían victoriosas del Congreso de Viena (1814-1815) y queriendo revivir sus imperios coloniales en América. En la medida que decrecían las guerras napoleónicas (1803-1815), Prusia, Austria y Rusia creaban la Santa Alianza para defender, entre otras cosas, a las monarquías, favoreciendo el dominio de los Borbones sobre España, así como sobre las colonias que estaban atravesando sus procesos de independencia. La Doctrina Monroe frenaba esta re-expansión, así como a Gran Bretaña con quien EE.UU había estado en una reciente guerra en 1812. Pero aún, EE.UU poseía una capacidad militar exterior mucho más reducida que Gran Bretaña. A la misma vez, la Doctrina Monroe también colabora con Gran Bretaña en su plan de detener la recolonización de los países europeos, permitiendo también a los EE.UU, que continúe ampliando sus fronteras y ocupación hacia el oeste. Recordemos la metafísica caótica que ya he mencionado. Dicha expansión tuvo como presupuesto el Destino Manifiesto (*Manifest Destiny*, llamados y elegidos a expandirse desde el Atlántico al Pacífico ejercitando una teología de la dominación para seguir cimentado una historia de la dominación sin precedentes) troquelando el inicio de la política expansionista de EE.UU en el continente. En la mayor cantidad de las independencias latinoamericanas, este entramado no se captó muy bien, y dicha doctrina fue recibida con buenos ojos, salvo, por ejemplo, por la Revolución Haitiana y el marxismo inicial de Jacques Roumain. Dicha doctrina, explícitamente y con todos estos antecedentes, fue elaborada por J. Q. Adams en EE.UU en 1823 y atribuida al presidente James Monroe. La misma determina, que cualquier intervención europea en América sería tomada como un acto de agresión. Monroe presenta dicha doctrina en su sexto discurso al Congreso, fijando con este acto un momento decisivo en la política exterior de los EE.UU, oponiéndose al colonialismo eurocéntrico y a las amenazas, que suponía la restauración monárquica a manos de la Santa Alianza. Podemos ir apreciando, como va naciendo el **Americanocentrismo** (en la historia de la dominación) en su fase imperialista, y del que aún queda bastante por dilucidar en este tiempo post-imperialista de lenta y extremadamente riesgosa disolución del imperio (que se rehace). Con este tema, no se está ni siquiera a la retaguardia, sino en bambalinas. “América para los americanos”, tomaba este matiz imperialista, colonialista-neocolonialista en este contexto americanocentrista (la tercera Europa como dice F. Fanon y J. P. Sartre) superador del mero eurocentrismo. Es decir, América era el continente y americanos solo

Port-au-Prince la noche del 27 de julio de 1915 cuando las tropas norteamericanas armadas con fusiles y dirigidos por el capitalismo y el racismo (e internamente apoyados por el entreguismo de las élites mulatas locales) ocuparán la gloriosa tierra **fundadora** de libertad durante 34 años⁴⁶.

J. Roumain es fundador y principal militante del Movimiento Indigenista Haitiano con lo que comenzarán enfrentando dicha

eran los estadounidenses. En 1880 llega una nueva determinación, en el sentido que, el Caribe y Centroamérica serán consideradas parte de la esfera exclusiva de influencia del poder de los EE.UU. El presidente Rutherford Hayes enunció otra sección y determinación de la Doctrina Monroe, en el que, para evitar la injerencia de los imperialismos extra-continetales en America, los EE.UU debe ejercer control exclusivo sobre cualquier Canal Interoceánico que se construya. Se crean así las bases y condiciones de posibilidad de apropiación del Canal de Panamá, cuya construcción fue dejada de lado por Francia (Ferdinand de Lesseps 1888) impidiendo la competencia europea en el Caribe, Centroamérica y aprovechando su proximidad geográfica. El presidente T. Roosevelt en 1904, emite otra sección y determinación de dicha doctrina estableciendo que, si un país europeo amenazaba, o colocaba bajo riesgo los derechos o propiedades de empresas de EE.UU, el Gobierno estadounidense estaba obligado a intervenir y reordenar a esa Nación re-estableciendo los derechos y propiedades de su país, empresas y a sus ciudadanos norteamericanos. Aquí se da rienda suelta de manera explícita a la expansión exclusiva norteamericana en toda América Latina, el Caribe y Centroamérica como trampolín para operar sobre el mundo. Esta determinación provocó gran indignación y violencia en los dirigentes europeos y en el *káiser* Guillermo II. Se conforma de esta manera la política del *Big Stick* (Gran Garrote), expresión pronunciada por T. Roosevelt en 1901. En el 2018 desde la Asamblea General de la ONU (organismo neocolonial tendiente a garantizar la *pax* imperialista americana) en Nueva York, D. Trump desempolva la Doctrina Monroe, sosteniendo que ellos están obligados a mantener su independencia respecto de la injerencia de potencias expansionistas extranjeras, reconociendo dicha política de su país desde el presidente Monroe. En este caso dirige su ataque especialmente a la Ruta de la Seda de China y los países latinoamericanos que se han unido a ella como a Rusia, así como con algunos países árabes, poniendo en cuestión, desde su sola óptica, el beneficio muto y reflotando la vieja concepción de América para los americanos.

⁴⁶ Época en la que emerge el colonialismo japonés y su voluntad imperialista ocupa la península coreana, del 22 de agosto de 1910 al 15 de agosto de 1945 “contribuyendo” a la dominación capitalista en Asia y desplegando sus propias ansias-ambición-avaricia de poder.

ocupación. Hacia 1927 junto a otros jóvenes funda la *Revue Indigène* (Revista Indígena) como el principal órgano de dicho movimiento. Aquí, es interesante e importante detenernos un momento, en la denominación indo-afro-criollo haitiano, ya que es el eje y columna principal del proceso revolucionario haitiano (latinoamericano), en su primer y segunda etapa de liberación. Lo indígena, lo afro-americano⁴⁷ y lo criollo⁴⁸ comienzan a articularse en el proceso caribeño-haitiano-revolucionario desde comienzos del Siglo XVI.

J. Roumain empieza el movimiento indigenista con esta conciencia. Hay que considerar que el afro, que el esclavo, es también un indígena y a la vez un criollo (lejos del África desde el Siglo XVI al XX en ese momento). Este último término significa mestizo nativo, y Roumain lo expresa de esa manera, entonces es interesante ver como este mismo sujeto (si hay que particularizarlo, refunda inicialmente al profundo criollo liberacionista), es los tres sujetos a la vez, (no implica sustitución, idealización, ni totalización de ningún tipo), además de los tres sujetos históricos concretamente particularizados y presentes en Haití como en América. Lo que esta órbita y matriz haitiana también nos permite, es tener una visión de articulación y complementariedad al interior de cada sujeto, como al exterior entre-sujetos, de forma práctica y teórica. Todos los elementos están en el interior y exterior de cada

⁴⁷ Es un proceso complejo, donde lo americano enraíza a lo afro y lo afro se enraíza en lo americano produciendo un fenómeno único y propio: lo **afroamericano**, que elabora acontecimientos únicos como la Revolución Haitiana, la Santería en Cuba, el *Umbanda* y el *Candomble* en Brasil, etc. No sería ya, la sola visión de lo afro referido sólo a África, (con el riesgo de caer en un áfrica-centrismo, como única madre patria, que dé la espalda a una afro-américa como madre originadora y nutricia de procesos propios y únicos).

⁴⁸ El criollo profundo (a lo Carlos Astrada: sus límites como los de todos/as es necesario analizarlos con detenimiento), que asume una situacionalidad histórica propia y responde a un proceso de liberación conjunta-colectiva, y no meramente individual o totalizadora. No se trata del mero criollismo o criollocentrismo de élite y conquistador, que vivía mirando a España, Francia, Italia, Portugal, Inglaterra, Alemania, etc., y se olvidaba de la tierra en la que pisaba achacándoles su retraso por no ser como (conquistadoras) aquellas.

sujeto, en permanente y plena ebullición, siendo necesario conectarse con ellos.

Este movimiento indigenista haitiano, es muy importante, porque es el precedente directo (en filosofía, teología, historia, política, estética, etc.) del movimiento de la negritud, al cual Jacques Roumain también le da inicio junto con Jean Price-Mars. J. P. Mars (1876-1969) destacado intelectual, profesor, etnógrafo, médico, político, escritor, diplomático haitiano, etc., con la publicación de *Ainsi parla l'oncle* (*Así habló-dijo el tío*) de 1928 va a fortalecer lo iniciado por Jacques Roumain, siendo su escrito uno de los textos fundantes del movimiento de la negritud, y no solo eso, sino que será considerado como el primer manifiesto de la condición negra, siendo anterior a la reunión de los estudiantes africanos en París, y a la vez, también previo a Aimé Césaire, Frantz Fanon, Léopoldo Sédar Senghor, Léon Gontran Damas, etc.

El movimiento de la negritud fue una de las causas del proceso de descolonización del África, y que tiene también como lugar de enunciación a Haití, a “Latinoamérica” y su rica historia revolucionaria. Se trata de un movimiento profundo, que va tocando diferentes fibras (filosóficas, teológicas, económicas, políticas, raciales, simbólicas, estéticas, ecológicas, etc.) y a la vez está inserto en la estructura del sistema-mundo.

Es otra clara huella (no solo conceptual sino teórico-práctica) americana-haitiana en la historia universal. J. Roumain se adelanta y piensa este movimiento (de revitalización de los orígenes) de una manera integrada y articulada, no de una mera forma ontologista y etnocéntrica (totalizando raíces y valores afros) como en la que recayó luego la negritud y que llevó a que líderes como A. Cessaire o F. Fanon se distanciaran de tales totalizaciones, no de tales luchas. Aunque, no totalizar también es parte esencial de las nuevas luchas.

El Libro más importante de F. Fanon *Los condenados de la tierra* publicado en 1961 y al cual J. P. Sartre le escribe un prólogo en el

que dice y reconoce muchos elementos esenciales en Fanon⁴⁹, es su título antecedido, en el movimiento indigenista y de la negritud haitiano, por dos poemas fundamentales de J. Roumain en donde se encuentra explícitamente la expresión de “Los condenados de la tierra” y todo su contenido de manera literaria, y que en forma de prosa y en un estilo magistral Fanon desarrollará agregando temas nuevos también, como todo el análisis específico y terapéutico de la psicopatología de la violencia que ocasiona el colonialismo-neocolonialismo francés y sus aliados en Argelia.

Los poemas de J. Roumain son *Nuevo sermón negro*: “De pie los condenados de la tierra/ De pie los presidiarios del Hambre”⁵⁰; y *Sucios negros*: “Y aquí estamos de pie/ todos los condenados de la tierra”⁵¹. El sujeto de la historia para J. Roumain son los condenados de la tierra, los presidiarios del hambre que serán premonitoriamente los gobernadores del rocío, y para mí parafraseándolo, serán los gobernadores de la historia (de la liberación). Estos son a mi modo de ver el pueblo tripartito y sus mestizajes. Aquí, la conexión entre marxismos indo-afro-criollo americanos es fundamental. El libro de Fanon será base para movimientos populares de liberación, para los feminismos, para la descolonialidad del saber, del ser, del poder, del sentir, del ver, etc.

En 1928 Jacques Roumain asume el cargo de gerente responsable de *Le Petit impartial* (El Pequeño Imparcial) y debido a la intensa actividad contra la ocupación norteamericana en diciembre de ese año, es arrestado junto a otros compañeros y condenados a cuatro meses de prisión, por “delito de prensa”. Cuando sale en libertad colabora con el diario *La Presse* (La Prensa) y es nombrado presidente de la Liga de la Juventud Patriótica

⁴⁹ Dice J. P. Sartre que F. Fanon lleva la dialéctica a su máxima expresión, manifiesta también, como ya adelanté, el abandonar a Europa, que no deja de hablar del hombre cuando lo asesina en todas las calles y partes del mundo, y aclara a raíz de ello que el tono es nuevo, ¿quién se atreve a usarlo?, etc.

⁵⁰ Roumain, J.: *Gobernadores del Rocío y otros textos*. “Nuevo Sermón Negro”. Biblioteca Ayacucho, Caracas, Venezuela, 2004, p. 110.

⁵¹ “Sucios negros”, en *op. cit.*, p. 116.

Haitiana. En ese año se casa con Nicole Hibbert, quien era hija del reconocido novelista haitiano Fernand Hibbert. En 1930, es designado jefe de Servicio del Interior renunciando a los tres meses de asumido el cargo. Este año publica *La Proie et l'ombre* (La Presa y la Sombra), y en 1931 publica *Les fantoches* (Las marionetas) y el destacado libro *La Montagne ensorcelée* (La Montaña embrujada).

Jacques Roumain fue fundador del Partido Comunista Haitiano en 1934, designado Secretario General del mismo, pensando y actuando un comunismo profundo⁵². El primer escrito propiamente marxista, que fundamenta y acompaña este proceso de fundación del PCH, es *Analyse Schématique* (Análisis Esquemático 1932-1934) con el que se focalizará en las causas económicas-políticas de la actual crisis.

Por toda esta labor, investigación, compromiso, militancia y acción política J. Roumain fue perseguido y arrestado por una corte militar que lo condenó a tres años de prisión, acusándolo de realizar actividades subversivas contra el gobierno. Luego de dos años de presidio sale en libertad, pero su salud estaba muy deteriorada favoreciendo a un progresivo declive de su vida a temprana edad. En la cárcel comienza a escribir la novela *Le Champ du potier* (*El campo del alfarero*), texto que trata sobre la lucha política en el fin de la ocupación norteamericana de ese momento en Haití. Dicho texto quedará inconcluso.

Infelizmente, por esta pluri-lógica ana-política que desarrolla, no será reconocido por la Internacional Comunista, ni él, ni el PC haitiano, ni esa posibilidad dialéctica viva. De similar manera sucedió con J. C. Mariátegui (Perú) y C. Astrada (Argentina). Por un decreto del 19 de noviembre de 1936 el PCH es declarado ilegal. En agosto debe partir al exilio con su mujer y su hijo yendo de

⁵² A este término lo propongo para sintetizar la visión de un **marxismo orbital popular** (no populista) asentado y articulado en las tres raíces profunda (sin que se totalice alguna de ellas) de nuestra historia, y su órbita de sujetos culturales y revolucionarios (matriz epistémica tripartita y sus mestizajes) en consonancia con la naturaleza y el cosmos.

Bruselas a París. En este año realiza numerosas publicaciones en las revistas francesas *Commune, Regards* y *Les Volontaires*.

En 1937 estudia antropología en el Instituto de Paleontología Humana, siendo asistente del renombrado Profesor Paul Rivet, en el Museo del Hombre fundado por Rivet en París en 1937. J. Roumain formará parte, en aquel entonces, de la Sociedad Americanista de París. El 2 de octubre de ese año, son masacrados 20.000 trabajadores haitianos por el ejército dominicano y, a raíz de ello, el 18 de noviembre publica "*La tragédie haïtienne*" en la revista francesa *Regards*.

En 1939 Nicolas Guillen⁵³ lo invita a Cuba y en su estadía trabaja como periodista. Luego viaja a Estados Unidos en donde es recibido por los destacados intelectuales y militantes Alain Locke, Langston Hughes, Richard Wright, etc. Publica ese año "*Griefs de homme noir*" (Dolor del hombre negro) siendo un ensayo de interpretación marxista sobre la condición del negro norteamericano, publicado en la colección de París *L' Homme de couleur* (El hombre de color).

En 1941 a J. Roumain, junto al destacado antropólogo Alfred Métraux, plantea la idea de iniciar el Instituto de Etnología en Haití, lo que lo llevará concretamente a fundar el *Bureau d'Ethnologie* (Oficina de Etnología) de la cual es nombrado director. Realiza cuantiosos trabajos de campo de los que surgirán numerosas y posteriores publicaciones contra la campaña anti-supersticiosa ("muletilla"-estrategia filosófica-teológica-política-jurídica-bélica, etc., muy común de los diferentes imperios, para atacar al pueblo

⁵³ Nace en Camagüey en 1902 y muere en la Habana en 1989 República de Cuba. Poeta, periodista, intelectual revolucionario, etc. Se relaciona con Federico García Lorca, Fernando Ortiz, recibe una carta elogiosa de Miguel de Unamuno, conoce a Langston Hughes, Juan Marinello, Diego Rivera, Antonio Machado, Miguel Hernández, Pablo Neruda, Iliá Erenburg, Rafael Alberti, Cesar Vallejo, León Felipe, Juan Chabás, Octavio Paz, Ernest Hemingway, etc. En 1961 se funda la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC) del cual será su presidente hasta su muerte. Este es un organismo de suma importancia en Cuba. Milita en el Partido Comunista de Cuba hasta su muerte.

haitiano), decretada por el clero y las élites dominadoras (teología de la dominación, de la riqueza y del desarrollo), y el gobierno del ese entonces presidente haitiano Elie Lescot (1941-1946).

En 1942 publica *A propos de la campagne antisupersticieuse* (Sobre la campaña anti supersticiosa), y *Contribution à l' étude de l'ethnobotanique précolombienne des Grandes Antilles* (Contribución al estudio de la etnobotánica precolombina en las Antillas Mayores). El presidente Lescot lo nombra encargado de negocios en México, siendo otro velado destierro-exilio de Roumain, con función muy similar a la beca que se le da a J. C. Mariátegui para estudiar en Europa y ser alejado de la vida política en Perú. En 1943 publica *Le sacrifice du tambour assotor* (El sacrificio del gran tambor motor)⁵⁴. En 1944 retorna a Haití y al poco tiempo muere.

Roumain será reconocido como uno de los principales generadores de la Revolución del 46 (un año después de la Segunda Guerra Mundial en la que Europa se destruía así misma presa de la lógica unívoca de la centralidad del poder, y anterior a la Revolución Cubana de 1959) y de la que formaron parte otros militantes del Partido Comunista Haitiano, como por ejemplo Rene Depestre, J. S. Alexis, Anthony Lespès. Dicha Revolución del 46, será atacada por el imperialismo norteamericano al imponer las nefastas y criminales dictaduras de los Duvalier (François Duvalier: *Papa Doc* de 1957 a 1971, y Jean Claude Duvalier: *Baby Doc* de 1971 a 1986). Ya en 1950 se había conformado una junta militar que preanunciaba dichas dictaduras.

Sus dos obras principales son *Gobernadores del rocío* (a la cual Nicolás Guillén le escribe el prólogo), y *La montaña embrujada*. Este último libro que lleva el subtítulo de *Relato campesino* y que está dedicada a su esposa, es la primera novela campesina del país. *Gobernadores del rocío* es el nombre que poseían los responsables del riego, que eran los campesinos afro-indígenas-criollos que tenían a cargo dicho riego. Es una novela que nace así, es un análisis de espíritu crítico-marxista que se origina en, desde, con, por y para la *praxis*

⁵⁴ Reléase nota 5 de este trabajo.

misma (natural para el haitiano revolucionario) y que se dirige luego de manera enriquecida nuevamente a la *praxis*, para transformarla (transformación épica ya ejecutada por la Revolución Haitiana).

En *Gobernadores del rocío*, la gota del rocío es el cosmos entero como vida cotidiana, y desde una concepción de la vida que representa en su posibilidad concreta la vida ecológica, económica, política, estética, espiritual (fragilidad, cuidado y potencia), etc. Dice Manuel (más adelante aclararé quien es): “Es la vida la que manda y cuando la vida manda, hay que responder: presente”⁵⁵. Jacques Roumain, actualizando la concepción de la vida de su comunidad (indo-afro-criolla), es uno de los iniciadores de esta **primera ola** liberacionista⁵⁶ de la tradición marxista en el caribe-haitiano-revolucionario al comienzo del segundo momento del proceso de liberación (“emancipación”) latinoamericano enraizado en toda la historia de liberación y revolución previa, brevemente expuesta en este trabajo.

Con sus obras teóricas y prácticas Roumain hace tres cosas básicas, aunque son muchas más. **En primer lugar**, recupera toda esta historia de América, de Haití y de la modernidad en la que me detuve sintéticamente, al comienzo y desarrollo de este escrito. Con su obra de estilo literaria-filosófico la trae de nuevo y renovadamente al segundo momento del proceso liberación (“emancipación-independencia”), que está en sus comienzos, marcada justamente por la primera intervención norteamericana en lo que forma parte del Plan Estratégico del Caribe y su ascenso vertiginoso hacia ser la primera y mayor potencia mundial y de la historia. John Milton Hay, asesor de T. Roosevelt, de quién ya adelanté también algunos elementos fundamentales, tenía muy claro, filosófico-pragmáticamente, que se debía construir el

⁵⁵ Roumain, J.: *Gobernadores del rocío*, en op. cit. p. 230.

⁵⁶ Como he indicado previamente, así como en la Haití “de” Roumain, otro de los inicios de esta primera ola liberacionista respecto del creciente dominio norteamericano está signado, por ejemplo, por la Revolución Mexicana de 1910 y por el Grito de Córdoba de 1918.

Atlántico y el Pacífico como presente y futuro del capitalismo imperial estadounidense.

El marxismo orbital popular indo-afro-criollo americano de J. Roumain, es el que comenzará a enfrentar de manera directa y en el terreno a este fenómeno imperialista en Haití, el Caribe y en América de manera estratégica. Se trata de un marxismo que confrontará **allí**, con sus necesidades y urgencias, las primeras experiencias concretas, que comienza a realizar en franco ascenso el naciente imperialismo, que ya había acumulado una experiencia previa de más de un Siglo desde su proceso de independencia (siendo igualmente una revolución de propietarios y de propietarios de esclavos).

No se trató de una independencia anti-esclavista, sino propietarista, productivista y extractivista burguesa. Será justamente la Revolución Haitiana, la primera revolución anti esclavista (de la modernidad/colonialidad), plenamente consciente de tal hecho, y Jacques Roumain va a pensar profundamente, toda esta historia sobre la que se inicia la tradición marxista-caribeña-haitiana-latinoamericana en la segunda etapa de liberación ante la lucha frontal, concreta y teórica frente al naciente imperio americano.

En segundo lugar, el otro aspecto que realiza J. Roumain es incorporar con total claridad y explicitación, el concebir al marxismo como un instrumento fundamental (no la única referencia teórica) de análisis, para profundizar y actualizar en ese presente las causas de la dominación imperialista-capitalista-estadounidense, y así contribuir a su transformación. No va a oponer a la tradición de visión mágica-mítica-religiosa (filosófica-teológica-alterativas) que estuvo a la base de la Revolución Haitiana, sino que las va a complementar como potenciales asociados.

No se van a denostar esos términos, sino que se van a sumar a ellos herramientas fundamentales, para actualizar las matrices epistémicas propias, y así lograr la explicación profunda de las causas de la crisis que este nuevo **colonialismo** y **neocolonialismo** produce. Podemos establecer un paralelismo, con lo que dice Mariátegui en el quinto ensayo, de los *Siete Ensayos*

de interpretación de la realidad peruana, cuando sostiene que la dialéctica es un motor fundamental en todo el proceso de liberación. En tanto Jacques Roumain sostiene, que la dialéctica es un instrumento muy importante.

Y en tercer lugar el otro aspecto que quiero indicar, de lo realizado por J. Roumain, está relacionado con toda la historia profunda de Haití, en la que prudentemente me detuve de manera sintética. Se trata de actualizar ambas estructuras, por un lado, la historia de liberación de Haití en la historia profunda de América y del mundo, y por otro lado, al marxismo y su dialéctica (como abierta) que recién se estaba incorporando a América, **desconociendo** muchas realidades distintas a la del contexto de su origen. J. Roumain no va a tratar de sustituir una cosa por otra, como si alguna de ellas fuera menos evolucionada que la otra, dependiendo a su vez de la polarización de la visión que circunstancialmente se tenga. O que una deba seguir ciegamente a la otra, sino de que puedan articularse entre-sí.

Infelizmente, la **falta de vínculo** fue lo que se terminó imponiendo en gran medida en la mayoría de nuestros procesos de segunda “emancipación” (liberación) ocasionando y produciendo muchos daños prácticos, teóricos, espirituales, etc. Entonces, este tercer aspecto en la obra teórica-práctica de J. Roumain es de una actualización y mutua articulación (crítica constructiva cruzada) de ambos campos y de todos estos elementos.

Es el único marxismo inicial, que trabajó con lo que denomino órbita popular con su matriz tripartita cultural-espiritual-epistémica actualizada de nuestro continente, conformada por los tres sujetos revolucionarios base, a saber, el indígena, el afroamericano y el criollo pobre situado y orientado en este sentido, además de las mezclas (mestizajes) que entre-ellos-se-dan. No es solo una cuestión de color (tema fundamental a cuestionar y solucionar, por cierto), pero es necesario observar con más profundidad y detenimiento. Las “últimas” instancias de los procesos son entramados aún más complejos, dinámicos y condicionantes.

En esta lógica para J. Roumain el sujeto de la historia, el sujeto revolucionario es, fiel a la tradición de la Revolución Haitiana, el Pueblo entendido como sujeto-matriz-órbita popular tripartita articulada e integrada desde sus diferentes fundamentos pertenecientes a sus distintas cosmovisiones, y a las prácticas emergentes que de todo ello nacen, y se pueden efectivizar en la asamblea de la gente cotidiana. Jacques Roumain realiza un marxismo de **subsuelo** (inframundo desde donde, por ejemplo, crece la vida, que luego se cosechará y por donde viajan los ancestros desde Guinea -se ve vida donde otros solo no ven-); de **suelo** (mundo desde donde, por ejemplo, se cosecha lo que se sembró y en donde hay que ejecutar la liberación); y de **"cielo"** (no es solo el supuesto arriba) y **viento** (divinidad/es desde y para el devenir cotidiano), articulando historia, filosofía y teología expresado de manera literaria (que facilitaba la rápida y masiva comunicación de ideas para todes en la coyuntura urgente en aquel momento de la dominación norteamericana), y de forma coherente con la tradición de la Revolución Haitiana. Por ejemplo, en palabras de Manuel Jean-Joseph (principal personaje de *Gobernadores del rocío*):

-¿Lo que somos?, si eso es una pregunta, te voy a contestar: bueno, somos este país [continente]⁵⁷ y **él no es nada sin nosotros, nada de nada**. ¿Quién siembra, quién riega, quién cosecha el café, el algodón, el arroz, la caña, el cacao, el maíz, los plátanos, los víveres y todos los frutos si no lo hacemos nosotros?, ¿quién los hará crecer? y con eso, somos pobres, es verdad; somos desgraciados, es verdad, somos miserables, es verdad. Pero ¿sabes por qué, hermano? a causa de nuestra ignorancia: no sabemos todavía que somos una fuerza⁵⁸, una sola fuerza: todos los campesinos, todos los negros de la llanura y de los cerros reunidos. Un día, cuando hayamos comprendido esta verdad, nos levantaremos de un extremo al otro del país

⁵⁷ Se puede leer.

⁵⁸ Esta noción no puede entenderse solo desde la filosofía marxista, sino desde toda la tradición de liberación haitiana, considerando mínimamente los tres niveles mencionados recientemente en el texto.

[continente]⁵⁹ y reuniremos la **asamblea general de los gobernadores del rocío**, el gran cumbite de los trabajadores de la tierra para deshierbar la miseria y sembrar la vida nueva⁶⁰.

A la vez, J. Roumain suma al marxismo algo que le es extraño o menos común en su forma de producción y comunicación teórica más habitual, desarrollando una **poética de la liberación**, representada es su estilo “literario” (oratura-literatura articuladas) propio de la tradición indo-afro-criollo-americana (más equilibrado entre sensibilidad-racionalidad), que a las claras posibilita una comunicación y transmisión de ideas de manera más práctica, rápida, sencilla y masiva, aunque no menos profunda. Este estilo debió ser resuelto en la *praxis* misma ante la necesidad, la urgencia y el dramatismo de la ocupación norteamericana, que a su vez ponía en riesgo inminente la vida del pueblo haitiano, como en particular la de Jacques Roumain. **La Revolución Haitiana desenvuelve una poética revolucionaria de la liberación**, y Roumain, además, despliega, en base a esta experiencia previa, una **poética marxista revolucionaria de la liberación de base indo-afro-criollo americana**.

En este estilo, Roumain también comunica y transmite un plurilingüismo estratégico, al incorporar y enseñar palabras claves, incluso, en castellano como veremos a continuación. Por otro lado, la literatura-oratura latinoamericana (liberacionista al estilo Roumain -quien **también** escribe como habla la gente-) tiene en algún sentido, un pie adelante con respecto al campo tradicional de la historia, de la filosofía y la teología latinoamericana en el que abundan centralmente las citas de europeos y textos de prosa más pesado para ser digeridos directamente por el pueblo. No inválido la diversidad de caminos, que a su vez cultivo, solo estoy mostrando las especificidades y aportes de Roumain en el fragoroso terreno de la lucha de liberación.

⁵⁹ Podemos leer también.

⁶⁰ Roumain, J.: *Gobernadores del rocío*, en *op. cit.* p. 168. El resaltado lo realizo por creerlo conveniente.

Muchos intelectuales, para construir sus discursos críticos pasan exclusivamente por los centros hegemónicos-epistémicos de construcción de discursos, por ejemplo: Europa. No son analógicos en ello. Esto no invalida a dichos discursos ni se sugiere en lo más mínimo de caer en una mera negación, pero es un elemento a repensar y que Jacques Roumain (sin ignorar ninguno de los contenidos de los países centrales) le dio una salida factible a **tono real** con el pueblo. Una cosa es realizar la crítica y deconstrucción de estos bloques hegemónicos, y otra muy distintas es construir el “propio” relato *cuasi* exclusivo (o preponderantemente) con aquellos autores.

Por ejemplo, Heidegger quién realiza dicho trabajo crítico-deconstructivo le interesa mantener los principales autores de la tradición de manera central, porque en el fondo le interesa reconstruir y conservar dicha tradición de forma superadora. Son dificultades profundas, aún en el incesante proceso de construcción de identidad/es. La literatura-oratura haitiana-latinoamericana (de Roumain, por ejemplo), luego de digerir ese trabajo respecto de lo central europeo, entre-teje su conocimiento con los senso-pensares simbólicos comunitarios, sus sabios, sus ideólogos, sus referentes de multicolor local en una trama conjunta, en donde incluso si los autores europeos aparecen y permanecen no lo hacen de manera central.

El otro aspecto que quiero mencionar, es el del cristianismo en J. Roumain. Manuel, como sostuve, siendo el personaje principal de *Gobernadores del rocío*, es el Cristo Negro que se sacrifica por la comunidad (no sacrifica a la comunidad -idea milenaria de sus cosmovivencias-), entonces allí se encuentra una resemantización muy importante que también realiza J. Roumain y que está contenido en el ADN del proceso de la Revolución Haitiana.

No se niega lo otro (así venga de parte del imperio/imperialismo), no se hace ese simple trabajo (a lo navaja de Ockham y que sí hace el imperio). Tampoco se cae en el sencillo uso de un signo lógico ((¬) negación) que termina estando condicionado por toda esa historia cientificista-moderna que “impuso” la división entre la *episteme* y la *doxa*, es decir, lo que no

reúne unas determinadas condiciones científicas pasa a ser solo una opinión, una mera *doxa*. Roumain articula adecuadamente y potencializa ambas cosas en el seno popular de la *praxis*.

Veamos, pues, un poco del estilo real y directo (realista-intimista-reflexivo-creativo-abierto) de Roumain, para la función y militancia de Manuel. Con temas fundamentales prosigue Manuel la conversación con Annaïse quien será su prometida. Previamente Manuel, el hijo de Bienaimé y Délira, ya había conversado con casi toda la comunidad. Roumain de manera precisa e incisiva muestra la re-gene-ración de la comunidad mostrando como Délira y Annaïse serán las que continuarán la orientación de la comunidad en el camino de la liberación.

(...) será un gran trabajo llevar el agua hasta Fonds-Rouge. **Se necesitará del concurso de todo el mundo** y si no hay **reconciliación**, no será posible. Te voy a contar: al principio, en Cuba, estábamos indefensos y sin fuerzas: este se creía blanco, aquél era negro y no había acuerdo **entre nosotros**; estábamos regados como la arena y los patronos caminaban sobre esa arena. Pero cuando reconocimos que éramos todos iguales, cuando nos reunimos para la *huelga*⁶¹... [Anna]: ¿Qué palabra es esa: la huelga? [Manuel]: Ustedes dicen más bien: **paro**. [Anna]: Tampoco sé lo que quiere decir. Manuel le enseñó su mano abierta: Mira este dedo lo flaco que es y este otro tan débil y este otro no muy valiente y este desgraciado no muy fuerte tampoco y este último solito y por su cuenta. Cerro el puño: Y ahora, ¿no es bien sólido, bien macizo, bien agarrado? Parece que sí, ¿verdad? Bueno, la huelga es eso: un NO de mil voces que no hacen sino una y que se abate sobre la mesa del patrón con el peso de una roca. No, te digo: no y es no. No al trabajo. No a la *zafra*⁶², ni una sola brizna de hierba cortada si no nos pagan el precio justo del valor y del dolor de nuestros brazos. Y el patrón, ¿qué puede hacer el patrón? Llamar a la policía, eso es. Porque los dos son cómplices como la piel y la camisa, y acabe usted con esos bandidos. **No somos bandidos, somos trabajadores, proletarios, así**

⁶¹ Roumain la utiliza en el castellano original.

