

TRADICIÓN HISTÓRICA Y HEGEMONÍA POLÍTICA: MARIÁTEGUI EN LA PERSPECTIVA DEL HISTORICISMO CRÍTICO NUESTROAMERICANO

Historical tradition and political hegemony: Mariátegui in the perspective of
critical American American historicism

Alberto Fillippi¹

Resumen

Al presentar estas reflexiones quiero ante todo manifestar mi afectuoso agradecimiento a la memoria de la entrañable figura del querido Sandro Mariátegui Chiappe que marcó - con infatigable empeño y encomiable rigor - toda una etapa de estudios y de difusión de la magna obra de su padre. Difusión internacional en la cual fueron relevantes los aportes de dos viejos amigos ahora fallecidos, los mariateguistas Antonio Melis y Adán Anderle, quienes fueron mis colegas en las precursoras labores de la Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, desde el Congreso de Estocolmo, presidido por Magnus Mörner, en 1981. En fin, deseo manifestar mi público reconocimiento a Sara Beatriz Guardia porque con admirable tenacidad y generosa pasión es la impulsora y la mente protectora de nuestra cátedra José Carlos Mariátegui.

Palabras clave: Hegemonía política; Mariategui; Historicismo crítico.

Abstract

In presenting these reflections, I would like first of all to express my affectionate gratitude to the memory of the beloved figure of dear Sandro Mariátegui Chiappe who marked - with indefatigable commitment and commendable rigor - a whole stage of studies and dissemination of his father's great work. International dissemination in which the contributions of two old friends now deceased, the mariateguistas Antonio Melis and Adán Anderle, who were my colleagues in the precursor work of the Association of European Latin American Historians, since the Stockholm Congress, chaired by Magnus Mörner, in 1981. Finally, I wish to express my public appreciation to Sara Beatriz Guardia because with admirable tenacity and generous passion she is the driving force and the protective mind of our José Carlos Mariátegui chair.

Keywords: Political hegemony; Mariategui; Critical Historicism.

¹ Alberto Filippi ha estudiado Derecho y Filosofía en la Universidad Central de Caracas y en La Sapienza de Roma. Desde 1980 es profesor titular de Historia e instituciones de las Américas y de Instituciones políticas europeas en la Universidad de Camerino donde ha fundado y dirigido el Departamento de Ciencias jurídicas y políticas (1998-2006). Es miembro del Comité Científico del Instituto Ítalo-Latinoamericano en Roma, de la Academia Nacional de la Historia de Venezuela y forma parte del Consejo Internacional de las revistas Cuadernos Americanos y Umbral de América del Sur.

1. INTRODUCCIÓN

Este aniversario de los *Siete ensayos* nos permite valorar su fecunda actualidad y analizarlos desde las nuevas perspectivas del pensamiento crítico, indispensable para la elaboración de una cultura política emancipadora. Todo ello, con el acento puesto en el eje central de la reflexión mariateguiana que podemos considerar precursora del "*materialismo histórico nuestroamericano*" entendido como "*historicismo crítico*", pensando a la luz de la "*tradición triple*", como él la llamaba, refiriéndose a la América Indo-Ibérica y Afro-Ibérica constituidas por formas históricas de larga duración y cuyas transformaciones étnicas y culturales se proyectan con fuerza creciente en la segunda mitad de este siglo y probablemente van a ser determinantes en los siglos venideros.

Peculiaridad étnica y cultural que José Martí denominaba, como bien sabemos, "*nuestra*" América, para distinguirla de la tradición histórica Anglosajona. En los complejos y crecientes procesos, regionales y globales, que denomino de la "*mestizaje multicultural*" que adquieren toda su relevancia si la observamos dentro del panorama de la cultura Occidental y, me atrevo a decirlo, también lo tiene respecto de las milenarias y emergentes culturas Asiáticas y Africanas.

Vasto panorama de culturas cuyas identidades en sus articulaciones históricas de larga duración resultan ser fundamentales para resistir y combatir los devastadores embates que las ideologías de la "anti-historia", generadas por los crecientes procesos de financiarización, tienen sobre nuestras sociedades. Crisis cuyas transformaciones últimas iniciaron en 2008 y cuyo carácter global y negativo es aún más grave y determinante respecto a la del siglo pasado, cuando Rudolph Hilferding con extraordinaria lucidez contracorriente fue el primero en identificar la "novedad" que significaba la "financiarización" de las economías como mutación del capitalismo industrial clásico estudiado por Ricardo y por Marx. Producción industrial que, anotaba Mariátegui refiriéndose al capitalismo alemán, "se encuentra casi totalmente controlada por los grandes bancos". En efecto, Mariátegui tuvo un largo encuentro con Hilferding en Berlín (en octubre de 1922), cuando todavía se esperaba - y el periodista José Carlos así lo reporta - que "Alemania sería el segundo país soviético de Europa".²

² La obra de Hilferding editada en Viena en 1910 por Ignaz Brand es la tan debatida y luego célebre *Das Finanzkapital: eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus*. La entrevista del

Debemos reconocer que las pertinentes consideraciones de Mariátegui sobre la gran crisis europea - una de las peores y más duraderas consecuencias de la Primera Guerra Mundial - cuyo epicentro fue la Italia de Mussolini que arrasó con las instituciones parlamentarias y la democracia institucional, crisis que con el nazismo se volvió una anomía política de formidables proporciones y presenta muchos parecidos con la desconcertante actualidad económico-política. Las crisis financieras intuidas por Hilferding se fueron extendiendo hasta culminar con la del año 1929, precedida y acompañada por los acontecimientos que José Carlos analizó con previsoría inteligencia en varias conferencias dictadas en Lima, a su regreso de Europa, entre 1923 y 1924 en la Universidad Popular, luego publicadas en el volumen titulado *Historia de la crisis Mundial*.

Mariátegui consideraba que la política fascista no era un fenómeno exclusivamente italiano sino un fenómeno europeo que amenazaba las sociedades de toda Europa, porque "el fascismo mina y desvaloriza las dos instituciones fundamentales del régimen democrático, el parlamento y el sufragio universal [...] con todas las consecuencias políticas de la intensificación, del agravamiento de la guerra social, de la lucha de clases y la posición de la clase media ante el conflicto entre los intereses conservadores y los intereses revolucionarios". (MARIÁTEGUI, 1923, p. 899) Y en otra conferencia (del 15 de junio de 1923) Mariátegui insistía sobre las repercusiones internacionales de la crisis en el adentro y afuera del viejo continente, puesto que se acercaba "un período de reacción en Europa, también se acercaba un período de reacción en América". Las analogías son sorprendentes. La crisis, la anomía política que ha hecho colapsar las instituciones democráticas - insistía Mariátegui - debe ser comprendida críticamente para que también en Perú, las fuerzas políticas, el proletariado peruano entiendan que "esas instituciones democráticas que nosotros copiamos de Europa, esa cultura que nosotros copiamos de Europa, está ahora entrando en un período de crisis definitiva, de crisis total". (MARIÁTEGUI, 1930, p. 845)

Mariátegui con el dirigente socialista es ampliamente comentada en su artículo: "Hilferding y la socialdemocracia alemana" publicado en *Variedades*, Lima, 3 de mayo 1923 ahora en sus obras completas editadas por Sandro Mariátegui, *Mariátegui Total*, Lima, Amauta, 1954, tomo I, pp. 1033.