⁶² Roumain la utiliza en el castellano original.

es como se llama, y nos quedamos en fila, tercios bajo la tormenta; algunos caen pero el resto aguanta, a pesar del hambre, la policía, la prisión y durante ese tiempo, la caña espera y se pudre de pie, el Central espera con los dientes de su molino desocupados, el patrón espera con sus cálculos y con todo lo que había contado para llenar sus bolsillos y al fin del fin, tiene que conversar. Hemos ganado la batalla. ¿Y por qué? porque estamos soldados en una sola línea como los hombres de las montañas y cuando la voluntad del hombre se hace alta y dura como las **montañas**⁶³ no hay fuerza sobre la tierra o en el infierno que pueda moverla y destruirla⁶⁴.

En *Gobernadores del rocío*, se ve con claridad, como la filosofía y teología profunda indo-afro-criollo haitiana articulada con el marxismo transcurren en la convivencia de la vida cotidiana entre el agua, la vida, la muerte y el sacrificio para la **nueva vida**. Me parece un trabajo “más interesante” (que muchos otros) el realizado por la Revolución Haitiana y el marxismo haitiano. Esto no lleva a idealizar ni enfrentar propuestas, sino a reconocerlas para articularlas y así poder ampliar dichas articulaciones.

Roumain no niega como menos evolucionado a lo otro porque no cumpla con ciertos requisitos científicos, o porque sólo haya sido opresor, sino que deconstruye incluso la estructura dominadora (pero no la centraliza para construir su discurso y legitimarlo) y, a la vez, devela elementos liberadores que esa misma estructura en realidad y esencialmente posee (proceso de disolución y transformación, no solo de mero choque que tal vez no se esté en condiciones de llevar a cabo).

Nos recuerda Nicolás Guillén en su escrito “Elegía a Jacques Roumain bajo el cielo de Haití”: Grave la voz tenía, /Era triste y severo, /De luna fue y de acero, /Resonaba y ardía. / Envuelto en la luz venía, /A mitad del sendero/ sentose y dijo - ¡Muero! / (Aún era sueño el día.) /Pasar su frente bruna, /volar su sombra suave, /dime,

⁶³ Es el origen de la nueva vida, del nuevo tiempo, de la Revolución.

⁶⁴ *Op. cit.* p. 181.

haitiano, si viste. / De acero fue y de luna, / Tenía la voz grave, / Era severo y triste (...).

No es casualidad, podemos reflexionar contemporáneamente, que Jean-Bertrand Aristide (Presidente en 1991)⁶⁵ sea un teólogo de la liberación, y dentro de esta extensa, profunda y rica historia de lucha por la vida, uno de los últimos y mayores líderes haitianos y latinoamericanos de todo este proceso en línea con toda esta historia de la liberación iniciando (en el caso de FSLN-Nicaragua, Aristide y Chaves) la cuarta ola liberacionista de esta etapa. Los diferentes núcleos expuestos también se ven articulados en Aristide con un predominio de la teología.

3.1 Dos columnas iniciales heterodoxas y analógicas del marxismo latinoamericano

Considero que Jacques Roumain, por su invaluable legado, militancia y sacrificio, debería estar integrado a estos dos ejes y columnas iniciales del marxismo latinoamericano. Uno de los ejes y columnas fundamentales de este marxismo inicial se da con José Carlos Mariátegui, hoy en día rescatado y más conocido, aunque aún falta avanzar mucho más en la concientización y *praxis* de su legado. El otro eje y columna del marxismo latinoamericano crítico inicial se desarrolla con Carlos Astrada.

⁶⁵ Responde al último momento del proceso de la historia de la liberación haitiana en donde comienzan a implantarse los mecanismos neocoloniales-neoliberales-sobretotalitarios como, por ejemplo, el primero llamado *Micivih* (año 1993), el noveno con la *MINUSTAH* (2004), el onceavo y último con la *Binuh* desde el 2019. La época de la *Micivih* y *Minustah* es en la que derrocarán reiteradamente a J. B. Aristide quien inicia antes que Venezuela la lucha contra el neoliberalismo-imperialismo. No pasaré revista de cada uno de estos elementos porque excedería sobre manera los marcos de este trabajo. El imperialismo le teme más que a cualquier otro país, el despegue de Haití. De todo tipo de instituciones y concepciones nuevas allí pueden surgir.

3.2 José Carlos Mariátegui nace en Moquegua el 14 de junio de 1894 y muere en Lima en 1930, República del Perú. Vive en una situación familiar de mucha pobreza (padre terrateniente en decadencia y madre costurera) y a temprana edad comienza a trabajar, siendo que a los 14 años de edad lo emplea el periódico *La Prensa*, en el que se fue formando como periodista de manera autodidacta. En 1914 asume el puesto de redactor en dicho diario. Su pseudónimo de aquellos tiempos era Juan Croniquer con el que atravesó diversos medios de comunicación.

En 1919 da un paso importante en sentido intelectual y político con la fundación del diario *La Razón*, que viene a transformarse en un foro y trinchera para la defensa de la Reforma Universitaria, que venía impulsada por el Grito de Córdoba, su Reforma y Manifiesto de 1918 en Argentina, conjuntamente con las luchas sociales, sindicales y obreras que estaban embebidas por el espíritu de la Revolución de octubre de 1917 en la URSS. En 1919 funda la Federación Obrera Regional Peruana enfrentándose al presidente Augusto B. Legía que como reprimenda de tipo neocolonial lo expulsa del Perú, becándolo para irse a Europa hasta marzo de 1923. De todos modos, dicha experiencia será muy importante para Mariátegui y su formación, viajando por Francia, Alemania, Austria, Italia, etc. Conoce a B. Croce (1866-1952), G. Papini (1881-1956), M. Gorki (1868-1936), G. Sorel (1847-1922), etc.

Fue ferviente lector de la biblia, entre adversidades sociales y problemas de salud, se formó como autodidacta. Descubre el drama del Perú y Latinoamérica en su viaje por Europa, y ahí se decide no solo por debates parlamentarios, sino sobre todo por el funcionamiento de las estructuras productivas y sociales. En Italia se casa con Anna Chiappe y comienza un intenso proceso formativo, se va a contactar con el Movimiento Socialista Marxista y asiste al congreso en el que fundan el Partido Comunista Italiano.

Va a adoptar el marxismo como un método abierto de análisis histórico. Cuando regresa a Perú sigue colaborando con Víctor Raúl Haya de la Torre en los lineamientos del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana fundada por Haya de la Torre el 7 de

mayo de 1924) aunque ya mucho más decididamente orientado en su perspectiva propia. En 1924 funda la famosa *Revista Amauta*, internacionalmente reconocida como un espacio de debate, en el que exponen los más reconocidos críticos europeos y americanos. Fue muy influenciado por Manuel González Prada (quien había comenzado a pensar la cuestión indígena desde el positivismo) y a la vuelta de Europa, pone en funcionamiento la Unidad Popular González Prada como maestro libertario. Dictará cátedra sobre la situación en Europa. Colabora en la organización, de estudiantes, en la Federación de Campesinos y Yanaconas, y en el mundo obrero como la Federación de Mineros del Centro, en la Federación de Marítimos y Portuarios confluyendo todos en la Confederación General de Trabajadores del Perú.

En 1928 profundiza su marxismo, y se aparta del APRA fundando el Partido Socialista Peruano siendo su primer Secretario General, bajo los estatutos de la Tercera Internacional (fundada por V. I. U. Lenin en Moscú el 2 de marzo de 1919). En esta época realiza su obra máxima que es *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, marcando, a mi modo de ver, **uno** de los inicios fundamentales del marxismo latinoamericano que no será reconocido como tal hasta entrado tardíamente dicho Siglo XX.

No me parece adecuada la tesis de Antonio Melis de 1968 sosteniendo que sea el primer marxista. Así sea un alago para Mariátegui resulta pequeño en relación a todo lo que nos ha legado en su vida de sacrificio, dicho alago de alguna manera reviste cierto carácter de injusticia en relación a contemporáneos a él que realizaron dicha tarea inicial sacrificando también sus vidas. Ganamos en integración y colectividad cuando multiplicamos dicho comienzo de esta manera justificada y en base a fuentes corroborables. Incluso también José Martí escribe un breve texto (antes de que cualquiera de que estos referentes nacieran) a la muerte de Carlos Marx, que será publicado en aquel mismo momento en Buenos Aires, explicitando que ha muerto el pensador más potente del mundo del trabajo.

Creo que avanzamos en articulación, si podemos tener esta visión de conjunto entre Mariátegui, Astrada y Roumain. Los tres al comienzo enraízan el marxismo en nuestra realidad latinoamericana, reconociendo diversos sujetos y transformando a Marx sin falsificarlo mostrándonos la importancia de los diversos sujetos históricos. No es sólo un acto exclusivo de Mariátegui, como algunos analistas lo establecen. Los tres no reproducen, sino que recrean dicho método e interpretación de la realidad y de la historia, para transformarla en la lucha comprometida y heroica que emprendieron.

En el ensayo 2 “El problema del indio” de los *Siete Ensayos...*, replantea la cuestión indígena asistido por la dialéctica histórica de Marx, pero a la vez se trata de todo un proceso dialéctico, para que también el marxismo descubra la cuestión indígena y la cuestión nacional. La dialéctica se le revela a Mariátegui como el gran motor de transformación. Dicho proceso requiere una transformación teórica del marxismo ampliando su horizonte, por un trabajo no realizado del mismo, y por un eurocentrismo desarrollado y desplegado por la experiencia europea. Su socialismo indoamericano valora la tradición comunitaria indígena, su cosmovisión, como sujeto histórico, conciente que es un desafío para la ortodoxia y el dogmatismo eurocéntrico. El indio muestra elementos humanos y en relación con la naturaleza, que no fueron destruidos, luego de cien años de Régimen Republicano, y más de cuatrocientos de conquista, es decir no se volvió individualista (agrego meramente extractivista-capitalista) como sostiene en *Siete Ensayos...*

En *Defensa del Marxismo* (1928-1929) complementándolo con los *Siete Ensayos...* sostiene, así como Roumain y Astrada, que el marxismo no puede ser reducido solo a método de interpretación de la realidad. La metodología de Mariátegui, así como la de Roumain y Astrada, es abierta, no meramente ontologista y en esto coinciden los tres. Mariátegui fue acusado por la ortodoxia de populista. La ideología para él no debe conllevar un cierre de posiciones. Como en toda visión hay puntos más fijos y otros más

movibles (no entraré en estos detalles axiomáticos porque excederían los marcos del trabajo), pero es importante para Mariátegui, como para Roumain y Astrada, lograr un equilibrio dinámico y vivo para no caer en sus dos extremos, por un lado, en mero relativismo que pierde claridad y decisión para la acción y, por otro lado, en una cosificación, fosilización, ontologización, estandarización inamovible e inexistente.

En “El alma matinal (1928)” alienta la crítica, *utopía* y la esperanza enfrentando el espíritu pesado y belicista impuesto por la Primera Guerra Mundial. El espíritu del alma matinal es el espíritu del hombre nuevo, el que anuncia el porvenir más allá de una Europa cansada, hastiada, saturada del espíritu mercantilista y belicista burgués. Así y todo, Mariátegui fue rechazado por los partidos comunistas latinoamericanos.

Entre tantas tareas también colabora en la Revista de filosofía que dirigía José Ingenieros (1877-1925) y Aníbal Ponce (1898-1938). Criticará el positivismo de J. B. Justo, señalando la importancia primordial de los factores económicos y culturales relacionados con la raza y la clase. Ni la racionalidad, ni la ciencia pueden satisfacer completamente la necesidad de infinito que hay en el hombre. Solamente el mito (así como lo indicara Roumain y Astrada en la misma época) tiene ese extraño poder de alcanzar las profundidades de su ser, trabajando el carácter religioso, místico y metafísico del socialismo.

La Revolución Haitiana de 1804 (antes que cualquier otra), la gesta de Andrés Guazurary y Artigas (1778-1825)⁶⁶, la Revolución Mexicana de 1910, el Grito de Córdoba de 1918, etc., ya nos están legando estos elementos desde el seno más profundo del pueblo y

⁶⁶ Formado en las misiones, hablaba guaraní, castellano, portugués, instruido en música, política, filosofía, teología y militar, etc. Primer y único gobernador general indígena argentino (en su historia) de las misiones con su propuesta de la República Guaranítica (independiente-libre más allá de los imperios, gobernaciones y desde lo profundo de las culturas pre-existentes guaraníes) en el contexto de la confederación Artiguista y lucha de la Liga de los Pueblos Libres enfrentado permanentemente a tres imperios y “cuatro” gobernaciones...

sus diversas expresiones. El socialismo ha permitido re-plantear también el problema indígena, en otros términos, ya no solo como cuestión étnica, moral y espiritual, sino también como problema social, económico, político, como lucha efectiva situada geográficamente, por ejemplo, en el Perú como costa (heredero de España-eurocéntrico), sierra y montaña en donde se da una postergación absoluta. Pero la cuestión histórico-cultural-étnico-moral-espiritual también ha permitido replantear el marxismo creativamente, profundizándolo sin falsificarlo.

En *Peruanizar el Perú* reconoce el protagonismo indígena, iniciando dicha línea indigenista americanista con el desarrollo de tal gravitación frente a la República Aristocrática. A. S. Bondy bebe de este legado para su idea de historia de las ideas y filosofía de la liberación. Tengamos en cuenta, que Mariátegui vive en una época de gran crisis espiritual, que se ve sacudida en sus fundamentos humanistas por el escepticismo y el nihilismo dando como consecuencia la Primera Guerra Mundial. A pesar de todo ello, Mariátegui también logra articular posteriormente la cuestión feminista, pasando de su antifeminismo al que llamó su **edad de piedra**, a una posición de diálogo entre marxismo y feminismo, viendo su lugar en la historia de la “emancipación” latinoamericana y humana.

Son apenas unos puntos iniciales, para tener una visión de integración, obviamente es un tema mucho más amplio y no se pretende agotarlo tampoco. Ya nos lo adelantaba Pablo Neruda cuando expresaba en primera persona: “Sobre Mariátegui seguirá cantando el mar. Lo echarán de menos nuestras praderas; nuestras desoladas planicies. El viento en las alturas superiores lo recuerda. Nuestro pequeño hombre oscuro que crece a tumbos lo necesita porque él nos ayudó a darle nacimiento. El comenzó por darnos luz y conciencia (...) Yo digo: maestro, hermano, te seguiremos cantando, seguiremos llamándote. Así no estarán solos nuestros pueblos en su dura ascensión a la libertad y a la dignidad”.

3.3 Carlos Astrada es el tercer eje y columna del marxismo inicial que quiero mencionar para nuestra visión integrada y de conjunto. Con él se formó una importante generación de intelectuales⁶⁷. El mismo está caído en el olvido. Como lo he mencionado menos en este escrito, me voy a detener en él un poco más. No es menos importante dentro de esta estructura inicial, como un fundador del marxismo latinoamericano heterodoxo (así como Mariátegui y Roumain) en su línea mestiza-criolla. Carlos Astrada me parece un pensador fundamental.

Es un filósofo argentino, nacido en la capital de Córdoba en 1894 y fallecido en Buenos Aires en 1970, es de los máximos pensadores de la Argentina y de América Latina, y es uno de los principales teóricos vinculado a la Reforma Universitaria de Córdoba de 1918, a través de la cual se vincula con Deodoro Roca⁶⁸, y Saúl Taborda⁶⁹. Astrada contribuyó intensamente a la institucionalización de la filosofía crítica, revolucionaria y situada, al pensamiento social crítico arraigado en nuestra realidad transformando todos los contenidos. Plantea al respecto una revolución existencialista.

⁶⁷ Mi proximidad con Carlos Astrada refiere a una continuidad de trabajo. Fui discípulo del Dr. José Ramón Pérez quien fue discípulo de Carlos Astrada y que, aunque continuó otra línea de elaboración desarrollando el método (como novedad) filosófico-teológico *Fides Quaerens Intellectum* (sobre el que trabajé vital y sistemáticamente más de diez años de mi formación) siempre referenció a Astrada de manera impecable y sin peros. En aquellos años nunca escuché a nadie (ni propios ni extraños) referenciar a Astrada y la invaluable cantidad de aportes y experiencias que nos legó. Recién en 2020 en una entrevista que nos cedió E. Dussel y C. Cullen (entrevista que organizamos durante mucho tiempo con José Tasat), Dussel referencia a Astrada como el pensador más importante hasta mediados del Siglo XX, y a Kusch como uno de sus más importantes discípulos.

⁶⁸ Nace y muere en Córdoba en 1890-1942. Fue abogado (uno de los iniciadores de la corriente de Derechos Humanos), uno de los principales dirigentes de la Reforma y el redactor del Manifiesto Liminar.

⁶⁹ Nace y muere en Córdoba 1885-1944. Es uno de los principales críticos de D. F. Sarmiento. Luego de ser expulsado en 1920 acusado de anarquista, en 1927 asume como director de la Revista *Clarín* (de crítica cultural) que fundara Carlos Astrada.

Dicha Reforma (es parte integrante fundamental de lo que denomino el eje liberacionista Córdoba) se trató de un fenómeno teórico y práctico que impactó en la sociedad argentina y latinoamericana y desde cierta perspectiva en EE.UU. y Europa. Podemos aplicarle también el concepto de revolución. Me ha tocado exponer en diferentes lugares y Universidades el tema de la Reforma abarcando un análisis político, económico, sociológico, etc. Es interesante analizar lo que dice Mariátegui, al respecto, en el “Cuarto Ensayo” (de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*), no siendo argentino, ni cordobés, sostiene un elemento aún más profundo en el que hace un análisis **espiritual** de la Reforma Universitaria de Córdoba y dice en su texto, en ese largo y sustancioso ensayo, que dicha Reforma ha preparado el espíritu revolucionario de una nueva generación, ha transmitido un espíritu mesiánico (a mi modo de ver filosófico, religioso y ateo), y lo dice explícitamente de esa manera y utilizando dichos términos.

La Reforma Universitaria de Córdoba impacta en el eje de la historia mundial, desde el cual la modernidad había impuesto una estructura de conocimiento colonial, que a su vez quería dejarse de lado. ¿En qué medida se logra? Es una discusión que hoy se debería profundizar para producir otra revolución-transformación universitaria, del conocimiento y sus contenidos (eurocéntricos) para todos los niveles educativos. De todos modos, es una Reforma anterior a la similar Reforma Universitaria de los estudiantes en China (1919) que querían dejar atrás dos mil años de estructuras imperiales-dinásticas de conocimiento (¿modernizando?) abriendo todo un debate. La Reforma Universitaria de Córdoba “deja atrás” 300 años de estructura colonial en una nueva edad de la historia humana (modernidad/colonialidad), para incorporar otros conocimientos, y avanzar en la independencia epistémica (esto hoy merece ser reevaluado).

La Reforma va influir en la conformación de partidos políticos como lo reconoce Mariátegui, en movimientos de masas, va a ser una de las causas de la Revolución Cubana, según nos dijo el mismo Fidel Castro, cuando en el 2006, nos visitó en Córdoba por

motivo de la Cumbre del Mercosur en el que permitieron la incorporación de Venezuela. Y eso es muy fácil de demostrar porque Castro, Guevara, Camilo, etc., en principio fueron estudiantes que se formaron con este otro espíritu situado y señalado por Mariátegui, estando influenciados, por todos esos cambios y esas transformaciones, en donde la incorporación del marxismo, en el universo de nuestra propia historia, ha sido fundamental para alimentar el espíritu, el pensamiento crítico y revolucionario en un contexto de efervescencia cultural, social, política, etc.

Carlos Astrada, como otro eje y columna dentro del conjunto planteado, piensa en este contexto, a mi modo de ver, en un marxismo criollo diferente, no vinculado meramente a ese criollismo eurocéntrico y colonialista (a la hispana, lusitana, francesa o inglesa, etc.). Lo piensa en relación a un sujeto mestizo (véase *El mito gaucho*)⁷⁰. Podemos sostener, que si algo en realidad une también a estos tres autores principales en el origen del marxismo, pudiendo utilizar de manera simbólica una expresión interesante de Carlos Astrada, y para observar un fondo común entre ellos es cuando en *El mito gaucho* habla del “plasma mítico” y “los arquetipos germinales” con los que es necesario conectarse (histórica, filosófica, y agregaría teológicamente) para interpretar la realidad desde las propias raíces y desde ellas resemantizar la teoría, la *praxis*, la *poiesis*, por ejemplo, del marxismo, para

⁷⁰ El concepto de sujeto mestizo, miscigenado, híbrido, interseccionalizado, fronterizo, etc., en sentido constructivo, reviste una universalidad analógica-anapolítica, es decir abierta, no cerrada, considerando no solo la crítica a un tipo de fundamento y sujeto hegemónico, sino abierto a la diversidad de fuentes y sujetos históricos de manera concreta. Se trata de un sujeto que está con-formado por las principales raíces (fuentes y contenidos) identitarias sea de forma biológica, cultural (histórica-idiomática-culinaria-musical-estética y/o espiritual, etc.), sino son las tres a la vez (biológica-cultural-espiritual) algún elemento de una de estas variables nos inter e intra-subjetivizan, para la conformación de un nuevo espacio real de vida (anapolítica). Sucede de manera similar con las demás formas subjetivas-colectivas. Estamos constantemente inter e intra-influenciados para entre-tejernos.

actualizar su visión (previa en relación al marxismo) de la realidad desde donde el marxismo no será copia, sino un proceso creativo (en sentido tripartito), heroico y a su vez actualizado por esa realidad profunda, que antecede a toda su incorporación. Este es un trabajo que hace tanto J. Roumain (en la encrucijada del nacimiento del mayor imperio de la historia), así como J. C. Mariátegui y C. Astrada desde sus respectivos suelos y subsuelos.

Esta expresión de Astrada (plasma mítico - arquetipos germinales) posibilita y abre perspectivas diferentes que podemos encontrar en el trabajo realizado por Rodolfo Kusch, aunque Kusch (de una manera ambigua) al principio se aparta de la línea del marxismo que cayó en el dogmatismo, pero al final, tiene unas aproximaciones y reconocimientos a ciertas contribuciones de Marx. A su vez, en el caso de Kusch, y sin ambigüedades toma al Che (hijo pródigo del marxismo y América Latina que lo parió con todos sus dolores de parto) como eje, columna y símbolo de la historia grande que hay que construir y no de la historia chica y egoísta del colonialismo que hay que desmentir y superar. Rodolfo Kusch fue uno de los principales discípulos de Astrada.

Es interesante esta derivación que hace el filósofo cordobés con las expresiones citadas, porque Astrada, conoce muy bien el racionalismo europeo. Él fue alumno y discípulo directo de E. Husserl y de M. Heidegger en Friburgo. Estrecho amistad con Heidegger quien le dedica a Astrada su texto *Holzwege (Caminos del bosque)*. Estudia con Max Scheler y Nicolai Hartmann en Colonia, con Rienhardt y Walter F. Otto en Frankfurt, también con Cassirer. En Bonn con el matemático y fenomenólogo, discípulo de Husserl, Oskar Becker. Trabajó contacto con Wilhelm Szilasi quien fue el sucesor de la cátedra de Heidegger. Y, por otro lado, se encuentra con Ernst Bloch, que es el que propone el principio esperanza (en tres tomos) representante del aristotelismo de izquierda (al cual responde G. Lukács también), etc., y que el marxismo de Paulo Freire va a incorporar (Por ejemplo, en el libro *Pedagogía de la esperanza*). Astrada se va a entrevistar con Mao Tse Tung, etc.

Realiza varios viajes a Europa, dicta conferencias en 1952 en Italia, Alemania, Austria, Suiza, etc. En 1949 participa del Primer Congreso Nacional de Filosofía en Mendoza-Argentina, inaugurado por J. D. Perón. En el Congreso de Filosofía de San Pablo en 1954, tiene a su cargo el homenaje para el centenario de la muerte de Schelling, (basta con recordar las lecciones de Berlin y la legión de personas que asisten a ellas como Kierkegaard, Trendelenburg, Bakunin, Humboldt, Burckhardt, Engels, etc.). En 1956 en su tercer viaje a Europa es invitado por la Universidad de Moscú, dictando una serie de conferencias en el Instituto de Filosofía con los siguientes temas: “El porvenir de la dialéctica”, “La técnica y la liberación económica de Latinoamérica” y “La cultura argentina”.

Realiza actividades en la Academia de Ciencias de la URSS. En 1960 viaja a *Pekin* y dicta la conferencia “La dialéctica de la simultaneidad de las contradicciones”, y en *Shanghai* “Cultura, sociedad y política”. Su obra abarca un espectro grande de dimensiones: metafísica, epistémica, histórica, ética, política, económica, jurídica, literaria, antropológica, psicológica, estética, mística, etc., en un horizonte latinoamericano, situado, conciente y explícito.

Es decir, conoce muy bien las líneas racionalistas y los debates de otras líneas críticas que buscan opciones frente a ese racionalismo, instrumentalismo, eurocentrismo, etc. Sin embargo, Astrada hace una derivación en todo esto hacia una América más profunda. Los términos propuestos por Astrada (plasma mítico, arquetipos germinales, su noción de historia y *praxis*, etc.) sirven para vincular estas diferentes líneas, podemos decir en sentido analógico-anapolítico, porque a la misma vez que tienen muchos puntos en común, tienen también distinciones muy importantes, como podemos apreciar, pero que al articularlas potencian el conjunto asociado.

Entre tantas cosas, Astrada va a mantener un diálogo crítico con su maestro (Heidegger) sosteniendo que la historicidad de Heidegger carece de historia. Astrada habla de una historia que

como *praxis* antecede a la historicidad como tal. Nos resulta evidente, que la cuestión del sujeto situado es un punto principal de partida para toda elaboración posterior. Pero no se trata de un sujeto abstracto. Por ejemplo, para Astrada los Movimientos Sociales evitan la clausura de la historia, como versa en cierta medida la tesis posmodernista. Dichos movimientos también imposibilitan la totalización de la historicidad, como un gran bloque de tiempo. De esta y otras formas Astrada va realizando el paso de la historia particular, a la historia universal y viceversa. Va a cuestionar los *logos* finalistas, así como las *doxas* economicistas y deterministas en un largo recorrido, que se remonta a los sumerios, babilónicos, griegos, deteniéndose en las culturas americanas. Va a analizar las concepciones biocósmicas, tanto como filósofo y poeta.

Va a tomar de Marx, la concepción de humanización de la humanidad por medio de una lucha incesante ante todo tipo de injusticias. No puede el hombre percibirse como un mero resultado, o como algo que va a ser realizado por el tiempo que transcurre (fundamental crítica a Heidegger), sino como proyecto, que a su vez debe cuestionar todo lo que lo aliena y enajena. Proyecto que es historia e historia que es *praxis*. Todo ello funciona, además, como brújula orientativa en dicho devenir histórico, siempre abierto, con avances y retrocesos. Así es que la dialéctica del proceso de la historia universal para Astrada está abierta, y no solo eso, no puede cerrarse de ninguna manera. Astrada en este campo apunta hacia la multi-racionalidad práctica de la historia.

Con todo ello la noción del fin de la historia expuesta por Hegel en *Fenomenología del espíritu*, es cuestionada, para a su vez, continuar con el diálogo crítico y descolonizador frente a su contemporáneo Alexandre Kojève (1902-1968)⁷¹ evocador de la tesis de Hegel.

⁷¹ Kojève nace en el imperio ruso, se educa mayormente en Europa, estudioso de Hegel y Marx. Fue dirigido por Karl Jaspers. Trabajó en el Ministerio francés de Asuntos Económicos como uno de los principales diseñadores de sus políticas económicas. Fue uno de los tantos y principales ideólogos de la comunidad europea. Uno de sus discípulos fue Jacques Lacan. La tesis del fin de la historia

Astrada impugna estas nociones, y podemos decir que lo hace desde “arriba” y desde **abajo**, es decir, desde un rescate abierto y vivo del biocosmos (no tiene arriba y abajo) y, por otro lado, desde el hambre del pueblo. Las totalidades no podrán cerrarse, ni por la lógica de la vida, ni por la lógica del pueblo, pero no de manera especulativa ni abstracta, sino actuante (*praxis* de vida). Es decir, el consenso del pueblo para salir de la miseria deberá enfrentar, al consenso de los sables, que siempre están propensos a dar golpes de Estado ante gobiernos con poco asiento popular.

Astrada en una lectura profunda y detenida de Hegel y Marx, muestra el énfasis colocado de lo particular histórico en lo universal (entretejido, no dado abstractamente), sosteniendo por tal motivo que el devenir de la contingencia particular no se puede abolir por decreto especulativo y universalista. Todo ello hace, que desde lo histórico y no solo como lugar y tiempo, sino como *praxis* de vida, todo permanezca abierto. No hay tal absorción de lo particular en lo universal dice Astrada, lo particular es insuperable. Intensión de absorción y reabsorción es dominación, ni hablar de una síntesis dialéctica tendiente a la totalización.

En el **reconocimiento** de lo particular-singular se da su patencia abierta. Es un particular que no es mero individuo solipcista, menos aún individualista, sino colectivo, movimentista, unido por la causa común del poder vivir. En todo ello radica la

que reeditó F. Fukuyama en los años de 1990 desde su oficina del Departamento de Estado de los EE.UU., anuncia dicho fin, por medio de la realización del neoliberalismo y la *pax* americana. Paradigmas de dicha realización periférica fue Chile con Pinochet, Argentina con Menem, Uruguay con Lacalle-Sanguinetti, etc. F. Fukuyama para la construcción de sus hipótesis tiene en cuenta a Hegel y Kojève, pero en su obra *el fin de la historia* (1992) habla del triunfo total del capitalismo como tal. Kojève aún proponía una especie de síntesis entre socialismo y capitalismo. En los años 80' y 90' si se hubiera considerado a Astrada, sin excluirlo u olvidarlo se habría estado mejor preparado colectivamente para enfrentar dicho neoliberalismo. Hoy también es necesario considerar a Astrada, Mariátegui, Roumain, etc., y por ejemplo (en versiones actuales), a la Filosofía de la Liberación, intercultural, descolonial, etc... nos ayudan a prepararnos mejor colectivamente para todos los embates con los que el imperialismo ataca.

complejidad metafísica e histórica de Astrada, no se trata de un ontologismo, ni de un historicismo como el reverso de uno u otro. Su dialéctica es abierta, y estos son algunos de sus fondos a su vez abiertos y perceptible al sufrimiento tanto de las masas como del individuo. Sufrimiento que no aparece como un mero ámbito de caridad, ni de mera compasión pasiva, ni solo remitido a lo moral (sino como constitutivo del mismo), etc., en un emerger como historia y (nuevos) derechos propiamente. Humanizarse sería solucionar dicho fondo (sufrimiento-hambre-vida), de lo contrario, no hay tal proceso ni avance por más que se desarrolle la tecnología, la acumulación del capital, la ciencia, el arte, etc.

Su particularismo no tiene nada que ver con un individualismo y menos aún con un solipcismo y ontologismo como podemos ver. El hambre y la miseria en su suma complejidad y trascendencia es colectivo como individual. No existe el hambre aislado ni abstracto. Este es un campo base para Astrada para comenzar a tratar todos los demás temas. Así se sitúa, desde la *praxis* colectiva. En un poema temprano, Astrada avanza estas reflexiones en donde explora dichas problemáticas en ese diálogo que se da entre la Esfinge y la Sombra, es decir, entre la quietud, la completud, la cosificación, la esencialización; y la mutación, el cambio, lo efímero entre lo efímero y la fragilidad entre lo frágil. En Astrada como en Roumain se da una conexión fundamental con la literatura, no se trata de una mera muestra de gran formación cultural y bibliográfica. Aunque en Roumain dicha literatura está aún más cabal y pioneramente desarrollada en el proceso activo de liberación popular del cual nace todo el movimiento libertario indigenista y de la negritud.