2. LAS SOCIEDADES AMERICANAS EN 1828 RESCATADAS POR SIMÓN RODRÍGUEZ Y JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI:

“O inventamos o erramos”

Recuperar la “*triple tradición*” para la elaboración del historicismo crítico, capaz de evidenciar las cuestiones centrales de “historia cultural y política nuestroamericana” implica considerar los enormes progresos que hemos alcanzado —casi un siglo después de Mariátegui— en los estudios de la época que preceden el proceso histórico de los mestizajes —y de los posteriores procesos de “*mestización*”— que caracterizan de manera incuestionable esta “nuestra-América” respecto a la Anglo-América: distinción dirimente y exorcizada desde un comienzo por las “*historias oficiales*”, interesadas en ocultar la realidad de los pueblos indígenas e imponer las ideologías “racistas” poscoloniales entre el siglo XIX y el pasado. (FILLIPPI, 2010)

Procesos de mestización, de choque y entrecruzamiento de gentes y civilizaciones que debe entenderse en una dimensión aún más amplia y universal de la americana. Configuraciones históricas de larguísima duración que se fueron dando entre las remotas culturas amerindias de tipo asiático, pre-indoeuropeas, y especialmente las mediterráneas-ibéricas que llegaron a tener característimas influencias y característimas semitas, sea por las vertientes de la cristiandad medioeval, sea por las vertientes musulmanas que se habían desarrollado en el sur de España con el Khalifato de Córdoba en el Siglo X. “Para poder apreciar los alcances de semejantes choques históricos es necesario —nos remarca Enrique Dussel— es necesario tener dimensión paso a paso de semejante milenaria evolución. Para comprender la distancia «histórica» entre un conquistador y un amerindio, que proviene desde los remotos prototiempo de nuestra propia historia, podemos hacer el ejemplo de Hernán Cortés como la expresión del extremo occidente del Occidente y la Malinche, como el oriente extremo del Extremo Oriente”. (DUSSEL, 2018, p. 350)

Este aniversario, además, nos permite evocar a uno de los mayores protagonistas de la política cultural de la independencia republicana: el venezolano Simón Rodríguez, que justo un siglo antes de que salieran a la luz los *Siete ensayos* publica en la ciudad de Arequipa su polémica obra *Sociedades americanas en 1828*,

cómo serán y cómo podrán ser en los siglos venideros. Ensayo deslumbrante por su originalidad, que plantea el colosal tema que marca toda la época de la transición de las instituciones jurídico-políticas de la Monarquía a la República, así como la “*educación popular*” necesaria para la formación de los sujetos étnico-políticos de los nuevos Estados.

Desafío que sigue siendo el imperativo categórico que constituía la razón de ser del pensamiento revolucionario de Rodríguez: “*La América [española] no debe imitar servilmente, sino ser original y han de ser originales sus instituciones y su gobierno. O inventamos o erramos*”. (RODRÍGUEZ, 1975, p. 308) Imperativo que sigue siendo válido porque peculiares y originales eran (y son) las sociedades que se habían configurado milenios antes, como síntesis y reinención de las civilizaciones mediterráneas y de las indígenas precedentes a las invasiones Ibéricas y la importación en esclavitud de los africanos. Digamos que Rodríguez con sus consideraciones típicas de la utopía liberal, anticipa lo que Mariátegui exigía y se proponía con respecto al socialismo, al imaginarlo para nuestra América de una manera que no fuera metodológicamente “*ni calco ni copia*” de los socialismos concebidos en los distintos países de Europa.

¿Cuál era la peculiaridad sustancial, según Rodríguez, de esas sociedades de la “América antes española” con respecto a las sociedades europeas, como Inglaterra y Francia, y la de Estados Unidos de Angloamérica?

Los nuevos sujetos jurídico-políticos de aquellas “sociedades americanas” estaban caracterizados por procesos históricos de entrecruzamiento, choque y síntesis, o sea de mestizaje entre civilizaciones cuya caracterización Rodríguez detallaba al comienzo de su ensayo de 1828 al analizar la “fisionomía de las nuevas Repúblicas de América y de los gobiernos que serán necesarios constituir en relación con ellas”.