Históricamente tanto Roumain, Mariátegui como Astrada, no sólo han sido desplazados por, obviamente el capitalismo imperialista colonial/neocolonial en su versión liberalismo y neoliberalismo, etc., sino también por algunos cercos ortodoxos y uni-racionalista de las izquierdas que no supieron leer más en profundidad y desde las múltiples raíces a la historia y, a nuestra y vuestra historia americana, para consecutivamente desarrollar una

praxis de raíz-raíces, una ***praxis profunda***, que esté enraizada y se arraigue en las entidades *noéticas* de la intra-inter-entre-subjetividad histórica íntima latinoamericana-*abyayalense* y sus diferentes colectivos. Trabajo que realiza Mariátegui, Astrada y, a mi parecer, quien de manera más completa lo lleva a cabo, es Roumain al asumir cabalmente la matriz orbital y popular tripartita, desde el paradigma y modelo ético épico de la Revolución Haitiana.

Reflexión final, integrada y abierta

Para cerrar este ensayo, quiero hacerlo con una reflexión integrada y partiendo de un referente actual en lo teórico y en la *praxis* política. Es muy interesante analizar algunos textos de A. G. Linera (véase bibliografía) donde se deja ver esta impronta que nos legan con total explicitación, profundidad y compromiso, Mariátegui, Roumain y Astrada, es decir, el “otro” no debe ser visto como algo accesorio, o que engrosan las filas de la mera vanguardia, o deban seguir a los portadores de conciencia o los iluminados, ni tampoco como los que deban ser incorporados, integrados o meramente incluidos en la República, como se pretendió en muchas de las independencias de Nuestra América, aunque en el mayor de los casos las Repúblicas fueron fuertemente segregacionistas, criminales y continuaron desarrollando la totalidad eurocéntrica. Ni hablar en la etapa inicial del Estado o de las previas estructuras oligárquicas coloniales. Lo que caracteriza también a estos autores, es que el otro como otro tampoco debe ser divinizado ni totalizado.

Lo que nos transmiten Roumain (siendo él ese otro en el otro mismo y abierto), Mariátegui, Astrada y que está presente posterior y actualmente en Linera como en Dussel (y su visión del otro como otro) es que el “otro” debe ser constitutivo-fundante de un nuevo espacio político, económico, filosófico, estético, histórico, teológico, etc., como prefiero sostener, hacia el cuarto criterio de demarcación científico (véase bibliografía *Anápolis*, p. 346), sin etnocentrismo ni

eurocentrismo. El otro como otro para Jacques Roumain (siendo él mismo ese otro-comunidad constitutivo y parte de nuestra historia de liberación, que lucha por la vida en comunidad libre e independiente) es tripartito, articulado, integrado y un conjunto, dinámico, vivo y siempre actualizable.

Todo este proceso se concretó en todas sus etapas en la Revolución Haitiana. Por ello llamo la atención de esta impronta fundamental, que nos proporciona Jacques Roumain y el marxismo, como prefiero llamarle, orbital-popular que él trabajó embebido de toda esta inevitable realidad pluricultural, y esperanzadoramente liberacionista para nuestros tiempos y espacios populares. Los límites de la visión de Roumain, como la de todos y cada uno deben ser abordados con detenimiento y **cuidado** por el otro.

Un trabajo similar actual, es el que se llevó a cabo en Bolivia bajo la Revolución Plurinacional y la producción de textos para el diálogo intercultural e intercientífico, en donde se busca la transformación de las matrices epistémicas bipartitas (indígenas-europeas) en mutuo enriquecimiento, actualización, sin imponer la mera **violencia dialéctica** de suplantarse una matriz por otra. Para nuestro actual proceso de liberación, es necesario este trabajo epistémico previo para una búsqueda profunda, y así justamente poder encaminarnos hacia la modificación del modo de producción y su sistema extractivo-destructivo, que hasta ahora en este segundo momento del proceso de “emancipación” y su quinta ola, ninguna Revolución consiguió hacerlo, al contrario, muchas continuaron siendo cientificistas y extractivistas (en múltiples aspectos), aunque incluso hayan avanzado y logrado una mayor articulación entre los distintos sujetos históricos, y una mayor redistribución de bienes comunes para los mismos, aunque la naturaleza no dejó de ser jaqueada. La Revolución Haitiana con el *Lakou* había logrado sustituir el modo de producción esclavista-capitalista en consonancia con la naturaleza/cosmos. Hoy, ésta transformación obliga a nuevas exigencias teóricas, prácticas (*praxis*) y productivas (*poiesis*).

Todo ello continúa siendo una cuenta pendiente producto de un arduo trabajo. Muchas de **nuestras** revoluciones (por ejemplo: la Revolución Rusa) no superaron tampoco ese tópico impuesto ya por Platón y absolutizadas por la modernidad científicista, en la división entre *episteme* (ciencia) y *doxa* (opinión del pueblo). Esta fórmula no permite que la órbita-matriz popular tripartita se integre y articule adecuadamente desde la base, en toda la arquitectura y el sistema. Jacques Roumain logra reintegrarla (matriz tripartita) con la experiencia del legado de la Revolución popular Haitiana.

De todos modos, los intentos éticos-políticos más interesantes y más profundos (con mayor alcance universal-mundial desde su base epistémica abierta), incluso aún hoy los continuamos registrando en nuestro continente. Por todo ello, y para el avance de estos objetivos, se trabajaron durante muchos años los diálogos interculturales-intercientíficos durante el proceso de la Revolución Plurinacional Boliviana. Pero uniendo el eje y columna del legado de la Revolución Haitiana y el marxismo de J. Roumain, podemos proponer la construcción de un **Espacio** (¿"Estado"?), plurinacional de matriz tripartita y no solo bipartita como en Bolivia. Cualquier sujeto colectivo o individual puede ser estratégico, aunque antes de cualquier otra cosa es parte esencial de la comunidad. Ha pasado reiteradas veces, como dice el evangelio, que la piedra que se desprecia pasa a ser ángulo de otras construcciones.

Por otro lado, es importante volver a rescatar la creación del Instituto Nacional de Descolonización en Venezuela, que permita ir pensando de fondo esos problemas (en un contexto petrolero, agrario e incipientemente industrial también) e incluso para profundizarlo con la estructura de un Ministerio Plurinacional Tripartito de Descolonización, y así institucionalizar con más intensidad y vigor la descolonización epistémica-práctica de una revolución, o las futuras revoluciones y/o transformaciones culturales-sociales.

Pero en la historia de nuestra cultura, debemos conocer aún más la gesta de la Revolución Haitiana (no sólo como fenómeno

singular, sino como modelo y paradigma épico de liberación) cuando suplanta el modo de producción capitalista-agrícola-colonial-neocolonial-esclavista por el modo de producción colectivo llamado *Lakou*. Todas ellas sustancias históricas *noéticas*-intersubjetivas-íntimas-abiertas que a lo Jacques Roumain (y su intimismo comunitario dialógico reflexivo no solipscista) pueden ser articuladas y reactualizadas, para este segundo momento de “emancipación”-liberación que estamos cursando.

Decía José Martí (1853-1895) que la Revolución no debía ser copia, sino un acto heroico-original del pueblo, y decía J. C. Mariátegui (1894-1930) haciéndose eco de Martí que el marxismo no debía ser calco ni copia, sino creación heroica de los pueblos. Haití, antes que nadie, nos lega una Revolución, ética, épica, original y única en la historia de la humanidad, y Jacques Roumain un marxismo creativo, sacrificado y heroico en coherencia con toda nuestra historia profunda. Son procesos que humanizan la hominización que la historia de la dominación (capitalista) deshumaniza.

En la filosofía y teología haitiana se encuentra un orden categorial otro. El otro tripartito además de todo, es otro orden categorial propiamente (como indiqué reiteradas veces), en el que hay que entrar y el que ese otro/s debe estar a la base de todo lo que constituimos, si realmente se construye desde abajo (esto no se ha hecho cabalmente, con continuidad y aún está pendiente). En ese orden categorial, ese otro (revolucionario haitiano) era libre, no era esclavo, pero no solo como *utopía*, sino como realidad, como mundo energético actuante.

Este mundo real vivido es el que el revolucionario haitiano rememora, **entrecorazona**, co-piensa (tripartitamente) para crear la vida nueva (como expresaba Roumain) e imaginar y realizar su liberación de la situación de esclavitud, desde una realidad categorial, espiritual e histórica. El infierno de la esclavitud pierde su naturalización, su divinización, su mecanización y se torna situacional, temporario, perecedero. Destruye así la profecía del odio de la dominación. Haití entra en la historia de la humanidad,

en la historia universal y en la historia del sistema mundial, legándonos un espíritu de liberación, de libertad y una realidad en la que el esclavo deja de ser esclavo por sí mismo y sin tutores a través de la historia de la liberación que realiza.

Nos lega de esta manera una nueva concepción del poder, única en la historia. Se trata de un poder vivir en comunidad y sin tutores (coloniales-neocoloniales), entrecorazonado y entretejido **realmente** desde un **abajo auto-organizado** en el que obedece a **un-entre-sí-mismo** popular-diverso, abierto y creativo. Se trata de una superación del sí mismo (como mismidad solipcista, cerrada, univocista, meramente verticalista, egoísta, individualista, de poder avasallante, etc.) por medio de la conquista de su autonomía a través de la autodeterminación popular que se liberó de la esclavitud desde el pueblo mismo (un nosotros-vosotros articulados) y con un espíritu de hermandad entre-pueblos. En su filosofía y teología real (orden categorial distinto) ese “esclavo” no lo era, siendo en cambio un humano-colectivo en consonancia con el cosmos. Ese es su suelo o *édafos* de vida íntima-comunitaria abierta desde donde trasvasa el sistema de dominio. Esta **historia de la liberación** real es la que le dará su impronta al marxismo realista, **intimista**, experiencialista, histórico y cotidiano a Jacques Roumain.

Las fuentes, contenidos, principios, fundamentos, postulados, criterios, etc., de la Revolución Haitiana en la historia, han trascendido los marcos de la civilización moderna, es a las claras una primera experiencia transmoderna, y me atrevería a decir más aún, es una explícita experiencia trans-histórica (en el sentido de rebasar el bloque de la historia de la dominación como única totalidad en el momento de su autoconciencia) desde una concreta experiencia entre-cultural y entre-espiritual tripartita pluri-principal que prefiero llamar, por la etapa que representa, como neotemporaneidad. Es decir, se trata de un nuevo tiempo (que se gesta desde otras fuentes, contenidos y principios), ya no solo como *utopía*, proyecto, sino como proceso efectivo de realización, que como *praxis* fue ejecutada, como una nueva etapa de la **historia**

grande de la liberación, y que luego la hemos adquirido como memoria profunda de raíz popular de liberación.

Esta experiencia revolucionaria está muy por delante de lo que hemos alcanzado a imaginar cómo posibilidad de liberación a ejecutar. Logró una filosofía de la libertad que nosotros aún ni siquiera alcanzamos a visualizar. Esto no lo señalo para idealizar, ni imitar, ni centralizar, sino como he sostenido en todo el trabajo, en principio, para revisar nuestras formulaciones-vectores (*background*) y luego lograr una mayor integración, con vistas a la permanencia de los cambios, en una creciente y mayor calidad de vida colectiva en consonancia con el cosmos. La expansión y/o masificación de un nuevo tiempo como trascendencia-inmanente (situada-concreta) respecto de la historia de la dominación, es un proyecto en marcha, vigente y pendiente aún para su liberación final. La Revolución Haitiana nos ha mostrado el **punto** neotemporáneo de inicio y referencia.

Podemos concluir con claridad, que no se puede hacer marxismo en Latinoamérica si no es desde el marxismo de las co-determinaciones de la vida (históricas, filosóficas, antropológicas, éticas, económica, políticas, estéticas, simbólicas, religiosas, medicinales, etc.) así como el realizado y sugerido por Marx, ya que en América-*Abya Yala* urge, desde el comienzo de la modernidad/colonialidad, re-construir trans-formadamente todas las dimensiones constitutivas de la vida del sujeto-actor histórico (tripartito y sus mestizajes) que fueron destruidas por la conquista, la colonización y la dependencia, que al día de hoy tienen vigencia. Conquista, colonización, dependencia, acumulación originaria, etc., se reinician permanentemente en América (como en los demás continentes) de una u otra manera, con uno u otro artilugio/artificio.

No puede practicarse en América solo un marxismo dogmático, ortodoxo y economicista, ya que se estaría reduciendo la gran problemática geocultural-epistémica que aqueja a nuestro continente, como a otros continentes que han sido colonia, dejando fuera la mayor parte de la compleja y co-determinada realidad, que

excede a ciertas claves o supuestas fórmulas (cientificista, o economicistas, o politicistas, o culturalistas, etc.) salvadoras impuestas. Pero, tampoco se puede realizar dicho marxismo integral de las co-determinaciones, sin partir de las raíces y realidades de los tres sujetos-actores (y sus mestizajes) históricos articuladamente.

No digamos de uno en particular sea el indígena, o sea el afro, o sea el criollo, etc., sino de los tres conjuntamente (de cada territorio *pluri*-“nacional”), superando de esta manera el etnocentrismo (que implica la reunión de las “mayorías” que se imponen sobre otros sujetos subalternos) y el eurocentrismo (que concierne a la constitución de una minoría que domina económica, tecnológica, bélicamente, etc., a las mayorías), ya que los tres sujetos se encuentran de manera constitutiva en la realidad histórica de cada nación (plural), y sea por grupo, o sea por individualidad pueden tener peso y extremada gravitación en determinados momentos y procesos. Vuelvo a recordar, que reiteradamente ha pasado en la historia que la piedra (colectiva, grupal, o individual, etc.) que se desprecia va a ser ángulo de otra construcción, y no necesariamente de liberación. Pero el llamamiento fundamental no es solo porque sea estratégico, sino porque cada uno/a es parte integrante esencial de la comunidad, sin la cual no hay tal.

De esta forma la organización de la resistencia adquiere mayor composición orgánica, mayor realidad y capacidad estratégica de realización-factibilización, para una mejor resolución de los problemas y las necesidades, apuntando a una mayor permanencia del proceso constructivo tendiente a la conquista de una creciente calidad-cualidad de vida colectiva. De esta manera podemos generar *pluri*-nacionalmente una matriz integrativa que esté a tono, nivel y consonancia con la realidad del continente, para una articulación efectiva y poliédrica.

La articulación tripartita con sus mestizajes no se ha dado salvo contadas excepciones, pero al darse nacional (*pluri*) y continentalmente se comienza un nuevo camino, que no será

perfecto, pero sí mejorable con los lógicos retrocesos y avances, ya que serán siempre combatidos por la voluntad capitalista de dominación. Así es que la Revolución Haitiana nos ha mostrado la factibilización de una de las posibilidades de la matriz tripartita integrativa, y Roumain una continuación de la misma con la articulación de la episteme-sabiduría marxista. Ambos procesos con la predominancia en número del sujeto afroamericano, pero sin cerrarse a la dictadura del número, sino considerando a todos los sujetos-actores.

Al reflexionar conjuntamente a estos tres autores que he abordado aquí como lo son Mariátegui, Astrada y Roumain (MAR) podemos visualizar una matriz tripartita integrativa continental que, en un trabajo arduo de articulación, nos posibilita des-etnocentrizar el número mayor y des-eurocentrar la minoría hegemónica avasallante, para adquirir una mayor y mejor articulación colectiva-comunitaria-cooperante-corazonada-copensante, etc. Esta matriz tripartita es la que orienta, por ejemplo, al marxismo de las co-determinaciones, como a cualquier otra episteme y sabiduría, de lo contrario se caería en el sesgo de las univisiones con el riesgo de aplicar (conciente e inconscientemente) la navaja de Ockham o un solo régimen categorial.

He intentado con el despliegue de estas resumidas palabras en este escrito, desarrollar una dimensión poco trabajada aún, y que le llamo **voluntad de articulación** que implica grandes esfuerzos de labor personal y colectivo para descentrarse así misma de múltiples elementos como los ya mencionados (*ego partior, ego conquiro, ego cogito, ego absoluto, ego trascendental, ego colectivo, etc., unidimensión, etnocentrismo, eurocentrismo, americanocentrismo, incluso la propia sabiduría, la visión del propio sujeto, etc.*) pero con el viraje fundamental, de comenzar a considerar que el **otro como otro**, es otra realidad propiamente, y que como tal es otro orden categorial, que debo no solo conocer (como dato que existe o con conceptos aislados), sino estudiarlo integradamente (con responsabilidad ética, política, económica, espiritual, etc.) para incorporarlo a la base y cimientos de mi

mundo, de manera igualitaria (respetando la distinción) o hasta en una mejor posición, que muchos elementos propios fruto de un trabajo responsable de nuevo reconocimiento, y todo ello para la construcción co-operante, co-razonada y conjunta de un mejor y nuevo mundo posible.

Referencias

ADORNO, T. *Aesthetic Theory*. Estados Unidos: University of Minnesota Press, 2011.

_____. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Editorial Akal, 2007.

_____. *Disonancias. Introducción a la Sociología de la Música*. Madrid: Editorial Akal, 2009.

_____. *Escritos Sociológicos I*. Madrid: Editorial Akal, 2004.

_____. *Sobre la Situación Social de la Música*. En: *Escritos Musicales V*. Madrid, España, 2001, Págs. 762-809.

_____. *Teoría Estética*. Madrid: Editorial Akal, 2004.

ARICÓ, J.: *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 60, 1980.

_____. *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2009.

_____. *Cuadernillo deformación política*. 1° Edición. Argentina: Juventud del Partido Socialista de Mar del Plata, 2012.

_____. *Dilemas del marxismo en América Latina*. Antología esencial. Buenos Aires: Clacso, 2020.

ASSADOURIAN, C. "La renta de la encomienda en la década de 1550: piedad cristiana y deconstrucción." *Revista de Indias* vol. XLVIII, no. 182-183 (1988), 109-146.

_____. "Fray Bartolomé de las Casas obispo: la condición miserable de las naciones indianas y el derecho de la Iglesia (un escrito de 1545)." *Allpanchis*, XII, no. 35/36 (1990), 29-104.

ASTRADA, C.; KORN, A.: *Hegel y Marx*. Buenos Aires: Editorial Quadrata, 2005.

ASTRADA, C. *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Quadrata, 2005.

AA.VV. *Herencias y perspectivas del marxismo. Presencia de José Carlos Mariátegui*. Clacso, 2020.

BAUER, C. "Esbozo y Ensayo para una investigación pluricultural histórica-filosófica en la República de Korea". Trabajo realizado en Seúl, Corea, en 2008, y publicado en CD-ROM con motivo del 5º Congreso Nacional de Estudios Coreanos "La Península Coreana en la Encrucijada" 26, 27 y 28 de agosto, Córdoba: UNC, 2009.

_____. *Entreculturalidad-entreespiritualidad. Reflexiones sobre movimiento obrero, movimientos sociales y diversidad espiritual-cultural Aportes desde una perspectiva Espiritual, Ética e Histórica no eurocéntrica para la liberación*. Córdoba: UNC, 2012.

_____. *Medicina para la Liberación. Quinta idea directriz*. Córdoba: UNC, 2014.

_____. "Historia para la liberación. Crítica a la voluntad (razón-práctica) global", en Ponta Grossa, Estado de Paraná, República Federativa del Brasil: Universidad Estadual de Ponta Grossa (UEPG), 2015.

_____. *La huella de Haití entre el latino-américo-centrismo y la historia universal. Otro camino para descolonizar nuestra historia, cultura y estado*. Córdoba: U.N.C., 2º edición, 2016.

_____. *Anápolis. Comunidad inclusiva, ecológica, económica, pluricultural. Un proyecto ético-político para la construcción de una institucionalidad analéctica o un modelo factible de integración social y preservación de la vida*. Córdoba: UNC., 2016.

_____. *Filosofía Austral. Antropología Austral. Antropología Filosófica, Social y Cultural Descolonial*. Volumen 2. Goiânia, Brasil: Editorial Phillos, 2018.

_____. *El vuelo del Colibrí. América honda, América entrecultural. Superación interior del Capital. Vademecum de una filosofía orbital*. Goiânia: Editorial Phillos, 2019.

_____. "La filosofía y teología haitiana en la historia y en la filosofía mundial" publicada en "Revista Matemática e Ciência: construação, conhecimento e criatividade". Instituto de Ciências

Humanas, Departamento de Educação (2019), ISSN-e: 2674-9416, <http://periodicos.pucminas.br/index.php/matematicaciencia/artic le/view/22098>

_____. *Historia para la liberación. Crítica a la razón esclavista moderna. La Revolución Haitiana y la historia de la humanidad: aportes desde el proceso de hominización latinoamericano*. 2020, Inédito.

_____. *Analéctica latinoamericana. Un pensamiento emergente para el Siglo XXI*. Buenos Aires: Editorial Prometeo, 2021.

_____. *Medicina para la Liberación. Séptima idea directriz*. Córdoba: UNC, 2021.

BEORLEGUI, C. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Tercera Edición. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010.

BETANCOURT, R. *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

BETHELL, L. "Capítulo 6 La independencia de Brasil", en Bethell, Leslie: *Historia de América Latina. Tomo 5 La Independencia*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991.

Bolívar y Europa en las crónicas, el pensamiento político y la historiografía. Volumen I, Siglo XIX. Caracas-Venezuela, Impreso en España: Ediciones de la Presidencia de la República. Comité Ejecutivo del Bicentenario de Simón Bolívar, Ministerio de Educación, Gobernación del Distrito Federal, La fundación Bicentenario de Simón Bolívar, 1986.

CABALUZ D., J. F.; TORRES LÓPEZ, T. *Aproximaciones al marxismo latinoamericano. Teoría, historia y política*. Prólogo Michael Löwy. Santiago de Chile, 2021.

COX, O. *Caste, Class and Race: A Study in Social Dynamics*. New York: Monthly Review Press, 1948.

_____. *The Foundations of Capitalism*. London: Peter Owen, 1959.

_____. *Capitalism as a System*. New York: Monthly Review Press, 1964.

DELGADO, F.; ESCÓBAR, C. (Editores): *Diálogo intercultural e intercientífico para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos indígenas originarios*. La Paz, Bolivia: Plural Editores, 2007.

DEVÉS VALDÉS, E.: *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950). El pensamiento latinoamericano en el Siglo XX entre la modernización y la identidad*. Tomo I. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2000.

_____. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX (Desde la CEPAL al neoliberalismo 1950-1990)*. Tomo II. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.

_____. *El pensamiento latinoamericano en el Siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. Tomo III. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2004.

DUSSEL, E.: "Fray Bartolomé de las Casas. Profeta crítico del imperialismo europeo". *Contacto, Cuadernos bimestrales del Secretariado Social Mexicano*, año 11, N° 5, octubre, 1974.

_____. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1983.

_____. *Estudio Preliminar y traducción de Marx, C.: Cuadernos Tecnológico-Histórico*. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1984.

_____. *Filosofía de la Producción*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1984.

_____. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. 1° edición. México: Editorial Siglo XXI en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, 1988.

_____. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción del capital*. 1° edición. México: Editorial Siglo XXI, 1990.

_____. *La producción teórica de Marx un comentario a los Grundrisse*. 2° edición. México: Editorial Siglo XXI, 1991.

_____. *Las metáforas teológicas de Marx*. España: Editorial Verbo Divino, 1993.

_____. "Modernidad y alteridad" (Las Casas, Vitoria y Suárez: 1514-1617), España: Separata Revista Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Universidad Pontificia de Salamanca, 2003.

_____. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Volumen 1. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

FANON, F.: *Los condenados de la tierra*. Montevideo: Editorial Aquí y Ahora, 1971.

- FERNÁNDEZ RETAMAR, R. *Poemas de una isla y dos pueblos*. (Contiene algunos poemas claves de Roumain como “Madera de ébano”, “Guinea”, “El amor, la muerte”, “Sucios negros”, “Nuevo sermón negro”), La Habana: Casa de las Américas, 1974.
- FLORESCANO, E. (coordinador) y AA.VV: *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*. México: Editorial Siglo XXI, 1975.
- FREIRE, P. *Pedagogía de la Esperanza*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2005.
- GARCÍA LINERA, A.; TAPIA MEALLA, L.; PRADA ALCOREZA R. *La transformación pluralista del Estado*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores, 2007.
- GARCÍA LINERA, A. “El desencuentro de dos razones revolucionarias. Indianismo y Marxismo”. En publicación: Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano no. 3. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Diciembre, 2007. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/cuadernos/garcia/garcia.pdf>
- GARCÍA LINERA, A. *Identidad Boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad*. La Paz, Bolivia, 2014.
- GUILLÉN, N. *Elegía a Jacques Roumain en el cielo de Haití*. La Habana: Editorial Ayon Impresor, 1948.
- GROSGOUEL, R. “¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada descolonial”. *Tabula Rasa*, (28), 11-22, 2018. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.1>
- _____. “Pensamiento descolonial afro-caribeño: una breve introducción”. *Tabula Rasa*, 35, 11-33, 2020. <https://doi.org/10.25058/20112742.n35.01>
- HURBON, L. *Dios en el Vudú Haitiano*. Prefacio de Geneviève Calame, Buenos Aires: Griaule Ediciones Castañeda, 1978.
- LOUIS-JUSTE, J.; LEDESMA, I.; PIERRE, M. P.; Gutiérrez D., J. A.; BOISROLIN, H.. *Haití: La ocupación y la tercerización del imperialismo (Una lucha incondicional por la libertad plena)*. Ediciones Universidad Popular Joaquín Lencina, 2009.

- MAKOUTA MBOUKOU, J.P. *Jacques Roumain: Essai sur la signification spirituelle et religieuse de son oeuvre*. Paris: Lib Honoré Champion, 1978.
- MARIÁTEGUI, J. C.: *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 2005.
- _____. *Peruanicemos al Perú*. 11° Edición, Lima-Perú: Biblioteca Amauta, 1986.
- MARX, K. *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*. Madrid: Fundación Federico Engels, 2015.
- MEMMI, A. *Retrato del colonizado*. Madrid: Cuadernos para el diálogo, 1971.
- PRICE MARS, J. *Ainsi parla l'oncle*. New York: Parasychology Foundation, 1954. (La primera edición es de 1928 y existen traducciones al castellano por Casa de las Américas en 1968).
- RODNEY, W. *De como Europa subdesarrolló a África*. Editoria Siglo XXI, 1982.
- ROUMAIN, J. *Gobernadores del Rocío*. Traducción de Fina Warschaver, Buenos Aires: Lautaro, 1951.
- _____. *Gobernadores del Rocío*. Prólogo de Nicolás Guillén, La Habana: Casa de las Américas, Colección Literatura Latinoamericana, 57, 1971.
- _____. *La presa y la sombra*, en *Gobernadores del Rocío y otros textos*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 2004.
- _____. *La Montaña Embrujada*, en *Gobernadores del Rocío y otros textos*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 2004.
- _____. *Poesía*, en *Gobernadores del Rocío y otros textos*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 2004.
- _____. *Gobernadores del Rocío*, en *Gobernadores del Rocío y otros textos*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 2004.
- SOUFFRANT, C. *Une négritude socialiste (religion et développement chez J. Roumain, J. S. Alexis et L. Hughes)*, Paris: L'Harmattan, 1978.
- TROTSKY, L. *Escritos latinoamericanos*. (Archivo de Obras). En *Clásicos del Marxismo Revolucionario*. CD-ROM, Argentina: Editorial Klement, 2003.

TROUILLOT, H. *Dimensión et limites de Jacques Roumain*. Port-au-Prince: Editorial Fardin, 1981.

VIEUX, A. *Entre Nous: Jacques Roumain*. *La Revue indigène*. Haiti: Port-au-Prince, N° 3, 1927.

WILLIAMS, E. *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean 1492-1969*. New York: Vintage, 1971.

WRIGHT MILLS, C. "The Problem of Industrial Developments", en *Power Politics and People*. The Collected Essays of C. Wright Mills, Nueva York: Oxford University Press, 1961, p. 154.

CAPÍTULO 6

El pensamiento *staliniano* de Ernesto Che Guevara como revisión de la *revisión revisada*

Agustín Casanova¹

1. Introducción²

Dos de los sentimientos más innatos del ser humano son el amor –asociado a la bondad – y el odio – asociado a la maldad –. Si, en América Latina,³ dentro del movimiento revolucionario, queremos representar esos sentimientos con la imagen icónica de un revolucionario del siglo XX, probablemente tengamos a un Ernesto Che Guevara para el primer sentimiento y a un Iosif Stalin para el segundo. La intelectualidad de izquierda hegemónica, a la cual llamamos como *revisión revisada* por sus las dos grandes revisiones⁴ históricas que transitó, fundamenta con pretensiones

¹ Doctorando en Estudios Contemporáneos (CEIS20 - Universidad de Coímbra). Graduado en Sociedad, Estado y Política en América Latina (Universidad Federal de Integración Latinoamericana) y en Estudios Contemporáneos sobre América Latina (Universidad Rusa de Amistad de los Pueblos).

² El tema del presente texto parte de la segunda parte de “El concepto de socialismo en Ernesto Che Guevara” (CASANOVA, 2014). Trabajo presentado en el año 2014 para el obtener el grado en *Ciencia Política y Sociología: Sociedad, Estado y Política en América Latina* (UNILA). El mismo fue orientado por el Profesor Nilson Araújo de Souza; que, mucho más allá de ser una prestigiosa referencia académica, es un ejemplo revolucionario de superlativa lucidez, valentía y coherencia.

³ En el espacio postsoviético la figura de Stalin tiene tanto prestigio como la del Che.

⁴ La idea de revisionista (revisión o revisionismo) no lo interpretamos de forma necesariamente peyorativa. Depende del sentido de tal revisión. Lo entendemos como sinónimo de *crítica*.

científicas la distancia entre el romántico Che y el termidoriano⁵ Stalin; planteando que el primero es un revolucionario romántico comprometido con la causa mientras que el segundo es un vulgarizador de la tradición revolucionaria en un economicismo inhumanizante. Esta visión aparentemente maniquea – que de por sí nos parece un problema porque tanto la romantización ingenua como la criminalización anulan ambas figuras como ejemplos revolucionarios – nos parece bastante limitada. En el presente artículo pretendemos demostrar ensayísticamente que el pensamiento de Ernesto Che Guevara, lejos de ser “antistalinista”, se encuadra en la tradición staliniana⁶ por múltiples motivos que pueden ser agrupados bajo el paraguas del leninismo.

¿Por qué es importante demostrar esto? En un sentido “académico”, creemos que aporta a la comprensión – o por lo menos al debate – de la historia del pensamiento marxista internacional. Pero, simultáneamente, esta motivación es útil en una perspectiva político-ideológica, ya que nos permite, por un lado, reconciliar en América Latina el pensamiento de dos revolucionarios internacionalistas que pueden ayudar a pensar nuevos problemas – o evitar rumiaciones obsesivas innecesarias sobre cuestiones bastante claras como los efectos de desarrollar el socialismo a través de los mecanismos mercantiles –. Simultáneamente, puede interesar como nexo para ver con otros ojos a una figura – muy vilipendiada en el mundo “occidental” – como Stalin. La importancia no radica en la persona en sí, sino en la expresión de un tiempo rico en enseñanzas sobre la organización de una revolución que pretenda superar milenios de sociedades clasistas. Incluso, al margen de toda valoración sobre el líder soviético, creemos que es necesario profundizar la comprensión de

⁵ Usamos el adjetivo termidoriano como sinónimo de liquidador del proceso revolucionario. Es frecuentemente usado por el trotskismo para referir al caso de Stalin.

⁶ Utilizamos el adjetivo *staliniano* en vez de “stalinista” porque este último tiene una connotación negativa a la que no adherimos. Podríamos usar simplemente marxismo-leninismo, pero podría resultar un poco confuso, ya que no todos los que se definen como marxista-leninistas son, digamos, *stalinianos*.

la historia de la URSS para superar interpretaciones uniformes que no contemplan en su medida ni los contextos ni las contradicciones ni las etapas.

El texto se organiza en una primera parte donde exponemos la razón de hablar de una *revisión revisada* en el movimiento revolucionario. Aquí se rastrea la trayectoria histórica para justificar el término. Luego, en una segunda parte, describimos la imagen “antistalinista” del Che planteada por esta *revisión revisada*; concretamente en el caso de tres reconocidos marxistas latinoamericanos como Michael Löwy, Fernando Martínez Heredia y Néstor Kohan. A continuación, en la tercera parte, exponemos los motivos por los que argumentamos que Ernesto Che Guevara puede ser visto como un marxista-leninista (o un *staliniano*). Clasificamos los argumentos en dos esferas: la de las referencias de Ernesto Che Guevara a Stalin y la de las congruencias en torno a sus pensamientos. A su vez, estas últimas las dividimos en tres espacios de congruencia: la praxis revolucionaria, el internacionalismo y la economía política del socialismo. Por último, la parte del cierre se destina a las reflexiones finales, en ellas realizamos una síntesis de las congruencias realizado, así como nos planteamos nuevos problemas que pueden ser trabajados ulteriormente.