Su enumeración, si bien no exhaustiva, es significativa aún hoy en día cuando dos siglos después esas matrices étnico-culturales se han multiplicado y enriquecido ulteriormente desde el norte de México hasta la Patagonia. Escribía Rodríguez refiriéndose a las tantas etnias y lenguas de las civilizaciones indígenas y a las se iban generando con los mestizajes culturales entre indios, ibéricos y africanos:

Tenemos Huasos, Chinos i Bárbaros/Gauchos, Cholos i Huachinangos/Negros, Prietos i Jentiles/Serranos, Calentanos, Indijenas/Jente de color i de Ruana [en la Nueva Granada llaman al Poncho Ruana]/Morenos, Mulatos i Zambos/Blancos porfiados i Patas amarillas/i una chusma de Cruzados/Tercerones, Cuarterones, Quinterones/i Salta-atrás/que hace, como en botánica,/una familia de

criptógamos./Delante de esta jente pueden la nobleza,/el comercio,/i la clase media/hablar de sus asuntos políticos americanos en Araucano/en Pehuenche/en Quichua/en Aymar /en Guineo o/en Tlascalteca. (RODRÍGUEZ, 1975, p. 320)

Por tales razones, de proclamada y necesaria superación del concepto mismo de "raza" y de los racismos y sus consecuentes discriminaciones existentes en la Europa de la sociedad del *Ancien Regime* y de los Imperios absolutistas es que Rodríguez, en el liminar mismo de esta obra fundamental, subraya cómo fuera  sa *su* América "[...] el único lugar donde convenga pensar en un gobierno Verdaderamente Republicano". (RODRÍGUEZ, 1975, p. 297)

Hoy debemos entender que las sociedades que observaba Rodríguez —en gran medida similares a las que todavía existían en la época de Mariátegui— tenían la esencial peculiaridad en el ámbito de la historia contemporánea de Occidente de estar compuestas y caracterizadas por la sobrevivencia masiva y organizada de las etnias y sociedades existentes antes de la llegada de los europeos. Después del terrorífico derrumbe del primer siglo las sociedades indígenas se recompusieron hasta otorgar al factor demográfico gran envergadura para la configuración de las poblaciones en los espacios que fueron dominados por los procesos de colonización y de mestizaje.

El caso más significativo en Suramérica es el de las diez provincias del Cusco que en 1689-1690 sumaban una población de 112 650 indígenas, que constituían 94.3% de la población total; en 1786 sumaban 174 623, que representaban 82.6% de los habitantes y un incremento de la población de 35.5% en el periodo. En Cochabamba, la población indígena pasó de 26 500 personas en 1683, a 59 300 en 1808, lo que representa un aumento de 55%. A su vez Arica y Tarapacá incrementaron su población nativa entre 1752 y 1792, y pasaron de 8 169 y 4 471 a 12 870 y 5 406 habitantes respectivamente, con aumentos porcentuales de 36.5% y 17.3%. Si estos datos indican un relativo fortalecimiento demográfico de la población indígena, otros grupos étnicos crecían en el siglo XVIII a un ritmo mayor, aun cuando los pueblos originarios constituían más del 50% de la población total ³.

Más en general, para 1825 (y después de los cambios político-demográficos

³Alberto Filippi, "La construcción histórica y pluriétnica de los derechos: desde los pueblos indígenas a los mestizajes de origen Ibérico y Africano", *I Encuentro Latinoamericano de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas*, Buenos Aires, Colegio Público de Abogados de la Capital Federal/Asociación de Abogados/as de Derecho Indígena/Ministerio Público de la Defensa, 2009, pp. 15-37 y a Santiago Gerardo Suárez, *Los fiscales indianos: origen y evolución del Ministerio Público*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1995 (*Colección de fuentes para la historia colonial de Venezuela*), pp. 267-

de las guerras de independencia) los datos que se han podido reconstruir hablan de la existencia en la “América española” de alrededor de 1 400 000 blancos, 2 900 000 compuestos por las diferentes variantes de los mestizos, mulatos y afroamericanos y 3 200 000 de los diferentes pueblos y naciones indígenas. Todos estos indicadores de la dinámica socioeconómica también tuvieron causas y efectos en el tipo de intervención jurídica que fue generando y adoptando el sistema de la explotación colonial y la salvaguarda del factor productivo esencial, la mano de obra indígena.⁴