1. ¿Por qué la *revisión revisada* del movimiento revolucionario?

No es ninguna novedad que la Gran Revolución Socialista de Octubre – usando la terminología oficial de la antigua Unión Soviética – determinó la historia contemporánea a partir de 1917. Dentro del movimiento revolucionario, especialmente, es imposible desconocer su influencia. En América Latina, al igual que en otras regiones del planeta, los viejos partidos socialistas,⁷ asociados a la

⁷ Partidos socialistas que eran más nuevos que viejos en términos de edad – cuando los había -. Como ejemplos podemos colocar al Partido Socialista de

vieja socialdemocracia, se vieron obligados a posicionarse frente a lo que era el movimiento liderado por los bolcheviques.⁸ El grueso de los revolucionarios latinoamericanos aceptó con entusiasmo su integración a la *Komintern*⁹ ¹⁰ dirigida desde Moscú. Así, se inauguró una etapa donde el núcleo del marxismo en América Latina creció al compás del marxismo-leninismo.

Dicho esto, observamos que, a finales de los años veinte, surgieron dos respuestas a tal hegemonía. La primera, de raíces externas a América Latina, nació con la expulsión del trotskismo del Partido Comunista (Bolchevique). Vale destacar que este movimiento fue particularmente importante en Latinoamérica, sobre todo luego de que el propio revolucionario ruso fuera asilado por el presidente mexicano Lázaro Cárdenas en 1937. La segunda respuesta, de raíces internas, emanó del cuestionamiento a Moscú por invisibilizar las particularidades regionales en el análisis – lo cual negaría el método marxista de partir de la realidad concreta – . Un ejemplo elocuente se encuentra en el pensamiento antiimperialista del peruano Víctor Raúl Haya de la Torre,¹¹ quien, luego de haber participado en las actividades de la *Komintern*, se alejó para fundar la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA). También, existe cierto consenso para sostener que la corriente expresada por José Carlos Mariátegui – antagonista de Haya de la Torre en el debate de los veinte – igualmente se inscribe

Argentina de 1896, al Partido Socialista Obrero Socialista de Chile de 1912 o al Partido Socialista de Uruguay de 1910,

⁸ De la organización comunista liderada por Vladimir Ilich Lenin.

⁹ *Komintern* es el acrónimo ruso de *Kommunisticheskiy Internatsional*, que en español se traduce como Internacional Comunista (también conocida como la III Internacional).

¹⁰ Las transliteraciones de las referencias de la lengua rusa las realizamos a través de la norma Fundéu, que, a diferencia de las normas internacionales más aceptadas (GOST, ISO, ONU, etc.), está pensada para el castellano, lo cual, a nuestro entender, la hace más amena para los hablantes de lenguas romances en general e hispanohablantes en particular.

¹¹ Véase su condensación en su clásica obra “El antiimperialismo y el APRA” (HAYA DE LA TORRE, 2010).

en una tradición latinoamericanista que cuestionaba la línea centralista que llegaba desde el país de los soviets - Bermejo Santos (2017), Friggeri (2021), Kaysel (2020), Mazzeo (2014),¹² etc.-.¹³ No obstante, ni el trotskismo ni la crítica desde una perspectiva latinoamericanista – en sus diferentes variantes - lograron poner en cuestión la supremacía del marxismo-leninismo en el movimiento revolucionario de América Latina en el periodo 1917-56 – véase que el rescate de las ideas de Mariátegui es predominante luego de varias décadas pasado su fallecimiento –.

Hacia mediados de los años cincuenta, el contenido del marxismo-leninismo es revisado por la propia dirigencia soviética sin cambiar la categoría como tal.¹⁴ El hito simbólico es el famoso XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) de 1956, donde el entonces Secretario General, Nikita Jrushchov (1989), denunció el “culto a la personalidad de Stalin”, desconociendo su protagonismo en la Revolución de Octubre, acusándolo por la represión política de los treinta y cuestionando su liderazgo en el comienzo de la Gran Guerra Patria,¹⁵ entre

¹² Miguel Mazzeo (2014) disocia a Mariátegui de Moscú, pero reconoce que el autor peruano ha sido reivindicado por prácticamente todo el espectro de corrientes marxistas. Mazzeo parece tener razón, más si observamos que se apropió del legado de José Carlos Mariátegui desde el Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV) (2010), una fuerza de referencias eclécticas, hasta el propio Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso (GUZMÁN, 1989), una organización con un discurso maoísta universalista.re

¹³ La originalidad del pensamiento del comunista cubano Julio Antonio Mella es un caso más discutido. Mientras que, para Kaysel (2020), Mella representó la voz de la *Komintern*, para Fernando Martínez Heredia (2018) expresó una visión autóctona que rompía con la centralidad soviética.

¹⁴ Previamente, habían existido algunos cuestionamientos a la hegemonía soviética. El más trascendente fue el que se realizó desde Yugoslavia y que derivó en la expulsión de los comunistas yugoslavos de la *Kominform* – acrónimo ruso de *Informatsionnoie biuro Kommunisticheskij i Rabochij partii* (Oficina de Información de los Partidos Comunistas y Obreros) -, la cual había sustituido a la *Komintern*.

¹⁵ Gran Guerra Patria es como el conoce en la antigua Unión Soviética a lo que fue la participación del país en la Segunda Guerra Mundial. El término, utilizado por la

muchas otras críticas.¹⁶ Esta revisión – que quebró al movimiento comunista internacional¹⁷ – escondía, atrás de la crítica a Stalin, una nueva forma de interpretar el marxismo-leninismo, el socialismo y el comunismo. Siendo que gran parte de los partidos comunistas dependían del apoyo soviético, la nueva línea se expandió rápidamente por el movimiento comunista internacional. En América Latina, el viraje en la Unión Soviética, sumado a la Revolución Cubana - la cual generó una épica autóctona – potenció notablemente el marxismo desde una perspectiva más latinoamericanista que, en muchos casos, conllevaba cierta dosis de antisovietismo. Por esto, podemos argumentar que, en el periodo 1956-91, el *marxismo latinoamericano* dejó de ser hegemonizado por el marxismo-leninismo, colocándose el nuevo centro entre el revisionismo soviético y el marxismo que se articulaba con lo nacional-popular.

Con la caída del campo socialista en el 1989-91, emergió la época del *fin de la historia*.¹⁸ En ella, el revisionismo, como hegemonía en el movimiento revolucionario, fue potencializado notablemente. Ya no sólo se renegaba de la etapa staliniana, sino de toda la historia soviética. Ahora sí se dejó de hablar de marxismo-leninismo. Para este nuevo revisionismo revisado, el revisionismo jrushchovista se diluyó en una historia soviética común marcada por las deformaciones de Stalin, donde poco se contemplaron las

dirigencia soviética como un recurso que un apela al patriotismo, evoca a lo que fue la Guerra Patria de 1812, cuando las tropas napoleónicas invadieron el Imperio Ruso.

¹⁶ Las críticas son tantas, que el “culto a la personalidad de Stalin” lo realizó, más que nadie, el propio Jrushchov en su informe. Sólo una especie de Dios puede ser culpable de todo lo que pasa en un país de más de 22.000.000 km² durante un cuarto de siglo.

¹⁷ En el campo socialista, el viraje soviético desembocó en la disgregación de la República Popular China y la República Popular de Albania – quienes formarían una amistad que a fines de los años setenta se quebraría –.

¹⁸ A nuestro entender, la idea del *fin de la historia*, tomada de Francis Fukuyama (1992), es justa, no como el triunfo liberal como tal, sino como categoría que describe un tiempo donde el consenso liberal es particularmente poderoso en el sistema-mundo capitalista. Desarrollamos esta idea en Casanova (2021).

contradicciones internas en la URSS.¹⁹ Así, se “acusó” de “stalinistas” a los mismos que “[...] Quemaron los libros de Stalin, destruyeron las revistas que ensalzaban sus obras y destruyeron los monumentos [...]” (GÓMEZ, 1970, p. 8).²⁰ Slavoj Žižek (2017), el leído filósofo esloveno contemporáneo, sostiene que la presencia de Stalin se presentaba como un espectro en la vida soviética posterior a la desestalinización.²¹ En este contexto, se fortalecieron²² los “marxismos marxianos”, aquellos marxismos que “vuelven” a la “pureza” de los filósofos alemanes Karl Marx y Friedrich Engels. En cierta forma, este movimiento radicalizó una antigua “tradición” en el marxismo de volver hacia atrás para buscar el momento del “pecado original”. Esto último, lo constata claramente el historiador Eduardo Sartelli:

Existe toda una “tradición” marxista que consiste en la reconstrucción permanente de la tradición. En esa “tradición”, el mecanismo es siempre el mismo: el retroceso hasta la última marca. Me explico. El

¹⁹ No hay mejor síntesis de cómo 35 años de desestalinización se borran de la historia soviética que la hecha por el dirigente sandinista Tomás Borge: “Para la mayoría de los dirigentes revolucionarios de América Latina, la crisis actual del socialismo tiene un autor intelectual: José Stalin [...]” (1992, p. 60).

²⁰ Algo que nunca dejó de hacer el trotskismo (o los trotskismos). Es contraintuitivo, ya que la historia “demostraría” la justeza de su crítica, pero, lejos de fortalecerse, este movimiento también se sentó en el banquillo de los acusados por el nuevo revisionismo.

²¹ Žižek es un profundo crítico de Stalin. Por ejemplo, sostiene que el “stalinismo” acabó con la política nacional de Lenin a través de una rusificación de la Unión Soviética (ŽIŽEK, 2017), sin mencionar, en ningún momento, que durante la etapa staliniana se crearon, a partir de territorio de la República Socialista Federativa Soviética de Rusia, las repúblicas de Kazajstán (1936), Kirguistán (1936), Tayikistán (1929), Turkmenistán (1925) y Uzbequistán (1924). Sin contar, tampoco, que en el periodo de Stalin se mantuvo por fuera de Rusia a la República Socialista Soviética Carelo-Finlandesa – la cual Nikita Jrushchov integró a Rusia en 1956 –. Es decir, Rusia perdió cerca de 4 millones de km² durante el “rusificador stalinismo” encabezado por el georgiano Stalin. Por esto, entre otras cosas, Michel Löwy (2020) parece estar bastante errado cuando acusa a Žižek de “stalinista”.

²² Siempre dicho en términos relativos, debido a que la crisis del socialismo real golpea a todo el pensamiento contrahegemónico.

supuesto que construye esta tradición es que, en el camino de la revolución, se ha cometido algún error, que nos desvió del camino justo. Hay que retroceder hasta el punto en el que se produjo el mal paso y recomenzar desde allí. La “marca” en cuestión es siempre algún marxista notorio, que en el canon dominante ha ocupado un lugar marginal, precisamente porque el buen revolucionario se ha “desviado”. Así, hay que “volver” a Gramsci, a Trotsky, a Lenin, a Marx, incluso más atrás, a Hegel [...] (SARTELLI, 1996)

Junto a la “vuelta” a Marx, el movimiento revolucionario del *fin de la historia*, argumentando la necesidad de combatir la tradición dogmática que se importó desde Moscú, se referencia insistentemente en los íconos nacional-populares – muchas veces solo nacionales interpretados de forma “popular” – para mixturarlos en un corpus teórico de carácter ecléctico. Rui Mauro Marini (2008), dos décadas antes de que el socialismo real colapsara, supo ver esta tendencia ecléctica del *marxismo latinoamericano* como un recurso inconsistente ante la incapacidad de interiorizar el método de Marx. Este giro del movimiento revolucionario desde el universalismo hacia lo particular – en este caso latinoamericanista – se observa en todo su esplendor en la ecléctica idea de socialismo del siglo XXI, una combinación de corrientes indianistas, marxistas, nacionalistas y teológicas - que varían en su relación según la cultura política del país en cuestión – (CASANOVA, 2019). La influencia del particularismo se puede ver, incluso, en la Revolución Cubana – un faro que ilumina mucho más allá del movimiento revolucionario latinoamericano que no renunció abiertamente a su revolución asociada a lo que fue el socialismo real –, cuando sus fuentes locales ganan protagonismo frente a lo que eran los íconos del marxismo-leninismo. Para poner un ejemplo simbólico, Raúl Castro Ruz²³ anunció el deceso del líder histórico de la Revolución, Fidel Castro Ruz, ya no con la presencia

²³ Aún Presidente del Consejo de Estado y de Ministros de la República de Cuba y Primer Secretario del Comité Central del Partido Comunista de Cuba.

de Marx o Lenin sino con los retratos de fondo de Máximo Gómez, José Martí y Antonio Maceo.²⁴

En resumen, la *revisión revisada*, muchas veces autopresentada como el “genuino” marxismo, sería la corriente que hegemoniza el movimiento revolucionario en la época del *fin de la historia*. Se caracteriza por desentenderse de las experiencias socialistas en el siglo XX, particularmente de la soviética – que, ciertamente, era el paradigma de Estado socialista, la utopía territorializada²⁵ –. En ese distanciamiento, no suele focalizarse en las contradicciones dentro del socialismo real ni periodizar su historia. Tiene una crítica general de la experiencia soviética que se acerca bastante a la posición trotskista y, también, a la liberal – donde la burocracia y la democracia se colocan en el centro de todo lo que “salió mal” –. Como alternativa, esta *revisión revisada* procura, primero, “volver” a Marx.²⁶ Segundo, rescatar a marxistas críticos del socialismo real – como León Trotsky –, marxistas creativos que no fueron popularmente referenciados en el socialismo real – como Rosa Luxemburgo, Antonio Gramsci, György Lukács, etc. – y marxistas académicos distantes de la línea soviética – como los pensadores

²⁴ Puede verse en Télam (2016).

²⁵ La *utopía territorializada* es una definición propuesta por la historiadora uruguaya Marisa Silva Schultze para representar el significado de la URSS en los comunistas uruguayos de la década de los sesenta y setenta: “El punto de partida es concebir que la identidad comunista se constituye a partir de convertir lo ideológico en simbólico. En esta construcción la URSS no fue solo un país en el que se construía el socialismo sino un símbolo, un país que representaba otra cosa. La URSS era el futuro al que llegarían alguna vez todos los países guiados por un partido comunista al estilo del partido soviético. (“glorioso partido de Lenin”) [-] Esta concepción evolucionista de los procesos históricos implicó concebir a la URSS como una “ utopía territorializada”. El socialismo soviético no era así una realidad compleja y contradictoria posible de ser analizada desde un punto de vista marxista, sino un sistema estático y fijo que se convertía, por eso mismo, en un ideal a alcanzar” (SILVA SCHULTZE, 2003).

²⁶ También a Engels, aunque menos que a Marx. Para algunos autores, asociados a esta corriente, Engels representó un pensamiento distinto al de Marx. Por ejemplo, para el filósofo Joseph Ferraro (1989), Engels fue fiel al materialismo de Marx, pero tergiversó su dialéctica.

que se asocian a la primera Escuela de Frankfurt, a la Historiografía Marxista Británica, al Estructuralismo Marxista Francés, a la Teoría Marxista de la Dependencia, etc. –. En algunos casos, también rescata a Lenin – siempre que se lo disocie del “stalinismo” – Y, tercero, toma referencias externas a lo que es la “tradicción” marxista, generalmente actores políticos (y/o pensadores) de tendencia nacionalistas (y/o antiimperialistas o anticolonialistas). Ejemplificando, en América Latina, podemos hablar de referencias asociadas a la praxis de Tupac Amaru, Tiradentes, Tupac Katari, Jean-Jacques Dessalines, Simón Rodríguez, Bartolina Sisa, Simón Bolívar, José de San Martín, José Artigas, Francisco Morazán, Francisco Solano López, José Martí, Emiliano Zapata, Francisco Villa, Augusto Sandino, Pedro Albizu Campos, etc.²⁷

2. El Che de la *revisión revisada*

Ernesto Che Guevara tuvo un protagonismo político muy intenso, pero relativamente corto en el tiempo. Véase que el encuentro con Fidel Castro, donde se integró a los revolucionarios cubanos, se realizó en julio de 1955, mientras que su muerte fue en octubre de 1967. En esos doce años, el Che pasó del anonimato a convertirse en un ícono revolucionario de trascendencia mundial.

²⁷ También puede verse la tendencia nacionalista en el movimiento “revolucionario” fuera de América Latina. Por ejemplo: en China, el Partido Comunista gobernante – discutiblemente revolucionario – pone mucho énfasis en lo particular de su socialismo – que, en realidad, es un capitalismo de Estado favorable a su burguesía –; en la República Popular Democrática de Corea (Corea del Norte), el *kimilsungismo-kimjongilismo* (por Kim Il Sung y Kim Jong Il) ha sustituido el marxismo-leninismo de forma oficial; e, incluso, en Rusia, “patria de la *Komintern*”, el Partido Comunista de la Federación Rusa (PCFR), tiene posiciones claramente nacionalistas que lo acercan a las fuerzas más conservadoras del espectro político ruso. Sobre este último caso, véase que Guennadi Ziugánov (1997) - líder del PCFR - es una referencia teórica del civilizacionismo, una corriente que, en esencia, subordina la clase a la nación. Como dice Rainer Matos Franco (2018) “[...] el PCFR tiene hasta hoy un componente más nacionalista que comunista [...]”.

Durante su vida como dirigente revolucionario, su pensamiento, sin ser objeto de un estudio sistematizado, se asociaba claramente a lo que era la visión radical de Fidel, líder indiscutido de la Revolución.²⁸ Ya en los ochenta, durante el Proceso de Rectificación de Errores y Tendencias Negativas (1986-9) – lo que fue una especie de *antiperestroika* o de *perestroika* con orientación socialista –, el Che comenzó a ser pensado con mayor rigurosidad.²⁹ Veamos que, en tal periodo, se publicaron, entre otros, los clásicos libros “El pensamiento político de Ernesto Che Guevara” de María del Carmen Ariet (2011), “El pensamiento económico de Ernesto Che Guevara” de Carlos Tablada (1987) y la compilación “Pensar al Che” de varios autores (AAVV, 1989). Y, luego, en las décadas siguientes, a pesar de la crisis por la desintegración del campo socialista, el interés continuó, reflejándose en trabajos sobre diferentes aspectos del guerrillero heroico.³⁰ Por lo tanto, a modo de síntesis, podemos observar que el pensamiento del Che es fundamentalmente abordado en el contexto de la hegemonía de la *revisión revisada* en el marxismo -

²⁸ Algunos podrían argumentar que el Che era comunista desde su juventud temprana mientras que Fidel era un nacionalista que se radicalizó luego del triunfo de 1959, por lo que existirían algunas diferencias iniciales. Si eso es así, no parece ser algo indiscutible. El propio Ernesto Guevara generaba ciertas dudas en la inteligencia norteamericana sobre su afiliación comunista. En 1958, un informe de inteligencia muestra esta duda “Desde luego que es imposible establecer si el “Che” es comunista o no [...]” (*apud* RATNER Y SMITH, 2000, p. 58). En cualquier caso, entrados los sesenta, queda claro que el Comandante en Jefe abrazó las tesis del Che en la disputa con el socialismo mercantil que crecía en el socialismo real. De aquí, que Fidel dijera: “[...] debemos traducir la conciencia en riqueza [...]” (CASTRO, 1970, p. 141-2). Esta identificación de Fidel Castro con Ernesto Guevara también es defendida por Balfour (2009).

²⁹ En ese contexto, el propio Fidel Castro hizo una “[...] apelación a nuestros militantes, a nuestros jóvenes, a nuestros estudiantes, a nuestros economistas, para que estudien y conozcan el pensamiento político y el pensamiento económico del Che [...]” (CASTRO, 1987).

³⁰ Léanse, para poner algunos ejemplos, trabajos tanto biográficos – Taibo II (1996), Anderson (1997) o Castañera (1997), etc. – como sobre su pensamiento – Turner Martí (2007), Pericás (2004), Lizárraga (2006) o Rodríguez Matos (2009) –.

Dicho lo precedente en el plano de contextualización, podemos ver que el primer ensayo masificado sobre el pensamiento de Ernesto Guevara se encuentra en la obra de Michel Löwy (2007).³¹ Este intelectual brasileño radicado en Francia, referencia en el *marxismo latinoamericano*, presenta a un Che que se distingue por una original continuidad de la tradición revolucionaria³² que enfrentaba al economicismo que dominó la vida soviética. En otros términos, para Löwy, Guevara expresó esa *filosofía de la praxis* – que coloca a la conciencia a la vanguardia - negada por el *materialismo dialéctico (Diamat)*³³– que defendía el retraso de la conciencia frente a lo que era el desarrollo de las fuerzas productivas -. Por eso, continua Löwy, para Guevara “[...] La construcción del socialismo es inseparable de ciertos valores éticos, contrariamente a lo que plantean las concepciones economicistas - de Stalin hasta Kruschov y sus sucesores - [...]” (LÖWY, 2003). Justamente, argumenta Löwy, el debate del Che con el marxista francés Charles Bettelheim sobre la vigencia de la ley del valor en el socialismo representaba la lucha contra los stalinistas – la “[...] tesis de Stalin [era] defendida por Charles Bettelheim [...]” (LÖWY, 2003) -. Según Löwy, esta originalidad del guerrillero heroico desarrolla una tradición humanista del *marxismo latinoamericano*, destacando, en este sentido, tanto la comprobada lectura del marxista argentino Aníbal Ponce como la potencial de Mariátegui.³⁴ Esta visión del Ernesto Guevara,

³¹ La publicación de “El pensamiento del Che Guevara” de Löwy (2007) tuvo su primera edición en 1970.

³² Dentro del marxismo mundial, Löwy (2007) refiere a la tradición revolucionaria de Marx, Engels, Lenin, Trotsky, Luxemburgo y Gramsci

³³ Diamat es el acrónimo de Diaektichiesky Matierializm – materialismo dialéctico en lengua rusa –.

³⁴ Sobre esto último, Löwy no tiene absoluta seguridad, dice que: “[...] es posible que [el Che] hubiera leído los escritos de José Carlos Mariátegui, el fundador del Partido Comunista peruano y el “gran antepasado” del marxismo latinoamericano [...]” (LÖWY, 2007, p. 30). En su publicación de la presente compilación, Friggeri y Avilez (2022) sostienen que la conexión de Guevara con

construida desde 1970, se encuentra bastante “adelantada” a su tiempo, en el sentido que muestra al Che humanista, original y “antistalinista” extensamente popularizado en nuestro tiempo de la *revisión revisada*.

Como ya hemos mencionado, Fernando Martínez Heredia – quien fue no sólo un intelectual de renombre sino también un importante cuadro político de la Revolución Cubana – representa una de las referencias ineludibles en el estudio de las ideas de Ernesto Guevara. Según su interpretación, el Che era un crítico de socialismo real marcado por el economicismo. Nos dice que: “[con sus ideas,] El Che se está enfrentando a la deformación teórica más extendida y pertinaz del marxismo: el llamado determinismo económico [...]” (MARTÍNEZ HEREDIA, 2018, p. 1074). Nuevamente, como en Löwy, aparece la *filosofía de la praxis* del Che como la negación del *Diamat* soviético. Respecto a la división entre el “stalinismo” y el revisionismo, Martínez Heredia³⁵ tampoco parece marcar una diferencia sustancial entre ambas etapas de la historia soviética, ya que, en su opinión, el desvío del camino revolucionario leninista se ubica en Stalin. Sostiene que este último, cuando codificó el marxismo-leninismo en su folleto “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico”, sentó las bases del economicismo. No obstante, también es de observar que realiza una sutil distinción, cuando asume que el socialismo libermanista,³⁶

Mariátegui es evidente a partir del contacto del argentino con los marxistas peruanos Hugo Pesce e Hilda Gadea.

³⁵ Martínez Heredia es sumamente crítico del socialismo real. Dice que “El predominio del llamado socialismo real en Cuba entre 1971 y 1985 [...] constituyó una amarga aceptación de los límites de una Revolución que había sido la más avanzada del mundo, y llevó a un recorte fuerte de los ideales y del proyecto, al mismo tiempo que a la implantación de características y prácticas muy negativas en muy negativas en nombre del socialismo [...] La persistencia de rasgos de “socialismo real” en Cuba de los años noventa en adelante, hasta hoy, [...] es tan perjudicial como obstinada [...]” (MARTÍNEZ HEREDIA, 2017, p. 35-6).

³⁶ Por Evsiey Liberman, un economista influyente en las reformas soviéticas de orientación mercantil que se desarrollaron en los periodos de Nikita Jrushchov y,

criticado por el Che, era algo distinto a lo que fue el “trasnochado dogmatismo” del “stalinismo”:

[...] las ideas del Che tuvieron mala acogida y un rechazo sordo en los países del socialismo europeo, que jugaban entonces con las ideas de que la autogestión permitiría a la economía dinamizarse y regularse por sí misma. Esas ideas eran antitéticas al fundamento de las reformas económicas que se ensayaban o se pretendían en la URSS y los países de su campo. Y lo más perturbador era que no venían de un trasnochado dogmatismo al que pudiera calificarse como estalinista, sino de una apelación muy vigorosa a la teoría y los ideales de Marx, Engels y Lenin y, lo más importante, provenían de la más reciente revolución socialista [...]. (MARTÍNEZ HEREDIA, 2018, p. 1114-5)

Podríamos concluir que, en términos generales, Martínez Heredia, en su visión sobre Guevara, no está lejos de la visión construida por Löwy, ya que, se observa, de igual manera, a un Che revolucionario, latinoamericanista, original y lejano a lo que representaba el socialismo real – sin profundizar en las contradicciones de éste –.

Contando con varias publicaciones en su haber, el filósofo argentino Néstor Kohan es uno de los intelectuales de izquierda que más ha investigado el pensamiento de Ernesto Che Guevara. Para él, el Comandante de la Batalla de Santa Clara³⁷ era, antes que todo, un revolucionario; por lo que, como tal, se enmarcaba en la mencionada tradición de la *filosofía de la praxis*: “[...] el pensamiento teórico del Che Guevara se inscribe en esas corrientes historicistas y humanistas de la filosofía de la praxis, cuya larga tradición crítica y antidogmática tiene en Gramsci y en Mariátegui sus principales

a través de las reformas de Alekséi Kosyguin, en el de Leonid Brézhnev. Tuvo gran repercusión en la vida soviética el artículo “Plan, ganancia y premios”, publicado en *Pravda* – Diario del PCUS - en 1962. Véase Liberman (2017).

³⁷ En diciembre de 1958, Ernesto Che Guevara comandó a las fuerzas rebeldes en la Batalla de Santa Clara, donde, dándole un golpe decisivo a las fuerzas de la tiranía batistiana, éstas capturaron la capital de la provincia de Villa Clara.

exponentes" (KOHAN, 2008, p. 212) Así, siguiendo con la opinión de Kohan, el pensamiento del Che es irreconciliable respecto al *Diamat* centrado en el desarrollo de las fuerzas productivas como condición para avanzar hacia el comunismo. Visto así, el *materialismo dialéctico* operaría como la base filosófica del economicismo que desarrolla la acumulación capitalista en el socialismo. ¿De dónde emerge el *Diamat*? Kohan (2013) argumenta que éste nació como canonización "stalinista" de las nociones del último Engels, el Lenin de 1908³⁸ y "la filosofía"³⁹ de Stalin, por lo que no existe una diferencia sustancial entre el "stalinismo" y el revisionismo jruschoviano. En la misma línea, como contraposición a lo "soviético" y/o "stalinista", Kohan ve a un Che radicalmente latinoamericanista: "[...] el Che no se confundía. No era habitante de Hamburgo o París, sino de América Latina. Su patria era América. Allí se asentaba su proyecto comunista" (KOHAN, 2008, p. 224). Como puede verse, la síntesis de Kohan, la de un guerrillero heroico como un marxista original, superador del determinismo, latinoamericanista y lejos de Moscú, confirma la orientación presentada previamente tanto por Löwy como por Martínez Heredia.⁴⁰ Por ende, a modo de resumen, observamos que Kohan, desde el compromiso con el cambio social, igualmente expresa esa misma interpretación hegemónica que caracteriza a la época de la *revisión revisada* en el movimiento revolucionario.

3. Revisión de la *revisión revisada*

3.1. Stalin según el Che

Por lo visto, teniendo en cuenta la magnitud de las referencias presentadas, pareciese indiscutible que Ernesto Che Guevara fuera

³⁸ De "Materialismo y empiriocriticismo", obra donde Lenin debate con Ernst Mach, Richard Avenarius, Aleksándr Bogdánov y otros. Véase Lenin (1971).

³⁹ Las comillas son puestas sarcásticamente por el propio Néstor Kohan.

⁴⁰ Quizás, el mejor título de este Che es el colocado por el intelectual orgánico español Manuel Monereo (2001): "Con su propia cabeza",

un “antistalinista”. No obstante, siendo humildes críticos de los grandes críticos, siendo revisionistas de la *revisión revisada*, podemos preguntarnos: ¿esto es realmente así? La respuesta es negativa. Una primera forma de argumentar, la más superficial, es observando las referencias a Stalin del propio Che. Inicialmente, podemos ver que, en una carta de 1953 a su tía Beatriz, el guerrillero heroico confiesa: “[...] He jurado ante una estampa del viejo y llorado camarada Stalin no descansar hasta ver aniquilados estos pulpos capitalistas [...]” (Guevara *apud* ARIET, 2011, p. 49). Incluso, en tal contexto de los cincuenta, el revolucionario latinoamericano firmaba con el seudónimo “Stalin II” (PERICÁS, 2002). Sería falso decir que ese “cariño” se desarrolló antes que se “denunciara” a Stalin en el XX Congreso de febrero de 1956, ya que, en 1960, en plena desestalinización, donde los millares de homenajes a Stalin eran borrados de toda la Unión Soviética, Guevara, en contra de los consejos del embajador cubano en la URSS, le colocó flores a un Stalin ya criminalizado por la dirigencia soviética (KEWES, 1972). De igual manera, sería falso sostener que tal admiración corresponde a una etapa inmadura en cuanto a la formación marxista del Che, ya que, en los propios manuscritos de sus últimos años, donde critica el famoso manual de economía política, mantiene la defensa de Koba:⁴¹

[...] En los pretendidos errores de Stalin está la diferencia entre una actitud revolucionaria y otra revisionista. Aquel ve el peligro de las relaciones mercantiles y trata de salirle al paso rompiendo lo que se opone, la nueva dirección, por el contrario, cede a los impulsos de la supraestructura y acentúa la acción mercantil, teorizando para ello que el aprovechamiento total de estas palancas económicas llevan al comunismo [...] (GUEVARA, 2006, p. 214)

Tal respeto en el plano “emocional” era, paralelamente, complementado por otro de la misma dimensión en el plano “racional”, debido a que Stalin era visto como una de las grandes

⁴¹ Uno de los seudónimos utilizados por Stalin.

referencias del marxismo. Véase que, criticando la pobreza intelectual del marxismo en los sesenta, Stalin es uno de los rescatados junto a Mao Tse-Tung.

La enorme cantidad de escritos que [Lenin] dejara a su muerte constituyeron el complemento indispensable a la obra de los fundadores [Marx y Engels]. Luego, el manantial se debilitó y sólo quedaron en pie algunas obras aisladas de Stalin y ciertos escritos de Mao Tse Tung como testigos del inmenso poder creador del marxismo". (GUEVARA, 2006, 30)

Incluso, fue más explícito en su carta a Armando Hart de diciembre de 1965, cuando sostuvo que "[...] sería necesario publicar las obras completas de Marx y Engels, Lenin, Stalin [subrayado por Che en el original] y otros grandes marxistas [...]" (GUEVARA, 1965). De hecho, así el Che fundamentó sus reflexiones en tales clásicos. Por ejemplo, cuando escribe "Sobre el Sistema Presupuestario de Financiamiento", que – a nuestro modo de ver es una de las cumbres del pensamiento revolucionario latinoamericano – citó a Stalin junto a Marx y Lenin (GUEVARA, 2005).

3.2. Congruencias en la praxis revolucionaria

Una segunda forma de argumentar es observando la congruencia teórica del romantizado Ernesto Guevara con el criminalizado Iosif Stalin. Ésta es más compleja, pero también más valiosa, ya que no se reduce a un anecdotario. Una primera congruencia en esta forma de argumentar radica en la filosofía de la acción política, donde tanto el Che como Stalin interpretaron de forma justa la dialéctica entre voluntarismo-determinismo. Comprendieron en su justa medida que "Los hombres hacen su propia historia, pero no [...] bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmite el pasado [...]" (MARX, 1972, p. 15). Por eso, en su vida política, actuaron en consecuencia. Es

decir, tanto el revolucionario caucásico como el latinoamericano se entregaron organizadamente a la transformación de la sociedad capitalista. Su obra teórica no se realiza de forma ajena a la lucha política, sino que se lo hace en el calor de ésta.