Para la acción política presente y futura debemos valorar positivamente semejante pasado histórico-social rescatado por Rodríguez y, un siglo después, por Mariátegui. Se trata de la herencia incuestionable de la que irónicamente podemos denominar “leyenda dorada”, resultado histórico de la obra de Bartolomé de Las Casas y de los centenares de “operadores jurídicos”, como decimos hoy, es decir “*fiscales indianos*”, “*defensores de indios*”, religiosos y laicos que —por medio de una sistemática y todavía desconocida labor que duró hasta la Independencia— hicieron posible una de las peculiaridades de esta nuestra América, multiétnica y multicultural, cuya estructura étnico-social y cultural fue reconocida en este comienzo del siglo XXI con las —tan ejemplares— Constituciones políticas de Ecuador (2008) y de Bolivia (2009), esta última emblemáticamente caracterizada por el hecho en absoluto no casual de que un aymara, Evo Morales Ayma, sea el presidente de la República fundada en honor a Bolívar. (FILLIPPI, 2015, pp. 59-92)⁵

3. “POLÍTICA INCAICA”, HISTORIA NACIONAL E INDIGENISMO SOCIALISTA

La gran contribución de Mariátegui a esta tan actual y crucial problemática es de notable envergadura y se sigue proyectando sobre nuestras reflexiones presentes acerca de la elaboración de la que debe ser una Teoría Política de las “culturas democráticas hegemónicas de la inclusión de la otredad y de superación de los etnocentrismos”. En este sentido, junto con los *Siete ensayos* y *Peruanicemos al*

294.

⁴Alberto Filippi, *Dalle Indias all'America Latina: saggi sulle concezioni politiche delle istituzioni euroamericane*, Camerino, Università degli Studi di Camerino, 1999 (Collana *Dipartimento di Scienze Giuridiche e Politiche*), pp. 44-60 y Alberto Filippi, “Laberintos del etnocentrismo jurídico-político: de la limpieza de sangre a la desestructuración étnica”, en Marcello Carmagnani, Alicia Hernández, Ruggiero Romano, eds., *Para una historia de América*, 2. *Los nudos*, México, FCE, 1999, pp.

⁵Sobre este innovador constitucionalismo y su configuración jurídico-política remito al cap. 1, “Los derechos en las Américas”, de mi libro *Constituciones, dictaduras y democracias: los derechos y su configuración política*, prólogo de Raúl Zaffaroni, Buenos Aires, INFOJUS, 2015, pp. 59-92.

Perú, la contribución fundamental de Mariátegui fue su ponencia en el célebre primer congreso convocado por la Tercera Internacional en el año 1929, presentada en la sesión del 8 de junio en Buenos Aires por su íntimo amigo Hugo Pesce, y constituye una etapa esencial de la formulación de sus ideas acerca del “indigenismo socialista”.

La muy especial atención a la fundamental “cuestión del indio” y el componente mestizo-blanco de la peruanidad es temprana en Mariátegui y resultó ser relevante y duradera para su estudio de la realidad peruana y andina en general. Desde muy joven, con el pseudónimo de *Juan Croniqueur*, intervino como articulista, primero en *La Prensa* (1914-1916) y luego en el diario *El Tiempo* (1916-1919), sobre temas referidos a la civilización del Tahuantinsuyo y a la peruanidad “indo-mestiza”, aportes que luego lo harían internacionalmente famoso como el *Amauta* (del quechua, *Hamawt’a*: maestro).