En la *revisión revisada*, cuando se intenta distanciar a Guevara de Stalin a partir de la *filosofía de la praxis* como algo diferente a lo que implica el *materialismo dialéctico*, lo que, en realidad, se está diciendo es que el Che no era determinista como Stalin. Algo que es un grosero error. Está claro que, si Stalin fuese determinista, ni hubiera trabajado décadas dentro de la organización bolchevique – la mayor parte del tiempo en forma clandestina – para forjar una revolución socialista en una autocracia zarista poblada por una masa campesina, ni hubiese liderado los planes quinquenales que liquidaron el capitalismo de Estado,⁴² ni hubiera escrito que “[...] El marxismo no conoce conclusiones y fórmulas obligatorias para todas las épocas y periodos. [y que] El marxismo es enemigo de todo dogmatismo” (STALIN, 1953, p. 55).⁴³ Fuera de esta *revisión revisada* – que parece estar influenciada por el trotskismo en su momento “izquierdista” – prácticamente nadie duda de la determinación de Stalin para empujar la historia en un sentido revolucionario. Tanto Leo Huberman como Paul Sweezy, marxistas norteamericanos que supieron estar cerca del Che, fueron bastante claros:

Si aplicamos la dialéctica del determinismo y el voluntarismo a la interpretación de la historia soviética, dos conclusiones se muestran muy claras: la primera, en los años iniciales – hubo un periodo “voluntarista” durante el cual el Partido Bolchevique y sus líderes, principalmente Lenin y Stalin, jugaron un rol decisivo

⁴² Los primeros planes quinquenales – donde se industrializó, colectivizó y prohibió la propiedad privada de los medios de producción - fueron una segunda revolución en la URSS. Como bien dijo el historiador británico Edward Carr “[...] A más de diez años de la revolución de Lenin, Stalin hizo una segunda revolución sin la cual la de Lenin hubiera ido a carenar a la arena. En ese sentido, Stalin cumplió con el leninismo y a su vez, le dio continuidad”. (*apud* KEERAN Y KELLY, 2015, p. 24).

⁴³ Traducción propia.

en el curso de los hechos [...] La segunda conclusión es que [...] a partir del comienzo de la desestalinización [...] la Unión Soviética ha entrado en un período «determinista» [...]»⁴⁴ (HUBERMAN Y SWEEZY, 1967, p. 19-20)

Aún más, si entendemos que el problema del determinismo se deriva a la conclusión de que el socialismo sólo es posible en los espacios capitalistas “desarrollados”, es el mismísimo Ernesto Guevara quien nos muestra a un bolchevique caucásico nada determinista, cuando argumenta que: “[...] Stalin⁴⁵ sistematizó la idea [del imperialismo en clave leninista] hasta extremos⁴⁶ de considerar posible la revolución socialista en las colonias” (GUEVARA, 2005, p. 199).

Una segunda congruencia entre Guevara y Stalin, que yace detrás de la filosofía común, es el consecuente vanguardismo. Éste, entendido en clave leninista,⁴⁷ está intrínsecamente asociado a esta concepción no economicista de la realidad. Usando las categorías de infraestructura y supraestructura, el vanguardismo implica colocar la superestructura delante de la infraestructura, lo cual es una negación del economicismo. Incluso, el propio socialismo construido a partir de esta vanguardia implica justamente ese giro en el esquema economicista. Como constató el revolucionario brasileño Claudio Campos (1992:48) – un valiente defensor de la obra de Stalin –: “[...] la sociedad socialista posee una característica que la distingue de todas las demás que la precedieron: ella sólo puede ser construida conscientemente [...] al contrario de las

⁴⁴ Traducción propia.

⁴⁵ Subrayado propio.

⁴⁶ El hasta extremos no tiene una connotación negativa, como puede sonar en otros casos. En cualquier situación, si descontextualizásemos, viendo peyorativamente ese adjetivo, Stalin pecaría no por determinista sino por demasiado voluntarista. Definitivamente sería absurdo pensar que el Che critica a alguien que abre la posibilidad de que emerja el socialismo en los países del Tercer Mundo.

⁴⁷ El tratado “¿Qué Hacer?” de Lenin es la obra de referencia del leninismo en cuanto a la cuestión de la organización. Toma el título inspirado a la novela homónima de Nikolái Chernyshevski. Véase Lenin (2010).

demás antecede a la infraestructura económica a la cual corresponde [...]”. Justamente, fue Stalin, en “Los Fundamentos del Leninismo”, quien realizó una de las síntesis más populares de Partido leninista - entiéndase a la organización como el destacamento de vanguardia de la clase obrera, donde participaban sus mejores elementos, para encausar a la sociedad hacia el comunismo – que el Che compartía:

El Partido es una organización de vanguardia. Los mejores trabajadores son propuestos por sus compañeros para integrarlo. Éste es minoritario pero de gran autoridad por la calidad de sus cuadros. Nuestra aspiración es que el Partido sea de masas, pero cuando las masas hayan alcanzado el nivel de desarrollo de la vanguardia, es decir, cuando estén educados para el comunismo [...]. (GUEVARA, 2007, p. 18)

El ejemplo moral, por el cual el Che fue reconocido como ejemplo, está asociado a este vanguardismo. Cuando se habla de “mejores elementos”, se está refiriendo a aquellos que son capaces de dar el ejemplo de coherencia con los valores revolucionarios. Ejemplos que, surgiendo de las propias masas, sirven para impulsarlas hacia una conciencia libre del dogmatismo liberal.⁴⁸

⁴⁸ Tal moral guevarista se expresó en Stalin. En el largometraje documental de Siemion Aranovich (Ia sluzhil v ojrание Stalina [Yo fui guardaespaldas de Stalin], 1989), Alekséi Rybin, exguardaespaldas del líder bolchevique, contó varias anécdotas interesantes en este sentido. Contó que él mismo le debió recomendarle a Stalin cambiar sus zapatos rotos debido a que “no se veía bien para un estadista”. En otra oportunidad, relató cómo el dirigente bolchevique cuestionó a Molotov por embriagarse con el argumento de que los comunistas debían tener autocontrol. Existen múltiples anécdotas en tal dirección. La coincidencia es lógica, si nos percatamos de que estamos ante dos individuos que tenían el denominador común de deberse a una organización revolucionaria disciplinada.

3.3. Congruencias en el internacionalismo

Una tercera congruencia la encontramos en la cuestión del internacionalismo, ya que tanto para Stalin como para Guevara la lucha por la sociedad comunista trasciende los intereses nacionales, en ese sentido, ambos revolucionarios se destacaron en luchas que se realizaron fuera de sus lugares de origen – pero que no les eran ajenos, ya que lo propio era los intereses de las clases populares -. Como bien sabemos, así como Stalin, siendo georgiano, participó en la Revolución Rusa, el Che, siendo argentino, participó en la Revolución Cubana. Todo sin contar tanto que Stalin luchó junto a los georgianos, rusos, azeríes o ayaríes⁴⁹ o que el Che lo hizo junto a cubanos, congoleños o bolivianos. Lo principal era la causa humanista de la revolución.⁵⁰ Por eso, en la famosa carta de despedida a sus hijos, el Che (s.d.) les dice (y nos dice): “[...] sean siempre capaces de sentir en lo más hondo cualquier injusticia cometida contra cualquiera en cualquier parte del mundo⁵¹. Es la cualidad más linda de un revolucionario”. Por lo tanto, no podemos más que discernir con Kohan (*op. cit.*), cuando dice que el Che “no era de Hamburgo o París”, porque es evidente, a nuestro entender, que tanto Hamburgo como París son “parte del mundo” donde se desenvuelven, en sus particularidades, las injusticias que definen el modo de producción capitalista.⁵²

⁴⁹ De Ayaria (actualmente República Autónoma de Ayaria).

⁵⁰ Por eso, las cuestiones nacionales se subordinaban a la clase. Así, Stalin (1936:199-200) decía claramente que: “Se debe recordar que, además del derecho de los pueblos a la autodeterminación nacional, existe el derecho de la clase obrera a fortalecer su poder, un derecho al cual está subordinado el derecho de autodeterminación nacional [...]” [Traducción propia].

⁵¹ El subrayado es propio.

⁵² Es cierto que el Che no tenía grandes esperanzas en la potencialidad revolucionaria de la clase obrera en los países centrales, pero ésta es una cuestión que se encuentra en otro nivel de análisis. Lo que está claro es que la sensibilidad revolucionaria, humanista-universal, es lo central en la lucha de los comunistas. A modo de hipótesis, la desconfianza de parte del marxismo – donde se encontraría

En esta dirección, tenemos que entender tanto el patriotismo soviético en Stalin como el latinoamericano en Guevara como un paso humanista superador de las mezquindades nacionalistas. Cuando, en 1964, el Che (2021) afirmó: “[...] me siento tan patriota de Latinoamérica, de cualquier país de Latinoamérica, como el que más y, en el momento en que fuera necesario, estaría dispuesto a entregar mi vida por la liberación de cualquiera de los países de Latinoamérica [...]”, no buscaba mostrar que América Latina es diferente a lo que es el “resto del mundo”, sino que un argentino no es extranjero en Cuba, que la pertenencia a la Patria Grande supera los nacionalismos que sostienen los Estados contemporáneos. Es decir, trátase de un paso adelante en la dirección humanista universal. En un contexto diferente, pero con esa misma lógica revolucionaria, los revolucionarios de los pueblos soviéticos concibieron su unión. En la declaración constituyente, se dice que la URSS representa “[...] un paso decisivo en el camino de la unión de los trabajadores de todos los países en la República Socialista Soviética Mundial” (SOVIETSKIY SOIUZ [Unión Soviética], 1923).

Podríamos decir criteriosamente que existe un gran consenso en el Che como ícono del internacionalismo proletario, pero, respecto a Stalin, la situación es otra. La hegemonía de la *revisión revisada* observa en el líder soviético a una especie de leninista (en el mejor de los casos) limitado a las particularidades rusas. Como, por poner un ejemplo junto al mencionado Žižek (2017),⁵³ Armado Hart Dávalos (2005), un protagonista de la Revolución Cubana

en este caso el Che – en el proletariado como sujeto revolucionario está relacionada a que se entiende a éste como la clase de los asalariados que producen valor de forma directa, lo cual, con el desarrollo del capitalismo, es tan sólo una parte de muchas de “los pobres del mundo”. Si pensamos en el proletariado a partir de una definición más amplia, esto es, como la clase “[...] que carece de medios de producción y de vida, razón por la cual debe vender su única mercancía, su fuerza de trabajo [...]” (SARTELLI, 2017, p. 217), la potencialidad revolucionaria es otra. Desde nuestra perspectiva, la definición menos restrictiva es la más justa.

⁵³ Véase la nota al pie n°14.

desde la primera hora que sostuvo que “A diferencia de Lenin y de otros bolcheviques, Stalin nunca vivió ni viajó por otros países del viejo continente ni se nutrió de la sabiduría revolucionaria de otras regiones del mundo [...]”. Uno de los problemas de quienes tienen esta visión nacionalista (rusa) de Stalin radica en su desconocimiento – y/o su capacidad de interiorizar – de la multinacionalidad tanto del territorio del Imperio Ruso en general como del Cáucaso en particular. Veamos, por ejemplo, que a pocos kilómetros de Gori,⁵⁴ en dirección Sur, estaban los armenios; en dirección Norte, los osetos; en dirección Este, los azeríes; etc. Cuatro pueblos distintos que ostentaban tanto idiomas como alfabetos distintos.⁵⁵ Todo sin mencionar que el Cáucaso es compartido por otros pueblos como los abjasios, chechenos, cherquesos, ingusos, kurdos, etc. Creemos que, mínimamente, es poco prudente suponer que alguien nacido en ese crisol de pueblos no recibió una fuerte influencia plurinacional. En todo caso, la crítica de Hart nos suena a eurocentrismo, a que conocer el mundo es conocer Europa occidental. Más si tenemos en cuenta que Trotsky, influyente en Hart, criticaba de Stalin que “[...] No conocía Alemania, su vida ni su lengua” (TROTSKY, 1975, p. 101).

En este punto, no está de más aclarar la cuestión del *socialismo en un solo país*, ya que, esa idea, atribuida a Stalin, suele utilizarse como una desviación nacionalista del socialismo como proyecto de la humanidad. En primer lugar, hay que aclarar que, la posibilidad de que ese socialismo se construya primero en un determinado territorio no es una idea original de Stalin sino de Lenin (1969). Por este motivo, puede decirse que el leninismo naturalmente asume esta concepción. En segundo lugar, es necesario también aclarar que Stalin no identifica, como tampoco Lenin ni el Che, que la

⁵⁴ Ciudad georgiana donde nació Stalin.

⁵⁵ El idioma georgiano se escribe con su propio alfabeto, lo mismo armenio, el azerí se escribe con el alfabeto latino y el osetio con el cirílico. En los años de formación de Stalin, el azerí se escribía con el alfabeto árabe – luego de la revolución pasó a escribirse con el latino primero, con el cirílico después y, tras la desintegración de la Unión Soviética, volvió al latino que rige en la actualidad -.

posibilidad de construir el *socialismo en un solo país* subordine lo internacional a lo local, ya que éste se piensa a este como un gran paso en la construcción del socialismo a nivel mundial – lo que es el verdadero fin -.⁵⁶

El triunfo del socialismo en un país determinado no constituye un fin en sí mismo. La revolución en un país no debe verse aisladamente sino como una gran ayuda, como un medio para fortalecer el triunfo del proletariado en todos los países. La revolución en un país, en este caso en Rusia, no sólo es el producto del desarrollo desigual y de la progresiva desintegración del imperialismo. Es, al mismo tiempo, el comienzo y la condición de la revolución mundial. (STALIN, 1952b, p. 106)

Comprobamos esta tesis en la práctica, ya que la Revolución de Octubre fue un respaldo imprescindible para los comunistas de todo el mundo. Sean en las batallas triunfantes, como en el proceso de la Revolución Cubana, o en las derrotas, como en la Guerra Civil Española (1936-9). El líder histórico de la Revolución Cubana Fidel Castro Ruz sintetizó esta dialéctica general-particular con la claridad que lo caracteriza:

⁵⁶ Sobre esta famosa cuestión, Trotsky sostenía que (2012: 29) existían dos visiones: “[...] Una es ir – con el rumbo que dejamos caracterizado – hacia la consolidación económica de la dictadura del proletariado en un solo país hasta que la revolución proletaria internacional consiga nuevos triunfos: es el punto de vista de la oposición de izquierdas. Otra es encerrarse en la edificación de una sociedad socialista nacional aislada “dentro de un plazo histórico rapidísimo”: es la posición oficial de los dirigentes de hoy”. Pues bien, ¿por qué renunciar al socialismo en un determinado territorio puede fortalecer al proletariado a nivel mundial? ¿Por qué la consolidación económica se llevaría de los pelos con la construcción socialista? En todo caso, ¿no sería al revés? Desde nuestra perspectiva, la posición leninista, defendida por Stalin, logra dar una mejor respuesta a la cuestión. En este ámbito, está claro que el Che está muy lejos de Trotsky. ¿Alguien se imagina a Guevara postergando la construcción de la nueva sociedad? Definitivamente no.

[...] nosotros no olvidamos nunca una circunstancia: la Revolución Cubana fue posible porque mucho antes hubo Revolución Rusa en 1917 ¡Sin la existencia de la Unión Soviética no habría sido posible la Revolución socialista de Cuba! [-] No quiere decir esto que la Revolución de Cuba la haya hecho la Unión Soviética. [...] Lo que significa es que, sin la existencia de la Unión Soviética, los imperialistas habrían aplastado cualquier revolución nacional liberadora en América Latina. Y si hubiesen aplastado hasta una revolución burguesa, si esa revolución hubiese afectado sus intereses imperialistas, mucho más expeditivamente habrían aplastado una revolución socialista en América Latina. (CASTRO, 1963)

3.4. Congruencias en la economía política del socialismo

Constatamos, como cuarta congruencia, que tanto Stalin como Guevara le dan a la planificación centralizada un rol protagónico. Para el líder bolchevique, ésta, la planificación – nacida de la ley del desarrollo armónico de las fuerzas productivas y las relaciones de producción – está siempre presente en el socialismo como expresión de la ley económica fundamental del socialismo, que es, en sus palabras, “[...] asegurar la máxima satisfacción de las crecientes necesidades de toda la población, tanto materiales como inmateriales; mediante el aumento ininterrumpido y el perfeccionamiento, bajo la técnica más elevada, de la producción socialista” (STALIN, 1952a, p. 40).⁵⁷ Para el Che, la planificación centralizada, entendida como

[...] el modo de ser de la sociedad socialista, su categoría definitoria y el punto en que la conciencia del hombre alcanza, por fin, a sintetizar y dirigir la economía hacia su meta, la plena liberación del ser humano en el marco de la sociedad comunista (GUEVARA, 2005, p. 214),

⁵⁷ Traducción propia.

puede ser considerada, incluso, la propia ley económica fundamental del socialismo (Guevara, 2006). Poniendo blanco sobre negro, podríamos defender que ambos revolucionarios estarían de acuerdo con el líder histórico del Movimiento 8 de Octubre, Claudio Campos (1992:108), que, desde la defensa de Stalin, escribió: “[...] El plan económico socialista es exactamente la expresión de la conciencia y el dominio de la sociedad sobre su actividad económica”.⁵⁸

Es cierto que existe una diferencia entre ambos, en el sentido de que, para Stalin (1952a), grosso modo, la planificación centralizada no puede ser la ley económica fundamental del socialismo debido a que también podría haber planificación centralizada favorable a los intereses burgueses. Mientras que, para el Che (2006), la “satisfacción de las necesidades” sería un principio, por lo que no podría ser, simultáneamente, la referida ley económica fundamental del socialismo. Podríamos decir que la discusión entre las ideas de Stalin y el Che se basaría en la pregunta: ¿la planificación centralizada es la economía del socialismo como reflejo de la ley económica fundamental o es la propia ley económica fundamental? Desde nuestra perspectiva, la discusión es interesante, pero poco trascendente como divisora de aguas, ya que simplemente se trata de la naturaleza de una categoría dentro de la misma orientación hacia la planificación de la sociedad sin clases.

Simultáneamente, la planificación centralizada – como forma de organizar la economía política del socialismo – indica una quinta congruencia en torno a la forma de entender el socialismo. Vemos que tanto Stalin como Guevara concebían el socialismo como una especie de comunismo embrionario que liquida los residuos de las sociedades clasistas mientras construye la nueva historia sin clases. La sociedad socialista como una mixtura de lo viejo - que va agotándose – y lo nuevo – que va naciendo –. En otras palabras, el

⁵⁸ Traducción propia.

socialismo no constituye una sociedad histórica en sí,⁵⁹ sino una fase, donde, partiendo del capitalismo, se construye el comunismo. Básicamente, el socialismo era pensado por ambos como la *primera fase del comunismo* que trazó a grandes rasgos Marx (2012).^{60 61} Por ende, en términos relativos, el comunismo o *segunda fase del comunismo* no era pensado como algo tan lejano en el tiempo. Concretamente, el guerrillero heroico imaginaba que Cuba llegaría a la sociedad comunista en menos de 50 años.⁶² En el pensamiento de Stalin, el comunismo tampoco era algo tan lejano, de acuerdo con Canales (2019), este líder soviético pensaba que el comunismo llegaría en algunas pocas décadas.

¿Por qué observamos este vínculo a partir de la planificación centralizada? Porque la planificación centralizada, entendida en los términos presentados por el Che y Stalin, tiene una naturaleza comunista, ya que se relaciona con la conciencia colectiva que dirige a la humanidad hacia el fin de la historia clasista. No es casual que, en su artículo “Sobre el Sistema Presupuestario de Financiamiento”, el Che (2005) haya compartido la definición de comunismo que Marx desarrollo en sus *manuscritos económico-filosóficos de 1944*:

El comunismo como superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoenajenación humana y, por tanto, como real apropiación

⁵⁹ Como sucede en el socialismo real a partir de lo que fue el gran giro revisionista. Estamos de acuerdo con Canales (2019:377), cuando afirma que: “[...] De las afirmaciones de Jruschov dimanaba claramente la idea de que el socialismo no era entendido como una fase del comunismo, sino, más bien como una formación económico-social”.

⁶⁰ Lenin (1953) en “El Estado y la Revolución” sostiene que el socialismo es la *primera fase del comunismo*.

⁶¹ Es cierto que el Che ha utilizado la idea de construir el socialismo, pero es evidente que estaba refiriendo a construir el comunismo. El hombre nuevo en el que insiste el Che no es el que hará la transición a la sociedad comunista sino el hombre de ésta.

⁶² “Yo aspiro que a 45 años de socialismo en Cuba, y ya en pleno comunismo, que yo aspiro a esa época, que no se fusile a nadie por robar [...]”. (GUEVARA, 2006, p. 299)

de la esencia humana por y para el hombre; por consiguiente, como total retorno del hombre a sí mismo, como hombre social, es decir, humano, retorno total, consciente y llevado a cabo dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior. Este comunismo es, como naturalismo consumado= humanismo, y como humanismo consumado= naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y con el hombre, la verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y propia manifestación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el secreto descifrado de la historia y que se sabe como esta solución (MARX, 1982, p. 617)

Esta concepción de socialismo coloca a la *dictadura del proletariado*, no como un tipo de sociedad previa a lo que será el socialismo, sino como su forma política. Es cierto que la *dictadura del proletariado* puede coincidir con una fase de capitalismo de Estado – como en el caso de la Nueva Política Económica (1921-28) –, pero esto no implica que se desvanezca con la llegada del socialismo como tal. Esto parece ser una diferencia clara con Trotsky (2012), que pareció asumir a la *dictadura del proletariado* como la fase previa a lo que es el socialismo.⁶³

Este protagonismo de la planificación centralizada en Stalin y Guevara nos permite observar, simultáneamente, su forma tácita de comprender el Estado socialista. ¿En qué sentido? En que el Estado, siendo sede de la planificación centralizada, cambia su naturaleza coercitiva clasista por una administrativa no clasista. Si el Estado - en la definición de Engels (1984) - es esencialmente un instrumento coercitivo clasista; cuando éste se aboca a la coordinación de vida colectiva en una perspectiva superadora de las clases ya no estamos ante un instrumento de tal naturaleza sino ante algo que parece transformarse en aquello que sustituirá el

⁶³ Es oportuno observar que algunos autores, como Maxi Nieto, que no son trotskistas, critican esta visión de que la *dictadura del proletariado* es el propio socialismo. Dicen, justamente, que Marx pensó a la *dictadura del proletariado* como la fase previa a lo que sería la *primera fase del comunismo* o socialismo. Véase Cockshott y Nieto (2017).

Estado en la sociedad comunista. Aquello que Engels (*apud* LENIN, 1953) propuso llamar Comunidad.⁶⁴ Por lo tanto, podemos identificar una especie de coincidencia implícita en la visión del Estado socialista como un no-Estado. Pensar en esta transformación es clave para desarrollar la teoría marxista de la extinción del Estado.

Sin embargo, esto no quiere decir que el Estado pierda en el socialismo su carácter de clase. Tanto Stalin como el Che observaban que la lucha de clases no se agotaba con el triunfo del proletariado en un determinado país. “[...] No ha desaparecido el antagonismo de clases en los diferentes estados socialistas” decía el revolucionario rioplatense (GUEVARA, 2006, p. 221). La amenaza de la restauración burguesa se mantenía vigente a través de diversos mecanismos. Por mencionar algunos: 1) a través de las acciones tomadas por los Estados capitalistas, 2) a partir de las ideas burguesas en el seno de las masas; 3) mediante la formación constante de pequeños capitalistas en la actividad comercial (sea de naturaleza legal, bastante restringida, o ilegal). Esta preocupación se encuadra en la ontología internacionalista del movimiento comunista. Quien sí promovió un Estado no clasista fue el revisionismo jrushchovista cuándo presentó la superación de la *dictadura del proletariado* por el Estado de todo el pueblo.⁶⁵

Inscrita a la materia del Estado, encontramos una sexta congruencia en la forma en la cual entendían la propiedad social en el socialismo. ¿Por qué? Porque la propiedad social en el socialismo era la estatal tanto para el líder bolchevique como para el Che. El primero sostenía que la propiedad estatal era la propiedad de todo el pueblo, la más avanzada, a la cual habría que elevar el resto de las formas propietarias para llegar a un punto donde se pueda planificar el conjunto de la economía nacional – que era un

⁶⁴ Stalin (1954) hablo de una categoría análoga cuando afirmó que la nueva sociedad requeriría una *Oficina Central de Estadística*.

⁶⁵ En los “Apuntes críticos a la Economía Política”, el Che criticó directamente esta categoría. Dijo “El estado de todo el pueblo no tiene objeto puesto que el estado es el instrumento de dominación de una clase sobre otra”. (GUEVARA, 2006, p. 169)

requisito para avanzar a régimen comunista (STALIN, 1952a). El segundo bromeaba diciendo que el Estado cubano era Pueblo Company S.A. (BORREGO, 2001). Miguel Cossío (2006:56), participante del debate cubano de 1963-4 desde la trincheras del Che, decía claramente “[...] ¿qué es la propiedad estatal en el socialismo? la propiedad estatal socialista no es más que la forma histórica que adopta la propiedad social en las condiciones de la dictadura del proletariado [...]”. Es más que lógico, la planificación centralizada, en los términos imperativos, requería la propiedad estatal. Podría decirse que no es una cuestión tan original, ya que era la visión predominante en el socialismo real; no obstante, en el contexto de los años sesenta, el revisionismo comenzó a debatir esa noción. Junto con la discusión sobre la planificación, también se realizaron nuevas fórmulas teóricas. Si para Stalin, como decíamos, el comunismo implicaba la elevación de la propiedad cooperativa a propiedad estatal; para Jrushchov, como bien dice el comunista indio Vijay Singh (1995), la propiedad en el comunismo sería una especie de fusión entre la propiedad estatal y la cooperativa. Podemos entender, así, la desestatización de las Estaciones de Máquinas y Tractores⁶⁶ que se llevó a cabo durante el revisionismo.⁶⁷

La otra cara de esta moneda es la forma con la cual Stalin y el Che observaban la propiedad en los casos de las empresas cooperativas. Si bien, para ambos, las cooperativas eran un avance socializador frente a lo que es la propiedad privada individual del capitalismo, éstas no dejaban de ser empresas privadas. Es decir,

⁶⁶ Empresas estatales que fornecían a los koljoses – cooperativas rurales – de todo lo que necesitaban para producir.

⁶⁷ En la discusión económica de fines de los cincuenta en la URSS, Alexandra Sánina y Vladímir Vénzher propusieron vender el equipamiento de las Estaciones de Máquinas y Tractores a los koljoses. Stalin (1952) salió al cruce, diciendo que tal propuesta, lejos de acercar, alejaba a la Unión Soviética del comunismo. Un lustro después, en el periodo de Jrushchov, se aprueba la venta de las Estaciones de Máquinas y Tractores a los koljoses. La propuesta criticada por Stalin se concretiza. Este ejemplo es sumamente claro para observar que el periodo *staliniano* tenía una dirección antagónica a lo que era el revisionismo.

las cooperativas, debido a que se rigen por los intereses de los trabajadores que operan en ellas, tienen una perspectiva particular que le marcan un límite a la planificación centralizada. Por un lado, el líder georgiano, contestándole a Yaroshenko, dijo que “Para preparar el paso real - no sólo declarativo - a la sociedad comunista; se necesitan tres principales condiciones [...] [Una de ellas] consiste en elevar la propiedad koljosiana [de naturaleza cooperativa] a propiedad [estatal] de todo el pueblo [...]” (STALIN, 1952, p. 66-7).⁶⁸ Mientras que, por otro lado, el Che sostenía lo siguiente:

[...] ¿qué es una cooperativa? Si se considera como tal una agrupación de productores, propietarios de sus medios de producción, frente al capitalismo es un adelanto, en el socialismo un atraso, ya que coloca a estas agrupaciones frente a la sociedad propietaria de los otros medios de producción [...] (GUEVARA, 2006, p. 120)

Tal rechazo a lo que es el socialismo no-estatista lo vemos en la posición de ambos frente a la experiencia yugoslava autogestionaria. La disputa entre Stalin y Josip Broz Tito, el líder yugoslavo, no era, como pocas cosas lo son en política, una cuestión de figuras. Detrás de ese primer cisma en el mundo comunista se escondían dos formas radicalmente distintas de ver el socialismo. Y, como era esperable, el Che, más de una década después, no simpatizó en absoluto con el modelo balcánico:

Todas las colectividades de Yugoslavia, ya sean campesinas u obreras industriales, se guían por el principio de lo que ellos llaman la autogestión. Dentro de un plan general, bien definido en cuanto a sus alcances, pero no en cuanto a su desarrollo particular, las empresas luchan entre ellas dentro del mercado nacional como una entidad privada capitalista. [-] Se podría decir a grandes rasgos, caricaturizando bastante, que la característica de la sociedad yugoslava es la de un capitalismo empresarial con una distribución socialista de las ganancias, es decir, tomando cada empresa, no como

⁶⁸ Traducción propia.

un grupo de obreros sino como una unidad, esta empresa funcionaría aproximadamente dentro de un sistema capitalista, obedeciendo las leyes de la oferta y la demanda y entablado una lucha violenta por los precios y la calidad con sus similares, realizando lo que en economía se llama la libre concurrencia [...] (Guevara apud TABLADA, 2007, p. 178)

Reflexionando sobre el carácter social de la propiedad estatal, nos es oportuno agregar que tanto Stalin como Guevara identificaban al burocratismo como un gran problema de las formaciones socialistas. Si bien no era un fenómeno intrínseco del éste, su desarrollo conllevaba un enorme riesgo, ya que socavaba el entusiasmo revolucionario. Por un lado, Stalin comentaba que “[...] El burócrata comunista es el tipo de burócrata más peligroso. ¿Por qué? Porque enmascara su burocratismo con el carnet del Partido [...]”. (apud MARTENS, s.d., p. 70). Por otro lado, el Che sostenía “[...] Todos debemos trabajar para cumplir esta consigna apremiante del momento: Guerra al burocratismo. Agilización del aparato estatal. Producción sin trabas y responsabilidad por la producción” (GUEVARA, 2008, p. 201). Tanto uno como otro prestaron atención en la amenaza burocrática. La crítica liberal suele asociar lo estatal a lo burocrático; no obstante, la centralización propuesta – con su producción a escala – llevaba la potencia de superar el parasitismo burocrático a partir de la racionalización de los recursos. El Che es claro en este punto:

Se le imputa al sistema una tendencia al burocratismo, y uno de los puntos en los cuales debe insistirse constantemente es en la racionalización de todo el aparato administrativo para que aquél sea lo menor posible. Ahora bien, desde el punto de vista del análisis objetivo es evidente que mucha menos burocracia existirá cuanto más centralizadas estén todas las operaciones de registro y de control de la empresa o unidad, de tal manera que si todas las empresas pudieran tener centralizadas todas sus facetas administrativas su aparato se reduciría al pequeño núcleo de dirección de la unidad y

al colector de informaciones para pasarlas a la central (GUEVARA, 2005, p. 221)

La séptima congruencia la observamos en cómo entendían a la ley del valor en el socialismo. De acuerdo con Souza (2005), tanto Stalin como Guevara sostenían que la ley del valor operaba en el socialismo limitadamente como residuo de la existencia de las relaciones mercantiles, pero que desaparecería de forma progresiva a través del avance de la planificación en la economía. Veamos, por un lado, argumentaba Stalin (1952a, p. 19-23):

A veces, se nos pregunta si la ley del valor existe y actúa en nuestro país [...] Sí [...] Donde hay mercancías y producción mercantil, la ley del valor existe inevitablemente [...] [Pero] en nuestro sistema económico [...] el espacio de acción de la acción mercantil en nuestro país está limitado [...] Lo mismo se debe decir del espacio de acción de la ley del valor [...] El valor, como la ley del valor [...] es una categoría histórica asociada a la producción mercantil. Con la desaparición de la producción mercantil, desaparece también el valor con sus formas y la ley del valor⁶⁹

Y, por otro lado, el Che sostenía:

[...] consideramos la ley del valor como parcialmente existente, debido a los restos de la sociedad mercantil subsistentes, que se refleja también en el tipo de cambio que se efectúa entre el estado suministrador y el consumidor; creemos que, particularmente en una sociedad de comercio exterior muy desarrollado, como la nuestra, la ley del valor en escala internacional debe reconocerse como un hecho que rige las transacciones comerciales, aun dentro del campo socialista y reconocemos la necesidad de que este comercio pase ya a formas más elevadas en los países de la nueva sociedad, impidiendo que se ahonden las diferencias entre países desarrollados y los más atrasados por la acción del intercambio. [...] (GUEVARA, 2005, p. 213)

⁶⁹ Traducción propia.

De esto se desprende que, como bien dice Arabadzhyan (2019:172) analizando la vigencia de la ley del valor en el socialismo, “[...] en el legado teórico de Stalin es posible encontrar posiciones cercanas a las del Che en cuanto a la propiedad koljosiana y la producción mercantil [...]”.⁷⁰

Desde la humilde franqueza, la *revisión revisada* se equivoca de *pe a pa* cuando dice que Stalin era un economicista que “apologizaba” la ley del valor⁷¹ mientras que Ernesto Guevara desconocía su existencia en el socialismo. Lo cierto es que, siendo la ley del valor un fenómeno de la producción mercantil, ambos la reconocían en el socialismo a partir de los residuos de la economía mercantil; a la vez que comprendían que el desarrollo de la sociedad socialista, al superar la producción mercantil, superaba, también, la ley del valor. “Reconocer” no significa “apologizar”. En el fondo, sostener que constatar la ley del valor en el socialismo implica el deseo por desarrollar un socialismo mercantil – un oxímoron tanto en Soso⁷² como en el Che – es tan absurdo como negar el carácter revolucionario de Marx a partir de su estudio del capitalismo. Es evidente que, como comunistas revolucionarios que buscan una sociedad no mercantil, tanto Stalin como el Che no

⁷⁰ Traducción propia.

⁷¹ Decir que Stalin era un defensor de las relaciones mercantiles es un grosero error. Guste o no, era un enemigo de ellas. Podemos citar tanto críticos como defensores de su figura. Empezado con los críticos, Borís Bolotin, desde la defensa del mercado en el socialismo, decía: “[...] se evidencia que el intercambio mercantil es indeseable para Stalin, porque supone cierta libertad de opción para el consumidor y el vendedor y no se somete a la rígida distribución centralizada” (AAVV, 1989, p. 30). Siguiendo con los defensores, Singh (1996), aún a la planificación, relataba: “[...] Stalin arguye que las relaciones productivas también requieren su adaptación al aumento de las fuerzas productivas. Factores tales como la propiedad de grupo, las granjas colectivas y la circulación de mercancías comenzaban a impedir el poderoso desarrollo de las fuerzas productivas, porque originaban obstáculos a la extensión completa de la planificación gubernamental del conjunto de la economía nacional, particularmente en el campo de la agricultura”.

⁷² Sobrenombre de Stalin en sus primeros años. Soso es un sobrenombre georgiano para los Ioseb (Iosif en ruso, José en castellano, etc.).

“gustaban” de la ley del valor, simplemente la reconocían como una consecuencia de la herencia mercantil.

Reflexiones finales

La conclusión evidente no sólo es que el Ernesto Che Guevara no era “antistalinista”, sino que, incluso, era *staliniano*. No lo decimos sólo por su simpatía declarada, sino, fundamentalmente, por la coherencia en la lógica de su pensamiento en múltiples aspectos. El Che, como Stalin, estaba convencido en la posibilidad real de organizar una vanguardia capaz de impulsar el camino socialista en cualquier territorio del mundo. Creían en la voluntad transformadora de los revolucionarios. Defendían la planificación centralizada como la esencia del socialismo, la propiedad estatal como la forma de propiedad más revolucionaria y la necesidad de acabar con los residuos mercantiles. También, observaban a la sociedad socialista como una especie de comunismo subdesarrollado que servía de transición hacia la sociedad sin clases. Simplemente, en sus distintos tiempos y espacios, ambos eran marxistas en general, leninistas en particular.

¿Por qué esta conclusión tan poco original puede, de todos modos, resultar llamativa? En primer lugar, en nuestro tiempo de claro consenso liberal, existe una distancia entre ambos revolucionarios mediada tanto por un mito demonizador sobre Stalin como por un mito romantizador sobre el Che. Vale notar que estos mitos, que alejan a nuestros personajes en la superficie, sin embargo, ostentan un denominador común contrarrevolucionario. Operan ambos como contraejemplos. La figura histórica de Stalin es un ejemplo de maldad; la de Guevara, de ingenuidad. En segundo lugar, en un plano menos abstracto, podemos rastrear una trayectoria histórica. Creemos que las diferencias (¿sectarias?) dentro del movimiento comunista mundial contribuyeron a separar estos íconos revolucionarios. ¿Por qué? Porque luego del XX Congreso del PCUS, Stalin, vilipendiado en la Unión Soviética, sólo fue defendido por la corriente albanesa; que,

simultáneamente, colocaba a la Cuba revolucionaria como parte del revisionismo soviético - esto es, a nuestro entender, un error, ya que Cuba socialista tuvo una trayectoria distinta a lo que fue el revisionismo soviético -. Sería interesante profundizar en la relación albano-cubana en los años sesenta.⁷³ La Revolución Cubana supo tener buenas relaciones con prácticamente todo el mundo socialista sin convertirse en satélite de las “potencias socialistas” - particularmente la URSS o China -. De hecho, como dice Balfour (2009), fundamentalmente en los sesenta, junto a la República Popular Democrática de Corea - muy elogiada por el Che - y la República Socialista de Vietnam, Cuba pareció liderar un bloque socialista independiente tanto del maoísmo chino como del revisionismo soviético.

En tercer lugar, esa distancia puede explicarse por la *revisión revisada*, que, como hemos planteado anteriormente, hace una lectura monolítica de la historia soviética. La misma crítica que se le puede hacer a lo que fue Albania por no distinguir la línea cubana de la soviética, también se le puede realizar a la *revisión revisada* por no distinguir el periodo *staliniano* del revisionista. Así, la crítica del Che a lo que fue el revisionismo, queda como una crítica a lo que fue el periodo *staliniano*. Ejemplificando en concreto, la *revisión revisada* suele adjetivar de “stalinista” al “Manual de Economía Política” criticado por el Che, sin, ni siquiera, observar que tanto éste representa a la línea antistaliniana como que el propio Stalin discutió con los economistas de la Academia de Ciencia de la URSS que redactaron el manual en cuestión. La excepción es Pericás (2002), que efectivamente menciona a Stalin como un antecedente que se opuso a lo que luego fue el *libermanismo*.⁷⁴

⁷³ A finales de los ochenta, en el colapso del socialismo real, figuras como el marxista-leninista belga Ludo Martens (2018) fundamentó la necesidad de unir las tendencias albanesa, cubana y china.

⁷⁴ La tensión entre el perfeccionamiento de la planificación y el uso de formas mercantiles en la orientación del proceso revolucionario soviético se mantuvo a

¿Por qué la *revisión revisada* de la izquierda revolucionaria realiza esta operación ideológica? La respuesta sólo podemos darla en forma de hipótesis. Desde nuestra perspectiva, un primer elemento es la fuerte influencia de la tradición marxista antileninista (o alterleninista) que ostenta. Referimos, por ejemplo, fundamentalmente a lo que fueron el consejismo y el trotskismo, corrientes hostiles a lo que fue la centralización cuasi militar del leninismo – que Stalin mantuvo –. Un segundo elemento es el desconocimiento general de la historia de la Unión Soviética. Lo cual llega a omisiones muy importantes. Argumentar que los bolcheviques se desentendieron de la lucha cultural por preocuparse exclusivamente en el desarrollo de las fuerzas productivas es directamente falso. Si la lucha de clases en la superestructura no tuviera importancia, no se hubiera realizado una la Revolución Cultural,⁷⁵ ni se hubiera alfabetizado a un 70% de la población, ni se hubieran publicado 130 millones de libros anuales en 70 idiomas, ni se hubiera multiplicado por cinco el acervo bibliotecario – dentro de las cuales había obras que no tenían nada que ver con el “oficial” marxismo-leninismo como, por ejemplo, las del anarquista ruso Piotr Kropotkin –, etc.⁷⁶ Un tercer elemento es el mal conocimiento. Esto es interpretar la historia de la URSS staliniana desde los ojos liberales. Esto se ve claramente cuando se aborda la cuestión democrática, ya que se parte tanto de una noción disociada del bienestar material del pueblo como de una concepción atomista del individuo – que se refleja en una interpretación liberal de la idea de libertad –. Un cuarto elemento es una combinación de ingenuidad con soberbia. Reiteradamente,

largo de toda la historia del país. No obstante, en el periodo 1947-53, ésta se manifiesta de forma especialmente clara en el contexto de la discusión sobre el nuevo programa del Partido Comunista (bolchevique) y el manual de economía política. Parte muy importante de las fuentes históricas puede encontrarse en Zhuravlev y Lazarieva (2017).

⁷⁵ La soviétóloga australiana Sheila Fitzpatrick (2022) destaca la Revolución Cultural como un elemento central del periodo *staliniano*.

⁷⁶ Datos cuantitativos tomados de Ludwig (1942).

la *revisión revisada* sostiene, apoyándose en el ejemplo del “Manual”, que la Unión Soviética vulgarizó el marxismo. ¿Puede ser posible que un “Manual” refleje la profundidad del pensamiento de un Estado de más de 250 millones de personas? ¿No parece una afirmación un tanto imprudente?

Un quinto elemento, que consideramos destacar en un nuevo párrafo, es el idealismo – tanto filosófico como vulgar – que ostenta la *revisión revisada* con relación a lo que fue el periodo *staliniano*. ¿En qué sentido? En el sentido que le resulta incómodo. Es difícil asumir la tragedia que acompaña la épica de la revolución. Una revolución no es como se desearía que fuera sino realmente como es.⁷⁷ ¿Existiría alguna posibilidad de realizar transformaciones revolucionarias sin una violenta resistencia? No parecería. Justamente, sería el “antieconomicismo” de la voluntad lo que lleva a agudizar las contradicciones que estallan violentamente. Es un tanto difícil de articular la crítica del economicismo con la crítica de la violencia revolucionaria. El “economicista” – que no sería revolucionario – sería quien estaría más autorizado para criticar la violencia revolucionaria.⁷⁸ Además, tal idealismo se expresa en el dogmatismo de “volver a los clásicos”, ya que es un intento de comprender lo real a partir de ideales predeterminados de forma abstracta.⁷⁹

En el fondo, la congruencia esencial entre los legados de Iosif Stalin y Ernesto Che Guevara radica, por un lado, en la confianza en el socialismo como sociedad construida conscientemente – en

⁷⁷ Eduardo Sartelli, escribiendo sobre la novela “La Astilla” de Vladímir Zazubrin, titula su prólogo: “La revolución, tal como es”. Véase Sartelli (2017).

⁷⁸ Teniendo en cuenta que la intelectualidad marxista es casi indivisible con la expresión política de esta *revisión revisada*, es oportuno destacar que el rechazo a la tan dramática como heroica etapa staliniana es comprensible desde una intelectualidad que siente de forma inconsciente que una revolución social podría perjudicar su lugar.

⁷⁹ Los soviólogos norteamericanos Keeran y Kenny realizan una crítica parecida a quienes afirman que el socialismo cayó por falta de democracia. Concretamente, dicen que tal crítica es “[...] intentar explicar la Historia en la medida en que se ajusta o no a un ideal preconcebido. Hegel hubiera estado de acuerdo con este enfoque [...]”. (2015, p. 330).

determinadas condiciones históricas a nivel mundial –, mientras que, por el otro, en el rechazo de los métodos capitalistas para lograrlo. El espíritu que nos dejan estos personajes es realista sin ser desmovilizador. No estamos ante una mera cuestión histórico-intelectual, sino un elemento clave en la lucha por una nueva sociedad en el siglo XXI que nos derivan en conclusiones de efectos políticos. Una conclusión es que el socialismo en el siglo XX no ha funcionado en general, lo cual contribuye a aceptar que no hay alternativa; mientras otra es que sí ha funcionado en las primeras décadas, mientras se debilitó a medida que se implementaron respuestas capitalistas a los problemas del socialismo. Es decir, no es lo mismo que la caída del socialismo se deba a su exceso a que a su falta. En este sentido es que el rescate de Stalin, acercándolo a un Che revolucionario – no aventurero –, ayudan a entender, como dijo Nilson Araujo de Souza (*apud* CAMPOS, 1992, p. 122), que: “[...] la crisis de las “economías socialistas” no es una crisis del socialismo [...] [sino] una crisis de insuficiencia de Socialismo, debido al retroceso en la construcción del Comunismo y a la reconstrucción de “elementos capitalistas” [...] [Y] Es, por lo tanto, una crisis del capitalismo”.

Referencias

AAVV. *El Fenómeno Stalin*. Moscú: Nóvosti, 1988.

AAVV. *Pensar al Che: Desafíos de la lucha por el poder político* [II Tomos]. La Habana: José Martí, 1989.

ANDERSON, J. L. *Che, una vida revolucionaria*. Buenos Aires: Emecé, 1997.

ARABADZHYAN, A. Z. Kritika Erniesto Guevary sovietskij mietodov sotsialistichieskogo stroistielstva i ieio vozmozhoie primieniniie k sovriemiennoi Kubie [Crítica de Ernesto Guevara a los métodos soviéticos de construcción socialista y su eventual aplicación en la Cuba contemporánea]. *Voprocj politichieskoi*

- ekonomii* [Cuestiones de Economía Política], Moscú, v.19, n.3, p. 167-182, 2019.
- ARIET, M. del C. *El pensamiento político de Ernesto Che Guevara*. Melbourne: Ocean Sur, 2011.
- BERMEJO SANTOS, A. A. *José Carlos Mariátegui: Humanismo, estética y contemporaneidad*. Caracas: El perro y la rana, 2017.
- BALFOUR, S. *Fidel Castro: Una biografía política*. Barcelona: Península, 2009.
- BORGE, T. *Un grano de maíz: Conversación con Fidel Castro*. México: Fundación de Cultura Económica, 1992.
- BORREGO, O. *Che: El camino del fuego*. La Habana: Imagen Contemporánea, 2001.
- CAMPOS, C. *A História Continua*. São Paulo: Gráficas Brasileiras, 1992.
- CANALES, J. *¿Hubo socialismo en la URSS?* Ituzaingó: Cienflores, 2019.
- CASANOVA, A. *El concepto de socialismo en Ernesto Che Guevara*. Licenciatura—Foz do Iguazu: Universidad Federal de Integración Latinoamericana, 2014.
- _____. Entre Coca-Cola y Pepsi: La democracia liberal en el fin de la historia (1991-2020). *Novapolis*, Asunción, n. 18, p. 105–122, jun. 2021.
- _____. Una aproximación teórica del “socialismo del siglo XXI”. *Iberoamérica*, Moscú, n. 4, p. 165–183, 2019.
- CASTAÑEDA, J. *Compañero: vida y muerte del Che Guevara*. Nueva York: Vintage, 1997.
- CASTRO, F. Discurso pronunciado en el acto central por el XX Aniversario de la caída en combate del comandante Ernesto Che Guevara. *Cuba*. 8 oct. 1987. Disponible en: <<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1987/esp/f081087e.html>>. Acceso el: 25 mar. 2018.
- _____. Discurso pronunciado en la Plaza Roja de Moscú. *Cuba*. Disponible en: <<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1963/esp/f280463e.html>>. Acceso el: 27 jul. 2022.
- _____. *Socialismo y comunismo: un proceso único*. Montevideo: Aportes, 1970.

COCKSHOT, P.; NIETO, M. *Ciber-comunismo: Planificación económica, computadoras y democracia*. Madrid: Trotta, 2017.

COSSÍO, M. Contribución al debate sobre la ley del valor (Publicado en la revista Nuestra Industria Económica, diciembre de 1963). In: GUEVARA, Ernesto. *El Gran Debate: sobre la economía en Cuba*. Melbourne: Ocean Sur, 2006. p. 37-58.

ENGELS, F. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

FERRARO, J. *¿Tergiversó Engels el materialismo de Marx?* 1. ed. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1989.

FITZPATRICK, S. *Breve história da União Soviética: Queda, ascensão e cinzas de um império*. Lisboa: Presença, 2022.

FRIGGERI, F. P. Aportes de Mariátegui desde la praxis indígena para una comprensión latinoamericana de la lucha de clases. *Cadernos Cemarx*, Campinas, n. 14, p. 1–22, 2021.

_____; AVILEZ ÁLVAREZ, M. J. Materialismo y espiritualidad: Alma Matinal en Mariátegui y Hombre Nuevo en el Che Guevara. Foz do Iguaçu, 2022. En publicación.

FUKUYAMA, F. *The End of History and The Last Man*. New York: The Free Press, 1992.

GÓMEZ, E. *Stalin*. Montevideo: Elite, 1970.

GUEVARA, E. C. *Apuntes críticos a la economía política*. 1. ed. Melbourne: Ocean Sur, 2006.

_____. *Carta de despedida a sus hijos*. s.d. Disponible en: <<http://www.cubadebate.cu/especiales/2017/10/04/che-a-sus-hijos-su-padre-ha-sido-un-hombre-que-actua-como-piensa/>>. Acceso el: 26 jul. 2022.

_____. *Carta del Che a Armando Hart*. , 4 dic. 1965. Disponible en: <<http://www.lajiribilla.cu/carta-del-che-a-armando-hart/>>. Acceso el: 23 jul. 2022

_____. *Che Guevara Presente: Una antología mínima*. 2. ed. Melbourne: Ocean Sur, 2005.

_____. Discurso de contrarreplica (11 de diciembre de 1964). *Cubarte*. 12 dic. 2021. Disponible en: <<http://cubarte.cult.cu/centro-che-cuba/discurso-de-contrarreplica/>>. Acceso el: 26 jul. 2022.

- _____. *El socialismo y el hombre en Cuba*. Melbourne: Ocean Sur, 2007.
- _____. *Retos de la transición socialista en Cuba (1961-1965)*. Melbourne: Ocean Press, 2008.
- GUZMÁN, A. Para entender a Mariátegui. En: ARCE BORJA, Luis. (Ed.). *Guerra Popular en el Perú: El Pensamiento Gonzalo*. Lima: El Diario, 1989. p. 43–58.
- HART DÁVALOS, A. Stalin. *Rebelión*. Disponible en: <<https://rebellion.org/stalin/>>. Acceso el: 27 jul. 2022.
- HAYA DE LA TORRE, V. R. *El antiimperialismo y el APRA*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2010.
- HUBERMAN, L.; SWEEZY, P. Lessons of Soviet Experience. *Monthly Review*, Nueva York, v. 19, n. 6, p. 9–21, nov. 1967.
- IA sluzhil v ogranie Stalina [Yo fui guardaespaldas de Stalin]. Dirección de Siemion Aranovich. Moscú: Golos, 1989. (90 min.)
- JRUSHCHOV, N. O kultie lichnosti i ego posledstviiaj [Sobre el culto a la personalidad y sus consecuencias]. *Izvestiia TSK KPSS*, n. 3, p. 128–170, mar. 1989.
- KAYSEL, A. Filosofia da história ou método histórico? Os usos do marxismo nas controvérsias entre Julio Antonio Mella, Victor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui. *Crítica marxista*, Campinas, n. 51, p. 101–119, 2020.
- KEERAN, R.; KENNY, T. *Socialismo Traicionado: Tras el colapso de la Unión Soviética (1917-1991)*. La Habana: Ciencias Sociales, 2015.
- KEWES, K. [K. S. Karol]. *Los guerrilleros en el poder*. Barcelona: Seix Barral, 1972.
- KOHAN, N. El Che Guevara y la filosofía de la praxis. En: *De Ingenieros al Che: Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. La Habana: Juan Marinello, 2008. p. 209–233.
- _____. *Nuestro Marx*. Madrid: La Oveja Roja, 2013.
- LENIN, V. I. *Gosudarstvo i rievoliutsiia* [El Estado y la Revolución]. Moscú: Politizdat, 1953.
- _____. *Materialismo y Empiriocriticismo*. Montevideo: Pueblos Unidos, 1971.

_____. O lozungue Soiediniennyj Shtatov Evropy [Sobre la consigna de los Estados Unidos de Europa]. En: *Polnoie sobraniie sochinienii. Tom 26* [Obras completas. Tomo 26]. 5 ed. Moscú: Politizdat, 1969. p. 351-355.

_____. *¿Qué hacer?* Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información, 2010.

LIBERMAN, E. Plan, pribyl, priemiia [Plan, ganancia y premios]. *Istoriko-ekonomichieskie issliedovaniia* [Investigaciones histórico-económicas]. Irkutsk, v. 17, n. 3, p. 420-432, 2017.

LIZÁRRAGA, F. *La justicia en el pensamiento de Ernesto Che Guevara*. La Habana: Ciencias Sociales, 2006.

LÖWY, M. *El pensamiento del Che Guevara*. 19. ed. México: Siglo XXI, 2007.

_____. Georg Lukács sobre Hölderlin e o Termidor. *A terra é redonda*, 20 set. 2020. Disponible en: <<https://aterraeredonda.com.br/georg-lukacs-sobre-holderlin-e-o-termidor/>>. Acceso el: 14 jul. 2022

_____. “Ni calco ni copia”: Che Guevara en búsqueda [sic] de un nuevo socialismo. *Lutas Sociais*, n. 9/10, p. 37-42, 2003.

LUDWIG, E. *Stalin o el milagro ruso*. Buenos Aires: Inter-Americana, 1942.

MARINI, R. M. Dialéctica de la dependencia (1973). Em: *América Latina, dependencia y globalización. Fundamentos conceptuales de Ruy Mauro Marini*. Bogotá: Siglo del Hombre - CLACSO, 2008. p. 107-149.

MARTENS, L. *O colapso da URSS e outros escritos*. s.l.: Nova Cultura, 2018.

_____. *Otra visión de Stalin*. Madrid: Partido Comunista Obrero de España, s.d.

MARTÍNEZ HEREDIA, F. *Che, el socialismo y el comunismo*. La Habana: Casa de las Américas, 1989.

_____. *Cuba en la encrucijada*. La Habana: Ruth Casa Editorial, 2017.

_____. *Pensar en tiempo de Revolución*. Antología esencial. 1. ed. Buenos Aires: CLACSO, 2018.

MARX, K. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.

- _____. *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Anteo, 1972.
- _____. *Escritos de juventud*. 1. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- MATOS FRANCO, R. *Historia mínima de Rusia*. México: El Colegio de México, 2018.
- MAZZEO, M. *José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*. Caracas: Asamblea Nacional "Willian Lara", 2014.
- MONEREO, M. *Con su propia cabeza: el socialismo en la obra del Che*. Madrid: Viejo Topo, 2001.
- PARTIDO SOCIALISTA UNIDO DE VENEZUELA (PSUV). *Libro Rojo. Documentos fundamentales*. Caracas: Partido Socialista Unido de Venezuela, 2010.
- PERICÁS, L. B. *Che Guevara e o debate econômico em Cuba*. São Paulo: Xamã, 2004.
- _____. Che Guevara e o trotskismo na América Latina. *Outubro*, v. 6, p. 91–104, feb. 2002.
- RATNER, M.; SMITH, M. (comp.). *El Che Guevara y el FBI: el expediente de la policía política de Estados Unidos sobre el revolucionario latinoamericano*. México: Siglo XXI, 2000.
- RODRÍGUEZ MATOS, N. *Por los caminos del Che*. Santiago de Cuba: Santiago, 2009.
- SARTELLI, E. *La cajita infeliz. Un viaje marxista a través del capitalismo*. Madrid: Akal, 2014.
- _____. La revolución, tal como es. El problema de la violencia revolucionaria en la obra de Vladímir Zazubrin. *La línea de sombra*. 17 jul. 2017. Disponible en: <<https://lalineadesombra.com.ar/la-revolucion-tal-como-es-el-problema-de-la-violencia-revolucionaria-en-la-obra-de-vladimir-zazubrin/>>. Acceso el: 1 ago. 2022.
- _____. ¿Volver a Mariátegui o seguir a Laclau? *Razón y Revolución*, n. 2, 1996. Disponible en: <http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/mariategui_jc/s/mariategui_s0076.pdf>. Acceso el: 1 jul. 2022.
- SILVA SCHULTZE, M. *Prácticas, símbolos y representaciones de los comunistas uruguayos (década del 60 y comienzos del 70)*. En: Nuevas

- Miradas sobre la Dictadura Uruguaya. Montevideo: 2003. Disponible en: <<https://www.laondadigital.uy/LaOnda2/101-200/145/B3.htm>>. Acceso el: 15 jul. 2022
- SINGH, V. El PCUS(B), Gosplan y la Cuestión de la Transición a la Sociedad Comunista en la Unión Soviética, 1939-1953. En: *Análisis de Clase en el Movimiento Comunista Moderno*. Moscú: 8 nov. 1996. Disponible en: <<https://revolutionarydemocracy.org/othlang/gospn.htm>> Acceso el: 21 jul. 2022
- . Stalin and the Question of “Market Socialism” in the Soviet Union After the Second World War. *Revolutionary Democracy*, Nueva Delhi, v. 1, n. 1, abr. 1995. Disponible en: <<https://www.revolutionarydemocracy.org/rdv1n1/marksoc.htm>> . Acceso el: 20 mar. 2020
- SOUZA, N. A. de. *O Papel da Indústria de Base no Capitalismo e no Socialismo*. 2005. Disponible en: <<https://www.unicamp.br/cemarx/ANAIS%20IV%20COLOQUIO/comunica%E7%F5es/GT3/gt3m1c6.pdf>>. Acceso el: 1 set. 2014
- SOVIETSKIY SOIUZ [Unión Soviética]. *Postanovlieniia Pervogo Siezda Sovietov Soiuzu Sovetskij Sotsialisticheskij Riespublik* [Resoluciones del Primer Congreso de los Soviets de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas]. Moscú: TsIK SSSR, 1923.
- STALIN, I. V. Anarjizm ili sotsializm? [Anarquismo o Socialismo]. En: *Sochineniia*. Tom 1. [Obras completas. Tomo 1]. Moscú: Politizdat, 1954. p. 294-372
- _____. *Ekonomicheskie problemi sotsializma v SSSR* [Problemas económicos del socialismo en la URSS]. Moscú: Gospolitizdat, 1952a.
- _____. *Marksizm i voprosy iazikoznaniia* [El Marxismo y los problemas de la lingüística]. Moscú: Gospolitizdat, 1953.
- _____. *Stati i riechi ob Ukrainie* [Artículos y discursos sobre Ucrania]. Kiev: Partizdat TsK KP(b)U, 1936.
- _____. *Voprosy Leninizma* [Cuestiones del Leninismo]. 11 ed. Moscú: Gospolitizdat, 1952b.
- TABLADA, C. *El pensamiento económico de Ernesto Che Guevara*. La Habana: Ruth, 2007.

TAIBO II, P. I. *Ernesto Guevara: También conocido como el Che*. Barcelona: Planeta, 1996.

TÉLAM. Así anunció Raúl Castro la muerte de Fidel. *YouTube*. 26 nov. 2016. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=mguX6UpcKbI>>. Acceso el: 15 jul. 2022.

TROTSKY, L. *La Revolución Permanente*. Buenos Aires: Sol 90, 2012.

_____. *Stalin*. Tomo II. Buenos Aires: El Yunque, 1975.

TURNER MARTÍ, L. *Del pensamiento pedagógico de Ernesto Che Guevara*. La Habana: Capitán San Luis, 2007.

ZHURAVLEV, V.V.; LAZARIEVA, L.N. (Org.). *Stalinskoie ekonomichieskoie nasledstvo: plany i diskussii. 1947-1953 gg.: Dokumenty i materialy*. [El legado económico staliniano: planes y discusiones. 1947-1953: Documentos y materiales]. Moscú, Politichieskaia entsiklopediia, 2017.

ZIUGANOV, G. A. *Giografii pobiedy: osnoby rocciyskoy gieopolitiki* [Geografía de la victoria: cuestiones de geopolítica rusa]. San Petersburgo: Sankt-Pietierburgskaia tipografiia N. 6, 1997.

ŽIŽEK, S. *Lenine 2017*. Lisboa: Elsinore, 2017.

Parte III

Coyuntura regional

CAPÍTULO 7

“Desorden en América Latina”: Acerca de las 10 Crisis de Gobierno del 2019

Angélica Remache López¹

No es posible democratizar la enseñanza de un país
sin democratizar su economía
y sin democratizar, por ende,
su estructura política
José Carlos Mariátegui

América Latina ha experimentado muchas formas de desorden político a lo largo de las últimas décadas (Kishi et al., 2020). En 2019, por ejemplo, la región fue testigo de importantes crisis gubernamentales en diez países diferentes. Desde movilizaciones estudiantiles e indígenas que reclamaban mejores políticas económicas y sociales en Chile, Ecuador y Perú; organizaciones sociales que luchaban por la seguridad en El Salvador, México, Honduras y Colombia, hasta la represión de la disidencia en Nicaragua, crisis humanitarias en Venezuela, y las manifestaciones populares contra la corrupción en Haití. Aunque la inestabilidad política de cada país está determinada por factores particulares exclusivos de su panorama político local, América Latina comparte amenazas comunes; el estancamiento económico, la corrupción, el crimen, los poderes judiciales politizados, entre

¹ Su enfoque de investigación incluye economía política, desarrollo y crecimiento económico, migración, democracia, y política Latinoamericana.

Economista y Politóloga de la Universidad de Wisconsin, y actualmente candidata a Magister en Relaciones Internacionales de la Universidad de Harvard.
angelica.remachelopez@gmail.com

otros (Shifter, 2020). América Latina, según el Banco Mundial (2020), es la segunda región más desigual del mundo. La falta de atención a estos problemas ha provocado que los gobiernos pierdan legitimidad ante los ojos de su gente, lo que ha dado lugar a protestas sociales. Estudios sugieren que existe evidencia de una asociación entre fuertes preferencias individuales por la redistribución y la participación en protestas motivadas por la baja calidad de servicios y la falta de regulación institucional, fallas en reducir la corrupción y niveles de vida bajos (Justino y Martorano, 2019). Si bien la mayor parte del campo investigativo se enfoca en las causas de estas protestas sociales, cuantificar y medir conceptos como “buen gobierno” y “control de la corrupción” es complejo. Este estudio contribuirá a la literatura sobre la inestabilidad política latinoamericana de 2019 de dos maneras. Primero, proporcionando una correlación empírica entre varios Indicadores Mundiales de Gobernanza (WGI por las siglas de su denominación en inglés), incluidos el Control de la Corrupción, Estabilidad Política y Ausencia de Violencia, Efectividad Gubernamental y Voz y Rendición de Cuentas de los diez países latinoamericanos que enfrentaron protestas sociales en 2019. Segundo, identificando qué indicador de gobernabilidad—si se encuentra correlación—provoca el control de la corrupción. La primera sección de este estudio presentará una revisión de la literatura, seguida de un análisis empírico y una discusión de los resultados. La hipótesis es que, *ceteris paribus*, en un país donde hay mayor estabilidad política, eficacia gubernamental, voz y rendición de cuentas, puede ser más fácil controlar la corrupción. Para ello, la metodología de este estudio se basa en un análisis estadístico transversal.

¿“Buena” o “Mala” Gobernanza en América Latina?

La naturaleza compleja de la relación Estado-sociedad en los países en desarrollo ha reflejado, en varios casos, la ineficacia de gobiernos en turno (Kabeer, 2011). Esto, en consecuencia, ha llevado a la población a participar en protestas colectivas

mostrando su descontento. “La mala gobernanza”, según Ogirima (2021) es una de las principales causas de las movilizaciones de masas. En 2019, varios países de América Latina experimentaron una ola de movilizaciones sin precedentes y, para algunos, hubo un optimismo cauteloso de que la región estaba a punto de corregir sus problemas de desigualdad social de larga data (Daniels, 2020). La mayoría de estas movilizaciones, de una u otra manera, han sido una respuesta a la corrupción política o una respuesta a los efectos sociales y económicos negativos que la corrupción causa, pues la corrupción tiene costos potencialmente muy altos, que se extienden mucho más allá de la suma de sobornos y fondos malversados, debido a las formas en que la corrupción distorsiona las instituciones económicas y políticas (Fisman y Golden, 2017).