En el artículo “Minuto solemne”, al observar el renacimiento de la tradición indio-incaica en la sociedad peruana y las manifestaciones políticas y artísticas de los herederos del Tahuantinsuyo, registraba el “minuto” que vivía Europa con el desencadenamiento de la Primera Guerra Mundial entre Alemania y Francia y “también aquí en el Perú [...] un minuto histórico en la vida nacional [...] que llega a una etapa interesantísima. Se diría—escribía Mariátegui con atrevida perspicacia—que asistimos a un renacimiento peruano. Tenemos arte incaico, música incaica y para que nada nos falte nos ha sobrevenido una revolución incaica”. (MARIÁTEGUI, 1917, pp. 2901-2902) Esto último cuando desde el interior profundo y antiguo llegó a Lima la noticia de que “la palabra del general Rumimaquiha despertado a los indios, que [ahora] sueñan con la restauración de su dinastía y de su mascaipacha simbólica, se han levantado en armas y les muestran los puños agresivos a los osados mestizos que los sojuzgan y oprimen”. (MARIÁTEGUI, 1917, pp. 2901-2902)

Sin embargo, y por razón de la emancipación cultural que en esos meses el propio mestizo-blanco Mariátegui estaba viviendo, élhabla de “renacimiento peruano” porque entiende que se “ha prendido una tea revolucionaria en lo alto de una serranía en la cual trincan y escupen las llamas [...] el general Rumimaqui quiere ser inca de Perú. Se abren los huecos para que surjan las sombras del Tahuantinsuyo. Estamos en un minuto solmene. Todas estas circunstancias se



confabulan para dictar una sola conclusión. Éste es el renacimiento peruano”.⁶

Pocas semanas después, como testimonio de ese “renacimiento incaico”, Mariátegui registra la que debe considerarse la primera y precursora elección de un diputado nacional votado por los indígenas de Perú. Inicio remoto de un proceso de representación política de las “comunidades” (*Ayllu* o *Ayllo* en quechua) que culminaría a comienzos de este siglo con la elección de los indios y mestizos, de múltiples etnias y culturas como “sujetos políticos constituyentes” que elaboran y votan las actuales revolucionarias cartas constitucionales de Bolivia y Ecuador.

En el artículo “Política incaica”, Mariátegui celebra convencido la elección del señor Tello, un hombre lleno de ciencia y talento, que se ha pasado la vida entre Huacos y Huacas, al Parlamento. Ha llegado de la provincia aborígen y serrana de Huarochiri [...] miles de hombres humildes que creen en su raza y que hablan en quechua desfilaron por las calles [de Lima] y se dirigieron a esa casa histórica donde se reúne la Corte Suprema [...] y se puso la ciudad de Lima en los ojos en estas gentes rústicas venidas en peregrinación cívica [...] Ya tenemos además de música incaica, de drama incaico y arte incaico, política incaica. Ha llegado el señor Tello que parece un amauta del imperio de Tahuantinsuyo. (MARIÁTEGUI, 1917, pp. 2955-2956)

Tras años de formación y estudio de la historia comparada americana y europea, especialmente durante la importante residencia en Italia, Mariátegui profundiza el análisis de los problemas peruanos y de su “América Indo-Ibera”. La excepcional originalidad, intelectualmente poderosa de su personalidad tiene uno de sus trazos más duraderos en el haber sabido entender y valorar el componente indio/mestizo de su pasado materno, que al entrecruzarse con las variantes vasco-paternas le permitió ser síntesis étnico-cultural representativa de uno de los paradigmas que, *sumados y mestizados*, constituyen lo que yo suelo llamar la “nuestroamericanidad”.

Perspectiva nuestroamericana que encuentra algunas de sus mejores

⁶*Ibid.* En realidad, el episodio comentado por el joven periodista fue uno de los primeros movimientos del “indigenismo político”, protagonizado por el oficial Teodomiro Gutiérrez Cuevas, comisionado indígena bajo el nombre de Rumi Maqui, que luego del momentáneo fracaso de la rebelión sobrevivió en el Comité Pro-derecho Indígena Tawantinsuyo, junto con otros comités en la sierra, en el cual confluían “militantes indígenas” y “mensajeros proindígenas” vinculados con Lima. Sobre ello remito a Ramón Pajuelo, *Participación política indígena en la Sierra peruana: una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*, Lima, IEP, 2007; y Gerardo Leibner, *El mito del socialismo indígena en Mariátegui*, Lima, PUCP, 1999.

formulaciones en muchos de los artículos del ciclo “Peruanicemos al Perú”, publicados en la sección homónima de la revista *Mundial*, desde el 11 de septiembre de 1925 hasta el 19 de mayo de 1929, años que preceden y acompañan a los *Siete ensayos*, y de los cuales fueron anticipaciones o acercamientos temáticos.