Para Finkelstein (1995), el estudio de la gobernanza no se limita únicamente a la toma de decisiones, sino también a sus consecuencias, como los efectos distributivos y la eficacia de sus instituciones y programas y proyectos. La gobernanza, por tanto, es “buena” cuando asigna y gestiona los recursos para responder de manera efectiva a los problemas colectivos (Rotberg, 2004). Por tanto, cuando el Estado proporciona eficazmente bienes y servicios públicos a sus ciudadanos, la respuesta a las necesidades colectivas es consecuente. Desde la década de 1990, investigaciones con enfoque en desarrollo se han centrado en la “buena gobernanza” como medio para lograr el desarrollo social y económico, y como objetivo de desarrollo en sí mismo (Thomas, 2010). Este interés generalizado por la calidad de la gobernanza ha impulsado un crecimiento igualmente explosivo en el uso de indicadores cuantitativos de gobernanza, especialmente en los países en desarrollo (Christiane, 2006). Como reacción a esta creciente demanda de medidas de la calidad de la gobernanza, se han elaborado varios indicadores de la misma, para ello los Indicadores Mundiales de Gobernanza del Banco Mundial. Estos indicadores clasifican a los países con respecto a seis aspectos de la buena gobernanza. Este estudio se centra en cuatro: *Control de la Corrupción, Estabilidad Política y Ausencia de Violencia, Efectividad Gubernamental y*

Voz y Rendición de Cuentas. Además de identificar el indicador o los indicadores de gobernanza que se correlacionan positivamente con el control de la corrupción, éstos también pueden conducir a la explicación de las protestas sociales en la región que paulatinamente han crecido en América Latina durante 2019.

Académicos ya han intentado comprender el aumento de las protestas en los últimos años en América Latina. Kishi et al. (2020) explican que las protestas están correlacionadas con la calidad de las instituciones políticas, pero no señalan motivos específicos de la movilización colectiva. Justino y Martorano (2019), sin embargo, sugieren que no solo las protestas son una respuesta a la ineficacia de las instituciones políticas, sino que estas son también una respuesta a las percepciones del desempeño de la gobernanza y la desigualdad. Fukuyama (2015) además ha asociado las recientes protestas en las economías emergentes a la incapacidad de sus gobiernos para satisfacer las crecientes expectativas económicas y sociales de sus ciudadanos.

Amplios estudios transnacionales relacionan la corrupción con una amplia gama de factores. Dichos estudios confirman que la corrupción se ha convertido en el común denominador que ayuda a explicar la desigualdad persistente, el lento crecimiento económico, y las movilizaciones sociales masivas (Morris, 1991); que la corrupción tiende a ser mayor en los países con niveles más bajos de desarrollo económico y humano, con niveles más bajos de educación, derechos políticos limitados, competencia política débil o inexistente (Ades y Dittella, 1997; Brunetti y Weder, 1999); y que la corrupción reduce la tasa de crecimiento económico y de inversión, distorsiona el gasto público al desviar fondos a sectores en los que el cobro de sobornos es más fácil—como las inversiones públicas físicas y el gasto militar—y debilita los programas diseñados para ayudar a sectores vulnerables y reducir la desigualdad (Keefer y Knack, 1995; Mauro, 1995). A pesar de la amplitud de estudios, existe de momento, un número limitado que se centre específicamente en América Latina.

Variables y Modelo Empírico

A través de un análisis transversal de diez países latinoamericanos, este estudio pretende encontrar correlación entre el Control de la Corrupción, Estabilidad Política y Ausencia de Violencia, Efectividad Gubernamental y Voz y Rendición de Cuentas.

Variable Dependiente

1. Control de la Corrupción (CC) capta la percepción del ejercicio de poder público en beneficio privado, incluyendo toda forma de corrupción, así como la “captura” del Estado por parte de las élites y los intereses privados.

Variables Independientes

1. Estabilidad Política y Ausencia de Violencia (*PV por sus siglas en inglés*) capta la percepción de probabilidad que el gobierno sea desestabilizado o derrocado por medios inconstitucionales o violentos, incluyendo la violencia por motivos políticos y el terrorismo.

2. Efectividad Gubernamental (*GE por sus siglas en inglés*) capta la percepción de la calidad de servicios públicos, la calidad de la administración pública y su grado de independencia de las presiones políticas, la calidad de formulación y aplicación de las políticas públicas y la credibilidad del compromiso del gobierno con estas.

3. Voz y Rendición de Cuentas (*VA por sus siglas en inglés*) capta la percepción del grado de participación de la ciudadanía en la elección de su gobierno, así como la libertad de expresión, la libertad de asociación y la libertad de los medios de comunicación.

Los datos de este estudio son exclusivamente de los indicadores de gobernanza, y reflejan los resultados de 2019 de

cada país. A lo largo de 2019, diez países diferentes de América Latina, incluyendo Chile, Ecuador, Brasil, El Salvador, México, Honduras, Nicaragua, Venezuela y Haití, se enfrentaron a movilizaciones políticas masivas; países que fueron elegidos precisamente por este factor común entre ellos, aunque cada país responde a factores específicos propios de su panorama económico, social y político nacional.

Estas tres variables independientes también se seleccionaron en relación con los acontecimientos repetitivos de 2019 en cada país. La estabilidad política y la ausencia de violencia, la eficacia del gobierno y rendición de cuentas, por lo tanto, son factores que se vieron socavados durante las manifestaciones de 2019 y directa o indirectamente pueden haber afectado el control de la corrupción. Sin embargo, es importante destacar que la corrupción política puede diferir entre países por causas culturales (Rose-Ackerman y Palifka, 2016).

Análisis Empírico

El siguiente es el modelo de estudio:

$$\gamma_{CC} = \beta_0 + \beta_1 PV + \beta_2 GE + \beta_3 VA$$

En donde:

γ_{CC} = Control de la Corrupción

$\beta_1 PV$ = Estabilidad Política y Ausencia de Violencia

$\beta_2 GE$ = Eficacia Gubernamental

$\beta_3 VA$ = Voz y Rendición de Cuentas

Tabla 1 sintetiza los resultados de la regresión. Estos muestran que Estabilidad Política y la Ausencia de Violencia, Eficacia del Gobierno y Voz y Responsabilidad son altamente significativas para el Control de la Corrupción. El valor de R-cuadrado para este modelo es del 88,06%, lo que implica que este modelo puede explicar el 88,06% de la variación del indicador de Control de la Corrupción.

Tabla 1. Resultados de regresión. Datos obtenidos de los Indicadores Mundiales de Gobernanza (2021).

Source	SS	df	MS	Number of obs =	10
Model	4.07104616	3	1.35701539	F(3, 6) =	14.75
Residual	.551938298	6	.091989716	Prob > F =	0.0036
Total	4.62298446	9	.51366494	R-squared =	0.8806
				Adj R-squared =	0.8209
				Root MSE =	.3033

CC	Coefficient	Std. err.	t	P> t	[95% conf. interval]
PV	.0823919	.3625363	0.23	0.828	-.8047025 .9694862
GE	.4379795	.2351562	1.86	0.112	-.1374271 1.013386
VA	.3913536	.3539472	1.11	0.311	-.4747241 1.257431
_cons	-.2563087	.2415753	-1.06	0.330	-.8474222 .3348049

Elaborado por la autora.

El siguiente modelo explica los valores de las variables luego de la regresión:

$$Y_{CC} = -.2563087 + .0823919 (PV) + .4379795(GE) + .3913536(VA)$$

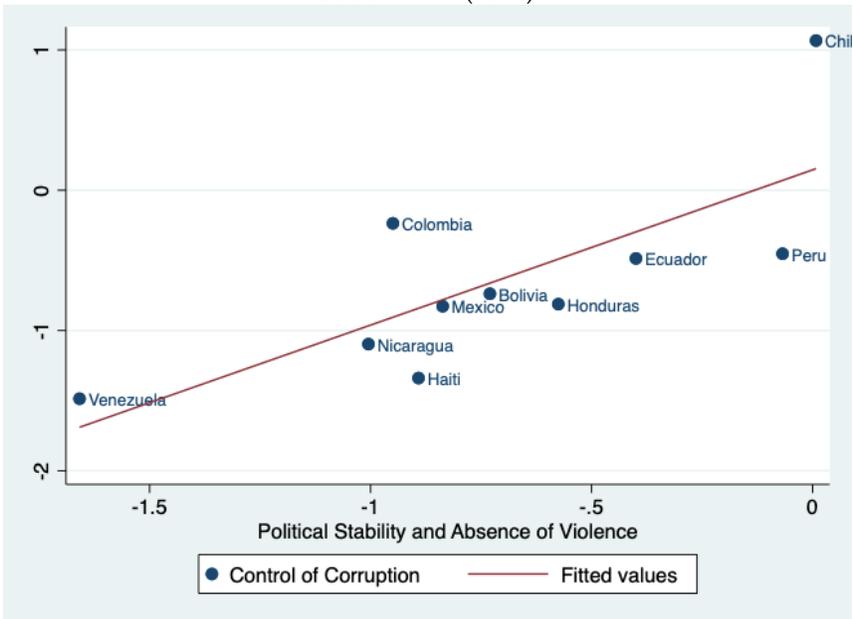
Como explica el modelo, Estabilidad Política y Ausencia de Violencia están altamente correlacionadas con el Control de la Corrupción, con un coeficiente positivo de 0,08223919. Esto implica que a medida que Estabilidad Política y Ausencia de Violencia aumentan potencialmente por unidad; Control de la Corrupción aumentará, de hecho, en 0,08223919. Del mismo modo, Efectividad Gubernamental está altamente correlacionada con el Control de la Corrupción con un coeficiente positivo de 0,4379795. En caso de que el indicador de Efectividad Gubernamental aumente por una unidad, Control de la Corrupción aumenta en 0,4379795. Por último, el indicador Voz y Rendición de Cuentas, está altamente correlacionado con el Control de la Corrupción con un coeficiente positivo de 0,3913536, por lo tanto, si Voz y Rendición de Cuentas aumenta en una unidad, el Control de la Corrupción aumentará en 0,3913536.

Discusión de los resultados

Los resultados empíricos explican que los tres indicadores de gobernanza: Estabilidad Política y Ausencia de Violencia, Eficacia Gubernamental y Voz y Rendición de Cuentas, están directamente correlacionadas con Control de la Corrupción. Sin embargo, éstas pueden diferir en el nivel de influencia. En efecto, Eficacia Gubernamental está positivamente correlacionada con Control de Corrupción, seguida por Voz y Rendición de Cuentas, y Estabilidad Política y Ausencia de Violencia.

Estabilidad Política y Ausencia de Violencia (PV)

Gráfico 1 – Datos obtenidos de los Indicadores Mundiales de Gobernanza (2021).



Elaborado por la autora.

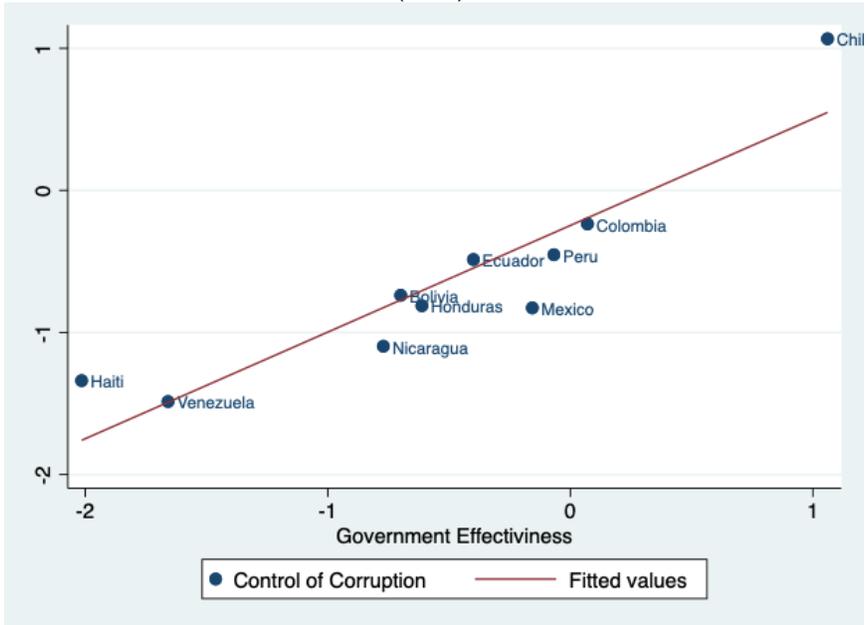
Gráfico 1 indica la relación entre Estabilidad Política y Ausencia de Violencia y Control de Corrupción de cada uno de los diez países analizados. En el gráfico, Venezuela, en la parte inferior

izquierda, tiene los valores más bajos de estabilidad política y control de corrupción entre los diez países latinoamericanos. Según el Proyecto de Datos de Localización y Eventos de Conflictos Armados (ACLED), en 2019 se produjeron más de 3.000 eventos de desorden en todo el país en Venezuela, incluyendo más de 2.200 eventos de manifestación. Estos fueron producto de la falta de servicios básicos como el acceso a la energía eléctrica, agua potable, gas doméstico y gasolina, entre otros, luego de las sanciones internacionales impuestas por Estados Unidos a Venezuela. Estos acontecimientos, además, llevaron a que el 23 de enero del mismo año, Juan Guaidó se declare presidente encargado de Venezuela con el respaldo de Estados Unidos. Nicolás Maduro—presidente constitucionalmente electo, por su parte, desestimó la declaración al tildarla como un intento de golpe de Estado.

Otro valor atípico puede identificarse en la parte superior derecha. Chile muestra valores de estabilidad política y control de corrupción más altos entre los diez países. Si bien el gobierno del presidente Sebastián Piñera en Chile enfrentó una crisis sin precedentes en 2019, los indicadores de gobernanza, sin embargo, parecen no captar la gran importancia de los más de 2.800 desórdenes ocurridos durante ese año—compartiendo cierta similitud con los eventos sucedidos en Venezuela. De hecho, un factor limitante de estos indicadores es la alta varianza entre las distintas fuentes computadas para generar el indicador final, lo que podría responder a un componente ideológico—que no es considerado en estos indicadores. En este sentido, de las ocho fuentes que informaron para generar el indicador de Estabilidad Política y Ausencia de Violencia, World Justice Project reportó un valor de 1,00, mientras que el Institute for Management and Development World reportó un valor de 0,37. Hay una diferencia significativa entre estos dos valores, aunque el indicador reporta 0,007. La sólida variación entre estos, de alguna manera, muestra una fuerte inconsistencia con los valores para este país.

Efectividad Gubernamental (GE)

Gráfico 2 - Datos obtenidos de los Indicadores Mundiales de Gobernanza (2021).



Elaborado por la autora.

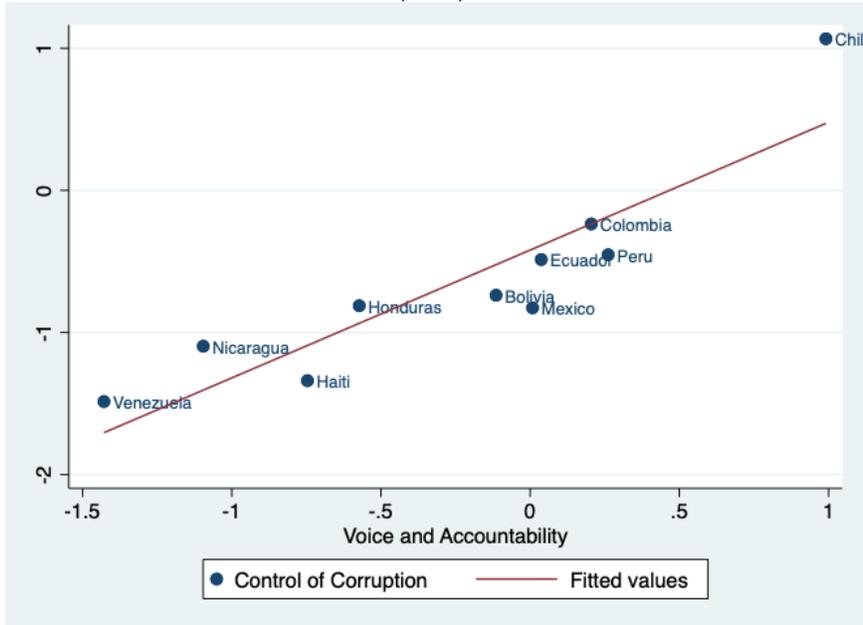
El gráfico 2 muestra la relación entre la Efectividad Gubernamental y el Control de la Corrupción de cada uno de los diez países analizados. Haití se sitúa en la parte inferior izquierda, representando la Efectividad Gubernamental y el Control de la Corrupción más bajos entre los diez países en análisis. El panorama de desorden de Haití está marcado por la inestabilidad de las instituciones, la corrupción, la elevada inflación, la pobreza extrema, la violencia de las bandas y la falta de acceso a alimentación, agua, y combustible. Según The Armed Conflict Location & Event Data Project (ACLED), en 2019, de los 500 eventos de desorden en el país, el 64% fueron manifestaciones que exigían la renuncia del presidente Jovenel Moise—respaldado por Estados Unidos, que asumió el cargo en 2017 después de unas elecciones

empañadas por irregularidades y una participación electoral inferior al 25%. Moise se enfrentó a acusaciones de corrupción y mala gestión de los fondos destinados a programas sociales (Kishi et al., 2019). En el 2019, la Corte Superior de Cuentas de Haití envió al Parlamento su informe final sobre la investigación que realizó sobre supuestos actos de corrupción entorno al manejo de los fondos del programa Petrocaribe. La investigación arrojó que una compañía del presidente haitiano, Jovenel Moise, recibió millones de dólares para la ejecución de varios proyectos, pero no los realizó. Dos años más tarde, Moise fue asesinado presuntamente por temas de corrupción.

El grafico también indica a Chile como un país atípico, sin embargo, otros países como Colombia, Perú y México, señalan un rendimiento ligeramente mejor que los demás. Sus indicadores de gobernanza y control de corrupción, aunque bajos, parecen estar por delante de los demás. En estos países se están aplicando algunas normas para reforzar la eficacia de gobernanza con el fin de reducir la corrupción. Favorecer a las mujeres en el empleo del sector público, por ejemplo, ha sido una de las regulaciones. Se ha reportado que este es un procedimiento efectivo en la lucha contra la corrupción porque los ciudadanos perciben a las mujeres como más honestas y confiables, y la expectativa de soborno es menor (Rose-Ackerman y Palifka, 2016). En algunas partes de México, Perú y otros países latinoamericanos, las reformas policiales han incluido la contratación de mujeres policías para reducir la corrupción, con cierto éxito (Karim, 2011).

Voz y Rendición de Cuentas (VA)

Gráfico 3 - Datos obtenidos de los Indicadores Mundiales de Gobernanza (2021).



Elaborado por la autora.

El gráfico 3 muestra la relación entre Voz y Rendición de Cuentas y Control de la Corrupción de los diez países analizados. Venezuela y Nicaragua se encuentran en la parte inferior de la izquierda. Esto se explica por la compleja atmósfera política de estos países. La represión de la disidencia por parte del gobierno nicaragüense encendió una crisis política en 2018, lo que llevó a protestas masivas que persistieron en 2019. Durante ese año, el régimen autoritario del presidente Daniel Ortega siguió alimentando las manifestaciones antigubernamentales, reprimiendo el espacio democrático. Según The Armed Conflict Location & Event Data Project (ACLED), en 2019 se desplegaron fuerzas estatales y progubernamentales para vigilar, amenazar, acosar y detener a los disidentes en Nicaragua. Sin embargo, a

pesar de una intensa presencia policial destinada a disuadir las protestas (ACNUDH, 2019), el 60% de los aproximadamente 240 eventos de desorden registrados en todo el país en 2019 fueron manifestaciones que tuvieron lugar en su mayoría en la capital, Managua. En casi 30 de estos eventos, las fuerzas del Estado e incluso grupos insurgentes progubernamentales intervinieron y dispersaron, arrestaron e intimidaron a los manifestantes. En la mayoría de los casos, la corrupción comienza en la cima—y este es el ejemplo—los gobernantes establecen una cultura de corrupción (Rose-Acckerman y Palifka, 2016).

Conclusión

Tras el análisis transversal de diez países de América Latina, se acepta la hipótesis de este estudio según la cual, *ceteris paribus*, en un país donde hay mayor Estabilidad Política, Efectividad Gubernamental, y Voz y Rendición de Cuentas, el Control de Corrupción puede ser más realizable. En efecto, existe una fuerte correlación positiva entre estas variables. En concreto, la Efectividad Gubernamental es la que tiene la mayor correlación positiva con el Control de la Corrupción, seguida de la Voz y Rendición de Cuentas, y de Estabilidad Política y Ausencia de Violencia.

Los desórdenes políticos en diez países diferentes de América Latina en 2019 fueron ampliamente el resultado de la corrupción o lo que la corrupción, a su vez, produce. La lucha contra la corrupción en América Latina ha producido un debate continuo entre académicos y ha recibido una mayor atención por parte de actores políticos y ciudadanos civiles durante décadas. El resultado de este estudio contribuye a la discusión sobre las formas de mitigar la corrupción y sus efectos económicos y sociales mediante la identificación de la alta presión que estos tres Indicadores Mundiales de Gobernabilidad ejercen sobre el indicador de Control de Corrupción. Si se refuerzan los indicadores de Efectividad Gubernamental, la Estabilidad Política y la Ausencia de Violencia

y Voz y Rendición de Cuentas, se fortalecerá el Control de la Corrupción en la región.

Referencias

- ADES, A.; DI TELLA, R. The new economics of corruption: a survey and some new results. *Political Studies*, v. 45, n. 3, p. 496-515, 1997.
- BRUNETTI, A.; WEDER, B. A free press is bad news for corruption. *Journal of Public Economics*, v. 87 n. 7-8, p. 1801-1824, 2003.
- CHRISTIANE, A. *Development Centre Studies Uses and Abuses of Governance Indicators*. OECD Publishing, 2006.
- DANIELS, J. P. Latin America Could Face More Protests Post Pandemic. *Foreign Policy*. 26 June 2020, Disponible en: <foreignpolicy.com/2020/06/25/latin-america-protest-pandemic-informal-economy>
- FINKELSTEIN, L. S. What Is Global Governance? *Global Governance*, v. 1, n. 3, Lynne Rienner Publishers, pp. 367-72, 1995. Disponible en: <<http://www.jstor.org/stable/27800120>>
- FISMAN, R.; GOLDEN, M. A. *Corruption: What everyone needs to know*. Oxford University Press, 2017.
- JUSTINO, P.; MARTORANO, B. Redistributive Preferences and Protests in Latin America. *Journal of Conflict Resolution*, v. 63, n. 9, p. 2128-2154, Oct. 2019. doi:10.1177/0022002719827370.
- KABEER, N. Citizenship narratives in the face of bad governance: The voices of the working poor in Bangladesh. *The Journal of Peasant Studies*, v. 38, n. 2, p. 325-353, 2011.
- KARIM, S. Madam officer: Peru's anti-corruption gambit. *Americas Quarterly*, 2011.
- KISHI, R. Disorder in Latin America: 10 Crises in 2019. *ACLEDA*, 10 Dec. 2020, Disponible: <acleddata.com/2020/03/12/disorder-in-latin-america-10-crises-in-2019/#Nicaragua>
- KNACK, S.; KEEFER, P. Institutions and economic performance: cross-country tests using alternative institutional measures. *Economics & Politics*, v. 7, n. 3, p. 207-227, 1995.

FUKUYAMA, F. Why is democracy performing so poorly? *Journal of Democracy*, v. 26, n. 1, p. 11-20, 2015.

MAURO, P. Corruption and growth. *The quarterly journal of economics*, v. 110, n. 3, p. 681-712, 1995.

MORRIS, S. D. *Corruption & politics in contemporary Mexico*. University of Alabama Press, 1991.

ONIVEHU, A. O. Causes, consequences and control of student protests. *Sociální pedagogika | Social Education*, v. 9, n. 1, p. 8-21, 2021.

ROSE-ACKERMAN, S.; PALIFKA, B. J. *Corruption and government: Causes, consequences, and reform*. Cambridge university press, 2016.

ROTBURG, R. I. Strengthening governance: Ranking countries would help. *The Washington Quarterly*, v. 28, n. 1, p. 71-81, 2004.

SHIFTER, M. Opinion | The Rebellion Against the Elites in Latin America. *The New York Times*, 21 Jan. 2020. Disponible en: <www.nytimes.com/2020/01/21/opinion/international-world/latin-america-elites-protests.html>

WEISS, T. G. Governance, Good Governance and Global Governance: Conceptual and Actual Challenges. *Third World Quarterly*, v. 21, n. 5, [Taylor & Francis, Ltd., *Third World Quarterly*], p. 795-814, 2000. Disponible en: <<http://www.jstor.org/stable/3993619>>

Fuentes de datos

KAUFMAN, D.; KRAAY, A.; MASTRUZZI, M. Worldwide Governance Indicators (WGI) Database. *World Bank*, Washington, DC, 2008.

OHCHR, UN. *UN treaty body database*. 2019.

WID - WEALTH AND INCOME DATABASE. Global Inequality Data - 2020 Update. *WID - World Inequality Database*, 9 Dec. 2020, Disponible en: <wid.world/news-article/2020-regional-updates>

CAPÍTULO 8

La propuesta de asamblea constituyente en Perú: elementos para una crítica desde el marxismo al programa del partido político Perú Libre

Sebastián Sarapura Rivas¹

1. Introducción

El escenario político latinoamericano entre finales del siglo XX y la primera década del XXI estuvo marcado por una intensa movilización de masas, y un inusitado viraje político hacia la *izquierda* en buena parte de las gestiones capitalistas de la región². Considerando las determinaciones generales de este proceso, es posible afirmar que se desarrolló como un capítulo de la resistencia proletaria internacional a la ofensiva capitalista que tenía por objetivo recomponer las condiciones de valorización del capital global. Las masas proletarizadas de la región se levantaron contra

¹ Licenciado en Historia – América Latina por la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana y candidato a magister en el programa de Historia Económica de la Universidad de San Pablo.

² Revueltas populares como *el argentinazo* en 2001, *la guerra del agua* en 2000, el derrocamiento del presidente Mahuad en Ecuador y la *Marcha de los cuatro suyos* contra la dictadura de Alberto Fujimori en Perú -también en 2000- son sólo algunos ejemplos de este proceso común a varios países latinoamericanos. El complejo escenario político y económico que vivió América Latina, en tanto expresión particular de la crisis capitalista, encontró un resultado contingente con la llegada de los gobiernos reformistas, también conocidos como progresistas. La victoria de Hugo Chávez en 1998, la elección de Lula en 2002, la de Néstor Kirchner en 2003, y el triunfo de Evo Morales en 2005, fueron procesos electorales que canalizaron parte de las demandas surgidas durante el período de movilización antineoliberal, dejando intactas, en la mayoría de los casos, las bases estructurales del neoliberalismo.

la implementación de la estrategia de desarrollo neoliberal que degradaba de manera acelerada las condiciones de reproducción de su fuerza de trabajo, y ahondaba la asimetría existente entre la capacidad de producción y apropiación de valor de los países periféricos y la de los países centrales.

El proceso histórico de la formación social peruana estuvo atravesado por esa vorágine de contradicciones. Entre 1980 y el año 2000 las regularidades de la reproducción del capital se habían modificado considerablemente³ en el país andino, en paralelo a la modificación de la correlación de fuerzas entre los representantes políticos del capital y el trabajo. En este contexto, muchas de las organizaciones de izquierda (principalmente partidos políticos), comenzaron a replantearse sus posiciones tácticas y estratégicas para el nuevo periodo que se inauguraba. Aunque ya desde mediados de la década de los ochentas pueden rastrearse denuncias al *modelo económico neoliberal*, no será sino hasta inicios de los dos mil en que *esta* consigna se tornará moneda común en el seno de la izquierda peruana.

La lucha contra el neoliberalismo buscaba restituir al Estado su capacidad reguladora y empresarial, dejando atrás la liberalización irrestricta que se consolidó durante la dictadura de Alberto Fujimori. En ese camino, una tarea ineludible sería la modificación del marco constitucional heredado de la dictadura, el cual sancionó el papel subsidiario del Estado y otorgó un papel prominente al *sector privado* y el *libre juego de las fuerzas del mercado*.

La propuesta general a la mayoría de las posiciones antineoliberales partía de concebir el Estado y el mercado como

³ Esto significó la agudización del trazo característico de su proceso nacional de acumulación, a saber; la ser un proveedor de mercancías mineras y agrícolas, para países con una capacidad productiva y una escala de acumulación ampliamente desarrolladas. Como correlato de las transformaciones en la división internacional del trabajo, y la imposición de un conjunto de reformas liberalizantes, el sector manufacturero perdió importancia, revelando que los capitales de este sector sólo conseguían valorizarse compensando su baja productividad con medidas proteccionistas y salarios bajos.

entidades independientes entre sí. Como veremos más adelante, esta posición tendrá el papel de encubrir el conjunto de determinaciones sistémicas que concurren en las transformaciones productivas y en la implementación de las reformas estructurales de carácter liberalizante, identificadas bajo la categoría de neoliberalismo. Así, de manera más nítida desde inicios de los dos mil, la apuesta de las izquierdas en Perú ha tenido como una de sus principales consignas programáticas la convocatoria a una asamblea constituyente que, al menos en tesis, sepultará el ordenamiento económico y político, heredado de la dictadura fujimorista.

Aunque la restitución de la capacidad empresarial y reguladora del Estado, contrapuesta abstractamente al mercado, es la justificación común en todas las tiendas políticas opuestas al neoliberalismo, no todas tienen los mismos objetivos. En este artículo el autor tiene por objetivo apuntar elementos para la crítica de las izquierdas que reivindican la asamblea constituyente como un momento necesario de la lucha por el socialismo. Se pretende apuntar los límites de los programas que identifican en el inicio de un proceso constituyente una medida necesaria para la transformación radical de la sociedad peruana en el siglo XXI.

Para la realización de este objetivo se analizará parte del *ideario y programa* del partido político Perú Libre (PL). Esto se justifica no solo por su relevancia en la política peruana contemporánea⁴, sino porque en su programa e ideas se condensan varias posiciones comunes al grueso de organizaciones peruanas que reivindican la asamblea constituyente como un momento necesario para la realización de una estrategia socialista.

Teóricamente recuperamos la crítica de la ideología inaugurada por Marx y continuada por autores como Gyorgy Lukács. Así, concebimos las formas ideológicas como indesligables de su ser social. Desde esta perspectiva, no se trata de denunciar, apenas, el falseamiento de la realidad que caracteriza la inmediatez

⁴ El año 2021, el candidato presidencial por Perú Libre, el maestro de escuela Pedro Castillo Terrones, fue electo presidente del Perú.

de las formas enajenadas de consciencia. En vez de eso, de lo que se trata es de descubrir la necesidad de existencia y proliferación de esas formas y su vinculación orgánica a la especificidad de la reproducción social capitalista.

Para dar cuenta de nuestro objetivo, se organizará la exposición en cuatro partes además de esta introducción. En la segunda sección abordarán algunos aspectos fundamentales del método dialéctico y su importancia política frente a las desfiguraciones ideológicas reformistas. En la tercera sección se presta atención a la exposición de algunos puntos en el programa de PL que sustentan la necesidad de una asamblea constituyente. En la cuarta parte se expondrán de manera general las condiciones históricas que engendraron el programa reformista que caracteriza a organizaciones como PL. Finalmente, señalaremos algunos comentarios que se derivan de la exposición realizada.

2. Consideraciones sobre el método y el reformismo

Las relaciones sociales de producción capitalistas tienen como una de sus implicancias intelectuales encubrir el carácter social y la historicidad del trabajo productor de valor. No es en absoluto casual que, en el curso de la vida social, los sujetos sociales tiendan a naturalizar —o a pasar por alto— formas históricamente contingentes como el dinero, el trabajo abstracto y la mercancía. Lejos de tratarse de algo correspondiente a la impericia intelectual, se trata de una apariencia necesaria que deviene de la propia materialidad de la vida social. Esto quiere decir que las formas aparentes son una necesidad para la reproducción de los sujetos sociales, una vez que pasan a estar determinados por la dinámica de valorización del valor que caracteriza al capital en cuanto relación social fundamental.

La existencia de trabajadores libres de todo vínculo de dependencia personal y medios de producción es la condición fundamental para la existencia y reproducción del modo de producción capitalista. Solo a partir de la oposición entre

productores libres y poseedores de medios de producción, tanto los medios de producción como el trabajo vivo adquieren la cualidad necesaria para dar paso a la relación social que constituye el capital.

Este movimiento, que adopta diferentes matices a lo largo de la historia, es clave tanto para comprender la génesis del capitalismo como su reproducción constante en condición de relación social general. Una vez que se pone en marcha la producción de plusvalor y su necesaria y constante capitalización, que opone de manera reiterada al trabajador con el producto de su trabajo y con las condiciones objetivas de trabajo (una inseparable de la otra, en tanto las condiciones objetivas existen y son recreadas a partir de la capitalización de plusvalía); el trabajador se enfrenta a estas como si se tratara de “[...] poderes enajenados del trabajo que lo dominan y que están individualizados en el capitalista [...]” (MARX, 1977, p. 337 apud ROSDOLSKY, 2004, p. 317).

La enajenación que somete a los trabajadores está orgánicamente vinculada a su posición en el proceso de producción, pero no es exclusiva a esta clase social. Aunque en una situación bastante más cómoda que la de las masas proletarizadas, la clase capitalista también se encuentra en una relación de extrañamiento frente a la dinámica de la acumulación. Como señalaron Marx y Engels en el manifiesto comunista: “[...] la moderna sociedad burguesa, que ha sabido hacer brotar como por encanto tan fabulosos medios de producción y de transporte, recuerda al brujo impotente para dominar los espíritus subterráneos que conjuró [...]” (MARX; ENGELS, 1848).

Si por un lado el modo capitalista de producción promueve como nunca antes en la historia de la humanidad, el desarrollo de la ciencia y la técnica en un sentido progresista, el tipo de conocimiento que se genera en este proceso no deja de estar orgánicamente vinculado a los antagonismos de clase que fundan la relación social fundamental y a las tendencias disruptivas que engendra.

El desarrollo de la ciencia en las condiciones capitalistas es indisociable de los intereses de clase y a la situación concreta de

cada clase en el proceso de reproducción social. La racionalidad burguesa que permite una apropiación cada vez más efectiva de la naturaleza, no deja de desplegarse sin tener al mismo tiempo un sentido irracional en lo que respecta al funcionamiento general de la sociedad. La impotencia de la “sofisticada” economía neoclásica frente las crisis de sobreproducción es una muestra diáfana, entre tantas otras, de este aspecto indesligable al ser social que es propio de la burguesía.

Así, si bien el proletariado se encuentra en una posición de subordinación evidente frente a la clase que personifica al capital; es por esa misma condición que porta la posibilidad de dar cuenta de las determinaciones fundamentales del modo de producción capitalista. Al contrario, las formas de conocimiento que desarrolla la burguesía, como resultado de la forma específica de su enajenación, evidencian ser impotentes e inclusive contrarias al conocimiento del carácter históricamente contingente del capitalismo. De el ser social de esta clase, se deriva un conocimiento que tiende a la conservación.

El método dialéctico, traspuesto al análisis de la historia, al contrario, permitió una crítica implacable de las concepciones burguesas de la sociedad y el desentrañamiento de sus raíces más profundas⁵. Con ello dejó en evidencia los límites de la consciencia burguesa, como límites inmanentes al carácter enajenado de las relaciones sociales en el capitalismo y del interés de clase que los enuncia y produce.

Al mismo tiempo, mostró la potencia crítica que emanaba de la posición de clase del proletariado. El antagonismo entre el capital y el trabajo, considerado así, evidencia tener implicancias directas en la producción de conocimiento y en la práctica política. No por casualidad, el Lukács de *Historia y Conciencia de clase* sostenía la tendencia del proletariado a rebasar la inmediatez de la consciencia

⁵ Este análisis está expuesto en la crítica de la economía política que realiza Marx a lo largo de la exposición presente en *El Capital*.

burguesa devenía, exactamente, de su posición de clase y su proceso de autoconocimiento.

[...] O sea: no es ni una casualidad ni una cuestión puramente teórica el que la burguesía tenga que quedar presa en la inmediatez mientras el proletariado la rebasa. En la diferencia entre esas dos posiciones teóricas se expresa precisamente la diversidad del ser social de ambas clases. El conocimiento accesible desde el punto de vista del proletariado es, por supuesto, el más elevado en el sentido científico objetivo; pues en ese conocimiento se tiene metódicamente la disolución de los problemas en torno de los cuales se han esforzado inútilmente lo más grandes pensadores de la época burguesa; materialmente se tiene en aquel conocimiento el conocimiento histórico adecuado del capitalismo, necesariamente inaccesible al pensamiento burgués. Pero esa estimación objetiva del valor gnoseológico de los métodos resulta de nuevo ser un problema histórico-social, consecuencia necesaria de los tipos de sociedad representados por ambas clases y de sus resultados históricos, de modo que, según eso, la “falsedad” y la “unilateralidad” de la concepción burguesa de la historia es un momento necesario de la estructura metódica del conocimiento social” (LUKÁCS, 1969, p. 181).

El razonamiento del filósofo húngaro continúa señalando el carácter eminentemente práctico de la superación de la cosificación en el modo de producción capitalista. Esta se desarrollará con la intervención práctica del proletariado cuyo primer momento es su proceso de autoconocimiento. El método dialéctico en Marx es, pues, el producto intelectual más acabado del punto de vista del proletariado. Y por esa razón va hasta las últimas consecuencias en el conocimiento del ser social que es propio del modo de producción capitalista.

No por casualidad el reformismo, bajo sus distintas manifestaciones históricas, se ha interesado en el abandono de la dialéctica. ¿Qué implica esto? entre otras cosas, el abandono de nociones fundamentales como la de totalidad y una declinación ante “los hechos”. Implica cerrar los ojos ante la transitoriedad

histórica de las formas cosificadas que se presentan inmediatamente, bien como negar sus procesos contradictorios y las potencias que permitirían su superación. Frente a este procedimiento —que se puede rastrear en toda la ciencia social burguesa— el método dialéctico demuestra su superioridad revolucionaria, dando cuenta de aspectos inaprensibles para la ciencia social burguesa. En polémica con estas posiciones, Marx veía los múltiples procesos que atraviesan e implican el sistema fabril en el capitalismo:

La maquinaria considerada en sí misma, disminuye el tiempo de trabajo, mientras que en su aplicación capitalista alarga la jornada; en sí misma facilita el trabajo, mientras que en su aplicación capitalista lo hace más intenso; en sí misma es un triunfo de la humanidad sobre las fuerzas de la naturaleza, mientras que en su aplicación capitalista somete el hombre a ésta; en sí misma aumenta la riqueza de los productores, mientras que en su aplicación capitalista los pauperiza. (MARX apud, LUKÁCS, 1969, p. 169).

La cita anterior reconoce las múltiples relaciones que atraviesan a la maquinaria bajo el modo de producción regido por el capital, y, por tanto, no la toma de manera aislada como desprovista de determinaciones. Ninguna descripción acuciosa de la maquinaria en sí misma, tomada aisladamente como mero instrumento técnico, podría llegar a las conclusiones que Marx plantea. Ese mismo razonamiento se extiende hacia otros fenómenos de la realidad social como por ejemplo el Estado. Tomado aisladamente, es decir, sin considerar sus determinaciones bajo el modo de producción capitalista, es común que se tienda a asumir que esta entidad es algo opuesto a la concurrencia capitalista, siendo que en la realidad no hace sino coordinar el interés de los capitales individuales en concurrencia⁶

⁶ Como señala Altvater, el capital: “[...] no puede producir la naturaleza social necesaria para su existencia únicamente con las intervenciones de múltiples

El proceder reformista tiende a adoptar posturas filosóficas burguesas, justamente porque declina de la posibilidad de transformar la realidad. Opera, entonces, haciendo abstracción de las determinaciones históricas de los procesos, de las contradicciones que los fundan y, en consecuencia, declina ante los intereses de clase de la burguesía.

[...] El peligro al que el proletariado se encontró expuesto incesantemente desde su aparición histórica —el que se detuviera en la inmediatez de su existencia compartida con la burguesía— cobra con la socialdemocracia una forma de organización política que elimina artificialmente las mediaciones laboriosamente conseguidas con objeto de reconducir al proletariado a su existencia inmediata, en la cual es mero elemento de la sociedad capitalista y no, al mismo tiempo que eso, motor de la autodisolución y destrucción de esta [...]” (LUKÁCS, 1969, p. 217).

El desgarramiento de la realidad al que conduce la declinación teórico-política frente al interés de clase capitalista, implica que el proletariado no se reconozca como sujeto-objeto del proceso histórico. Se trata de una resignación política frente a las relaciones capitalistas como son en lo inmediato. Se procede entonces a buscar soluciones, pero concibiendo tales formas sociales como inmutables. Es decir, tomándolas tal y como se muestran inmediatamente. Como una fatalidad que no se puede transformar.

En este punto cabe preguntarse cuál es la necesidad de que emerja la socialdemocracia o las posturas reformistas en general, pues no se puede entender su persistencia histórica como un abstracto “engaño” a los trabajadores. Sin pretender responder a esta cuestión, nos parece fundamental afirmar que es resultado de

unidades de capital; necesita, como soporte, de una institución especial que no esté sometida a sus propias limitaciones en cuanto capital; que no esté determinada por las exigencias de la producción de plusvalía, que, en este sentido, sea una institución especial situada "al margen y por encima de la sociedad civil, y que al mismo tiempo satisfaga, dentro del marco del capital y sin cuestionarlo, las necesidades inmanentes que éste ignora [...]” (ALTVATER, 1976, p. 12).

periodos donde el proceso de acumulación permite transitoriamente la colaboración entre capital y trabajo. Lógicamente, a nivel de cada experiencia histórica operarán determinaciones particulares. Su contraparte, o los momentos donde la consciencia tiende al autoconocimiento como sujeto-objeto del proceso histórico, puede rastrearse como una tendencia que adquiere concreción en los momentos de crisis y agudización de la lucha de clases.

3. El ideario y programa de Perú Libre o una apología al capital

El ideario y programa de PL tiene por objetivo orientar la intervención política de sus militantes, bien como expresar el proyecto de sociedad que proponen para el Perú. Su apuesta busca restituir la capacidad empresarial y regulatoria del Estado, desmontando las políticas que, en su entender, son resultado de la implementación del neoliberalismo. Así, en todos los apartados que refieren directamente a la cuestión de la nueva constitución, lo que se expresa es la intención de implementar un programa estatista, contrapuesto abstractamente al neoliberalismo predominante, el cual sería una consecuencia directa de la constitución política de 1993 impuesta por la dictadura fujimorista.

El planteamiento descrito expresa los límites de una consciencia política impotente para dar cuenta del conjunto de determinaciones que concurren en la imposición de las reformas liberalizantes y su continuidad, desde al menos la década de los noventas. La generalización de esa forma de concebir la realidad; es decir, de caracterizar el periodo histórico que parece iniciarse con el cambio constitucional de 1993, es el resultado de la brutal derrota que sufrió el proletariado peruano en su enfrentamiento al capital a lo largo del siglo XX y sin la cual, no puede explicarse la hegemonía liberal.

Esta derrota es, al mismo tiempo, indisociable de las transformaciones en la División Internacional del Trabajo y en las particularidades de la reproducción del capital en la formación

social peruana. La supresión del proyecto desarrollista que predominó hasta mediados de la década de los ochentas en el Perú, no fue un proceso que deviniera solamente del cambio del personal político que se encargaba de la administración del Estado burgués. En cambio, se trató de un proceso que derivó de modificaciones sustanciales en la división internacional del trabajo y en la propia materialidad de los procesos de trabajo. El proteccionismo que engendró la existencia de un tejido industrial con importancia considerable en el producto nacional, dejó de tener viabilidad económica por la entrada en crisis de una forma de reproducción de la capital obsoleta para el nuevo orden que se consolidaba a nivel mundial.

De tener una industria con baja productividad y protegida por el Estado, se pasó a un auge de las actividades primario-exportadoras y un inusitado crecimiento del sector servicios. Esta segunda forma estaba en consonancia con los requerimientos de los centros capitalistas de producción demandantes de materias primas y no requería, bajo ninguna forma, la ampliación del margen de intervención estatal en el sentido desarrollista que tuvo bajo condiciones mundiales que hoy en día son inexistentes.

Aunque PL se reivindique como una organización de filiación marxista, su apología al estatismo capitalista está en el polo opuesto de la crítica implacable inaugurada por Karl Marx. Pero esa limitación, como sostenemos, no procede de una simple impericia intelectual —aunque también lo sea—, es antes que nada la expresión de una impotencia real, una expresión de la fragmentación organizativa del proletariado determinada por la vigencia de una forma de reproducción del capital y la intensa represión capitalista que le es constitutiva.

Con un proletariado numeroso y organizado, cohesionado por la misma forma del proceso de trabajo, el curso de la lucha de clases se desarrolló de tal manera que, para las direcciones de las organizaciones de izquierda, era patente el carácter irreconcilable de la contradicción capital-trabajo. Ello explica el por qué las formas de consciencia que se trazaron la toma del poder político y

la expropiación de todos los capitalistas fueron tornándose cada vez más marginales, en paralelo a las sucesivas derrotas de los trabajadores.

Las expresiones ideológicas que devienen de la derrota política, no pueden sino proponerse tareas que no suponen en forma alguna un cuestionamiento de la organización capitalista de la producción. El planteamiento según el cual el cambio constitucional podría implicar una transformación sustantiva de una formación social, no hace más que tomar el momento jurídico-político de manera abstracta, desprovisto del sustrato material que le es consustancial. Al caracterizar la constitución de 1993, el programa de PL procede de esta manera.

La actual CPP promueve el carácter individualista, mercantilista, privatista y entreguista. Decimos que es individualista porque no promueve la solidaridad como valor social indispensable en el ámbito nacional ni internacional y, por el contrario, promueve la competencia de cada uno de sus miembros, relegando a la mayoría en beneficio de unos cuantos que lograron éxitos tras “su” esfuerzo, como expresión de la lucha de clases.

Es mercantilista porque todo pone en función de dos perversas leyes, la oferta y la demanda, que ha conllevado a que no cuenten en la sociedad los principios y valores, sino la rentabilidad económica que pueden obtenerse producto de cualquier acto lícito o ilícito. Nos convierte en una sociedad de mercado, mas no en una sociedad con mercado, donde el hombre esta reducido a ser solo un medio de producción o una simple mercancía más.

Es privatista porque no solo ha promovido, sino que han materializado la privatización de todas nuestras empresas estatales, que eran propiedad del pueblo peruano aduciendo su incompetencia. Un total de 228 empresas del Estado se convirtieron en empresas privadas de los propios gobernantes o sus testaferros en contubernio con el gran empresariado nacional y extranjero. Es entreguista, porque los principales yacimientos estratégicos mineros, gasíferos, petroleros, eléctricos e hidroenergéticos, están en manos del gran capital transnacional. A esto debe añadirse los principales

puertos, aeropuertos, carreteras, corredores aéreos, entre otros (Ideario y Programa de Perú Libre).

La cita anterior asigna a la constitución política la promoción de tendencias que no le corresponden unilateralmente. El rol preminente que se le otorga tiene la finalidad de dar una falsa solución a problemas que tienen su origen en la reproducción del capital y no, apenas, en un ordenamiento jurídico-político neoliberal. En el fondo, de lo que se trata es de no cuestionar el capitalismo, para promover la idea de que una ampliación del papel del Estado, a partir de cambios jurídicos, sería algo ventajoso para los trabajadores, e inclusive un momento de la realización del socialismo.

El individualismo o la tendencia a solucionar la reproducción vital por fuera de las formas típicas de solidaridad clasista (sindicatos y partidos políticos), no tiene su razón de ser en la constitución política. Es, antes que nada, el resultado de las transformaciones productivas mundiales que se realizan en la formación social peruana. La reorganización de la división internacional del trabajo y la crisis del capital global determinaron un proceso de fragmentación cada vez más intenso en el seno de la clase obrera, así como el avance de la flexibilización laboral.

El carácter mercantilista tampoco es un resultado de la constitución política vigente. Es consustancial al capitalismo. La “perversidad” de las leyes de la oferta y la demanda no son una realidad novedosa en la sociedad peruana. La sanción moral que se plantea en esta caracterización, solo puede sostenerse si se tiene como premisa un momento donde “no todo” estaba en función de la oferta y la demanda. Es decir, estamos delante de una valoración positiva de un pasado más regulador, en el que la rentabilidad del capital no habría tenido la preponderancia actual.

El razonamiento subyacente a esto no puede sino corresponder al desgarramiento de la unidad en la que operan Estado y mercado. Se trata de pasar por alto que las condiciones históricas en las que se reproduce el capital se modifican, requiriendo una mayor o menor intervención para valorizarse.

Hecho que está años luz de suponer una forma cualitativamente mejor para los trabajadores.

Esta misma contraposición entre Estado y mercado también aparece cuando se afirma que la constitución es “privatista”. Dar cuenta de que la constitución política facilita el repliegue del Estado en la actividad empresarial, no es una explicación consistente de los procesos de privatización. Caracterizar adecuadamente estos procesos implica considerar, nuevamente, las transformaciones productivas generales y la forma en que se realizan en la formación social peruana en cada rama de la producción.

La preeminencia del sector estatal en el esquema desarrollista que imperó hasta mediados de los años ochenta, tenía la finalidad de transferir renta proveniente del sector primario para sostener la valorización de capitales con baja productividad. La existencia de esos capitales, vinculados orgánicamente a la intervención estatal, no generaron una dinámica más racional que la del capitalismo neoliberal para los trabajadores. Se trata de dos patrones de reproducción del capital que respondían a condiciones históricas diversas y que tenían en común estar basados en la posición subordinada que ocupa la formación social peruana en la división internacional del trabajo.

Solo disociando arbitrariamente momentos de la acumulación de capital es que se puede proponer como solución, e inclusive como “socialismo”, el retorno a un capitalismo con mayor participación del Estado. Esa es la aspiración del programa de PL, que se expresa de manera más grotesca en su apología abierta a la “protección” con sectores burgueses y a la caracterización de esto como no opuesto al socialismo:

Toda revolución promueve, sostiene y defiende a su empresariado nacional público o privado, es una conspiración política decir que el socialismo está en contra de los mismos. El Estado socialista ejerce un papel protector sobre nuestras empresas privadas respecto del capital transnacional (Ideario y programa de Perú Libre Capítulo XIX).

Si se considerara como correcto este punto de vista, no resta más que aceptar que Marx, Engels y otros tantos revolucionarios fueron unos “conspiradores” que maliciosamente quisieron desfigurar el sentido histórico del socialismo. ¿Expropiar a los expropiadores? ¡pamplinas! De lo que se trata es de proteger al empresariado nacional contra el capital “transnacional”. Los trabajadores lejos de suprimir la relación social capitalista deberán desarrollarla para fortalecer a la nación.

La apología a una fracción capitalista, la “nacional”, deja de lado el carácter irreconciliable de las contradicciones de clase. En este punto, el “socialismo” de PL, evidencia estar en completa consonancia con las fracciones del capital que se podrían beneficiar de la ampliación de la intervención estatal. Ese es el principal trazo de su apuesta programática y ese es el sentido que tiene la lucha por un cambio constitucional. Nada más lejano a esto que la emancipación de los trabajadores.

Considerando estos elementos, parece bastante plausible considerar que la apuesta programática de PL, antes que la expresión de los intereses históricos de la clase trabajadora, es la expresión ideológica de sectores capitalistas que, como en el pasado, esperan beneficiarse del proteccionismo estatal argumentando posturas nacionalistas.

4. El proceso histórico peruano y la claudicación ante el capital

Como se mencionó anteriormente, la vigencia del tipo de apuesta programática que sostienen organizaciones como PL, no es el resultado de una actividad intelectual aislada. Al contrario, estamos delante de una forma de consciencia que procede de las modificaciones en la reproducción del capital y la correlación de fuerzas entre las clases que personifican al capital y al trabajo. Que este tipo de programas sea asumido, en sus trazos generales, por amplios sectores de los trabajadores y la izquierda, y no solo por PL, coloca en evidencia que se está ante un proceso común al conjunto de la experiencia histórica peruana reciente.

En adelante se intentará indicar algunos de los procesos que explican la hegemonía neoliberal. A diferencia de la explicación que presenta el programa de PL, se pretende dar cuenta del conjunto del proceso, sin quebrar la unidad que existe entre sus distintos momentos. La izquierda peruana suele identificar el inicio del neoliberalismo en la década de los noventas. Más precisamente con las reformas implementadas durante la dictadura de Alberto Fujimori. Sin desconsiderar que efectivamente fue durante esta década cuando se terminaron de implementar las reformas orientadas a suprimir los últimos vestigios del esquema desarrollista, debe evaluarse como fundamental dar cuenta de la unidad entre el agotamiento de la estrategia desarrollista y el inicio del periodo neoliberal. El segundo es inexplicable sin el primero porque en realidad ambos son momentos diferentes del mismo proceso nacional de acumulación.

El cambio de las condiciones de valorización a nivel mundial, impuso la necesidad de dismantelar la estrategia desarrollista impulsada con intensidad por la dictadura militar de Juan Velasco Alvarado. Esta privilegiaba la protección de los capitales locales mediante la transferencia de recursos apropiados del sector primario; promovía la conciliación entre capital y trabajo mediante un sistema político corporativista, y pretendía la ampliación del mercado interno con el fin de ganar autonomía económica frente a las fluctuaciones externas.

Las condiciones que dieron viabilidad a este patrón de acumulación se modificarán radicalmente promoviendo su entrada en crisis a inicios de la década de los ochentas. Existirá, entonces, la necesidad de una acción estatal que esté acorde con el estado de fuerzas entre las clases y las condiciones de valorización de capital correspondientes al lugar que se le asignará al Perú en la división internacional del trabajo. La imposición de la estrategia neoliberal en el Perú, como no podía ser de otra manera, estuvo mediada por una aguda lucha de clases cuyo resultado será, a fines del siglo XX, la derrota del movimiento obrero peruano. Esta última no es nada

más que un capítulo de la derrota general sufrida por el conjunto clase obrera a escala mundial.

Para la economía peruana esto significó la agudización del trazo característico de su proceso nacional de acumulación, a saber; ser un proveedor de productos primarios para países con una capacidad productiva y una escala de acumulación ampliamente desarrolladas. Esta agudización solo fue posible por la imposición de un conjunto de reformas estructurales que erradicaron la política económica que beneficiaba al sector manufacturero y aspiraba a la ampliación del mercado interno. Para la clase obrera las transformaciones en curso significarán peores condiciones para la reproducción de la fuerza de trabajo e inclusive el pago de la fuerza de trabajo por debajo de su valor en ciertas ramas de la producción.

De acuerdo con Jiménez (1999, p. 170) la participación del sector manufacturero en el empleo pasará a lo largo de los años de un punto máximo de 12,6% en 1975 a caer sostenidamente hasta llegar a apenas un 9,4% en 2015. El mismo autor indica una caída de la participación de este sector en el PBI total. Esta pasará de 18% a inicios de 1970 a apenas 13,4% en 2015 (JIMÉNEZ, 1999, p. 170). La causa de estas tendencias decrecientes, que también se manifiestan en la caída de su contribución al crecimiento económico, está vinculada, según el mismo autor, al “[...] apogeo del estilo de crecimiento primario exportador prohijado por la desregulación y liberalización de los mercados [...]” (JIMÉNEZ, 1999, p. 172).

Es fundamental remarcar que la reversión de la política económica proteccionista y el ascenso del sector primario exportador se desarrolla como una necesidad ante la modificación de las condiciones de valorización mundiales. La expresión particular de la crisis mundial en el Perú, toma la forma de la imposibilidad de seguir sosteniendo un sector industrial ineficiente mediante la transferencia de recursos del sector primario y el endeudamiento. Esa dificultad implicará un repliegue del Estado en el control de los recursos naturales nacionalizados durante el auge del proyecto desarrollista, así como de otras actividades que suponían mecanismos indirectos de subvención a los capitales de dicha rama.

El avance de estas reformas y la modificación radical de la política económica, no tardarían en mostrar sus efectos en la configuración del proceso de acumulación peruano. Si en años anteriores la manufactura aparece teniendo un papel gravitante en el producto y en el empleo, desde la década de los noventa se hará cada vez más evidente la pérdida de su peso relativo. El Perú se irá convirtiendo en un destino privilegiado para la inversión extranjera, que será estimulada enormemente por el avance de las privatizaciones, la flexibilización laboral, la desregulación de los estándares ambientales y el potencial de sus recursos naturales.

Se eliminaron las protecciones arancelarias dejando a los capitales locales desprotegidos frente a las importaciones de productos manufacturados. El arancel promedio fue de 66% en 1989 a 16% en 1992 y se establecieron dos niveles arancelarios, uno de 25% y otro de 15%, estando el 87% de las partidas arancelarias en la tasa menor (ABUGATTAS, 1999, p. 8). Con ello se generó un incremento de las importaciones y se benefició al capital comercial. Esto se reflejó en los bienes de consumo importados que crecieron en un 465% entre 1990 y 1997 (ABUGATTAS, 1999, p. 8). Debe considerarse también la anulación de los subsidios a la industria que devenían de la privatización de los servicios públicos y de los controles de precios. En consecuencia, los costos de producción se elevaron.

Como señala Abugattas (1998):

El conjunto de medidas aplicadas generaron un incremento de los costos de producción del sector industrial; se produjo un significativo incremento de la tasa de interés tanto en moneda nacional como extranjera la cual llegó a alcanzar un nivel superior al 40 por ciento anual en dólares durante los primeros años de la reforma; se sinceraron los precios 74 de los principales servicios públicos y de los combustibles; se incrementaron los precios de muchos insumos anteriormente sujetos a control de precios o subsidiados (ABUGATTAS, 1998, p. 9).

Mientras los capitales dedicados a estas actividades veían imposibilitada en muchos casos sus condiciones de reproducción,

las medidas del gobierno presidido por Alberto Fujimori serían el vehículo para el reposicionamiento y el crecimiento de capitales dedicados a la explotación de recursos primarios, la especulación financiera, las actividades comerciales y el sector servicios.

Lejos de suponer que el periodo anterior significaba algo cualitativamente superior al nuevo modelo, es necesario remarcar que en ambos casos la clase obrera padecía el yugo de la explotación capitalista. La relevancia de las actividades industriales y la existencia de empresas estatales en el periodo anterior estaba lejos de suponer algo parecido a un desarrollo de las fuerzas productivas cualitativamente superior al actual, y no era más que el resultado de un momento particular de la división internacional del trabajo y del estado de la correlación de fuerzas dentro del espacio nacional de acumulación. El carácter no orgánico de esta industrialización se verificará en la relativa rapidez con que perdió relevancia.

El cambio en las regularidades de la reproducción del capital es la materialidad que subyace al tipo de consciencia que, lejos de escudriñar en las determinaciones que concurren en dicho proceso, organiza su acción en función de sus manifestaciones más inmediatas. De ello se deriva que sea recurrente en sectores de la izquierda peruana, evaluar las modificaciones coyunturales de la política económica como la reversión de las reformas estructurales⁷, es decir como la reversión del neoliberalismo.

⁷ Ello explica que experiencias de gobiernos *progresistas* como los de Ecuador o Bolivia sean considerados fuente de inspiración por organizaciones como Perú Libre. Para referirse a su propuesta de una "Economía Popular con Mercados", el programa reclama su inspiración en las experiencias de Bolivia y Ecuador: "Estos parámetros han sido tomados de la experiencia gubernamental de la República Plurinacional de Bolivia y de la República del Ecuador, del gobierno de Morales y Correa, respectivamente. El primero se refiere al Modelo Social Económico Comunitario Productivo y el segundo al modelo de la Revolución Ciudadana, que compatibilizan con nuestros objetivos y que nosotros denominaremos resumidamente como Economía Popular con Mercados (ideario y programa de Perú Libre).

La degradación efectiva de las condiciones de vida de los trabajadores en el periodo neoliberal y la profundización del rol primario exportador no es un proceso exterior al momento estatista. Son procesos indisociables que continúan reproduciendo la dominación burguesa y la explotación de los trabajadores. Contraponerlos implica desconocer el papel de la intervención estatal en la acumulación de capital y su carácter clasista. Algo que, a su vez, posibilita valoraciones positivas sobre la historia inmediatamente anterior a la implementación de las reformas estructurales. Hecho que, combinando oportunismo, nostalgia e ingenuidad, borra de una sola vez las miserias de la dominación capitalista entre los años sesenta y ochenta. Décadas donde, a pesar de un fuerte intervencionismo estatal, millones de trabajadores del campo y la ciudad se veían privados del acceso a servicios básicos. De igual forma o peor que en el Perú del siglo XXI.

Si a lo largo del siglo XX no fueron poco masivas las posiciones político-programáticas que impugnaban la dominación capitalista; las nuevas condiciones promoverán la marginalización absoluta de estas posiciones. La aspiración de retornar al periodo estatista o de regular el capitalismo, que es lo que se proponen de manera inmediata los sectores que promueven la Asamblea Constituyente, en tanto no cuestionan en lo absoluto las raíces del sistema, solo pueden ser la expresión ideológica de los capitales que quedaron rezagados con la apertura neoliberal y la consciencia típicamente *economicista* de los trabajadores. Ello explica que sea efectivamente una posición con adhesión masiva en el seno de la clase trabajadora, y que no solo partidos de izquierda asuman como suya la bandera del cambio constitucional.

Quebrar esta alianza tácita, evidenciar su carácter irreconciliable bregando por la independencia política de clase es una tarea fundamental para el desarrollo de la consciencia de clase revolucionaria. Proceso eminentemente práctico, que tiene su posibilidad de realización en la agudización de los conflictos de clase que engendran las crisis cíclicas.

5. Comentarios finales

La exposición se inició señalando las diferencias metodológicas entre la crítica que corresponde al punto de vista del proletariado, y el proceder habitual que caracteriza a la ciencia social burguesa. El hecho de que el programa de PL invierta el lugar de las relaciones sociales de producción capitalistas en su propuesta de intervención política, expresa una posición ajena al punto de vista proletario. No se trata solamente de una precariedad analítica. Sus pareceres reflejan una aspiración a conservar el capitalismo, que, aunque se pretende crítica, no puede ser más que la expresión intelectual de un sector del capital que demanda una mayor intervención estatal para desarrollarse.

La restitución del carácter empresarial del Estado, del control de los recursos estratégicos, etc., son medidas capitalistas que colocan en un segundo plano la emancipación de los trabajadores del yugo del capital. Y que en las condiciones actuales solo pueden servir como un dispositivo ideológico para alimentar la falsa dicotomía entre estatismo y neoliberalismo, dejando de lado el reconocimiento de las determinaciones reales que están detrás de las transformaciones históricas recientes. Si la dominación burguesa no se pone en cuestionamiento, la reproducción del capital será la que determine ciegamente las modificaciones de la intervención estatal. Pensar que el ordenamiento jurídico-político permitirá transformaciones productivas no solo implica dejar de ver cuáles son las determinaciones —generales y particulares— que concurren en la vigencia de la estrategia neoliberal de desarrollo en el Perú. Es, sobre todo, una apuesta destinada a dejar intacto el sistema del capital, profundizando sus tendencias disruptivas. Solo destruyendo la relación social capitalista, e iniciando la transición al comunismo por la vía de la revolución proletaria, es que se podrá llevar a la práctica un proyecto societario radicalmente diferente.

Referencias

ABUGATTAS, L. *Estabilización macroeconómica, reforma estructural y comportamiento industrial: La experiencia peruana*. Serie reformas económicas, 1999.

ALTVATER. E. Estado y Capitalismo. Notas sobre algunos problemas de intervención estatal. *Cuadernos Políticos*, n. 9. CDMX. 1976, pp. 9-30.

JIMÉNEZ, F. Liberalización, reestructuración productiva y competitividad en la industria peruana de los años noventa. In *La economía peruana del último medio siglo: ensayos de interpretación*. Lima: CISEPA-PUCP, 2010 [1999].

LUKÁCS. G. *Historia y consciencia de clase*. Editorial Grijalbo, México D.F., 1969.

Perú Libre: *Ideario y Programa*. Disponible en: <https://perulibre.pe/wp-content/uploads/2020/03/ideario-peru-libre.pdf>.

MARX, K. *El Capital*, Tomo I, 28ªed. CDMX: Siglo XXI, 2009.

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifiesto del partido comunista*, 1848. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>.

ROSDOLSKY, R. *Génesis y estructura de El capital de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004

Este proyecto es la continuidad de un trabajo conjunto que comenzó en el año 2018 con la participación de estudiantes de grado y posgrado de nuestra universidad, de profesores de Unila y de otras universidades y de egresados de grado y posgrado. Se centra en el estudio de la obra de José Carlos Mariátegui y en la búsqueda -impulsada por este autor y dirigente político- de la “creación heroica” de un Socialismo Indoamericano. Así el grupo estudia, reflexiona y construye conocimiento desde la obra de Mariátegui relacionándolo con las búsquedas de superación del capitalismo en nuestra región latinoamericana-caribeña. La perspectiva de trabajo tiene siempre en cuenta la doble dimensión política y epistémica que constituye esta cuestión. Para ambas dimensiones, el punto de partida básico arraiga en la praxis de lucha popular por la vida y en las sabidurías que surgen de la reflexión sobre esta práctica. Consta de tres líneas de investigación y de esta forma está registrado en el Diretório de Grupos de Pesquisa (DGP):

- 1) Pensamiento antiimperialista, integración latinoamericana y relaciones internacionales.
- 2) Praxis popular en América Latina.
- 3) Socialismos y marxismos en América Latina.