Ante todo, Mariátegui nos propone un *criterio metodológico* de absoluta prioridad, según el cual se establece la historicidad de las “naciones”, la cronología de nuestras historias, de acuerdo con la concepción nuestroamericana y *no* la del “nacionalismo monárquico”, especialmente francés y español, que estudió y analizó en sus años de periodista en Europa. El pensamiento conservador y reaccionario latinoamericano —denuncia Mariátegui— imita y copia las ideologías del nacionalismo europeo, con la grave “consecuencia para la teoría y la práctica del nacionalismo de *limitar a cuatro siglos la historia de la patria peruana*. Y cuatro siglos de tradición tienen que parecerle muy poca cosa a cualquier nacionalismo sólido”. (MARIÁTEGUI, 1917, pp. 2955-2956)

Porque tales son las condiciones en las cuales se debaten, angustiados e impotentes, los “nacionalistas criollos”, oligarcas que *rechazan* de plano tener un pasado remoto que incluya las civilizaciones precedentes a las conquistas y además, y por lo mismo, de un pasado reciente que también está formado por los múltiples mestizajes étnico-culturales que se fueron originando.

¿Cómo manipulan y confeccionan las oligarquías, autoconsideradas “blancas” y *no* contaminadas por “*el indianaje americano*”, la supuesta (propia) historia?

Para “llenar” subrepticamente ese enorme vacío cronológico-histórico y “sentir a sus espaldas una antigüedad más respetable e ilustre, el nacionalismo reaccionario —observa con agudeza Mariátegui— recurre invariablemente al artificio de anexarse, no sólo la gloria y el pasado de España, sino también todo el pasado y la gloria de la latinidad. Las raíces de la nacionalidad resultan ser hispánicas y latinas”. (MARIÁTEGUI, 1925, pp. 307-308)

Obsérvese bien como se trata de la descarada y agresiva negación ideológica del pasado milenario del Incario, que viene rechazado y exorcizado para reverenciar servilmente las tradiciones imperiales europeas, no sólo de Madrid, sino hasta las de Roma antigua, resultado del prepotente afán de afirmación racial de las oligarquías sin pasado propio.

Esta crítica de la periodización eurocéntrica de las historiografías fue y es crucial para la visión actual del gran aporte de Mariátegui a la reconstrucción integral de las



milenarias historias nuestroamericanas, antes, durante y después de las invasiones ibéricas o las de Roma en España. Una historia pues, de larga duración: que recupere la centralidad del indigenismo, así como los mestizajes en cuanto formas de inclusión forzada pero creadora de los conquistados y sometidos, que podrían llegar a ser —según la previsión revolucionaria de Mariátegui— protagonistas de su propio presente, más aún en la perspectiva emancipadora del “*socialismo indoamericano*”.

La nueva generación revolucionaria reivindica nuestro verdadero pasado, nuestra verdadera historia. El indigenismo no es una especulación literaria ni un pasatiempo romántico [...] Los indigenistas revolucionarios no hacen apología del Imperio de los incas y de sus fastos [...] en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy. Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Siente —auspiciaba José Carlos— el pasado como una raíz, no como un programa.

Programa revolucionario de asunción crítica del pasado para valorar la “peruanidad concebida como una afirmación y no como una negación [del pasado], para dar de nuevo —propone Mariátegui con lucidez integradora— una patria a los conquistados y sometidos por los españoles, patria que perdieron hace cuatro siglos y no han recuperado todavía. (MARIÁTEGUI, 1925)

Los *Siete ensayos* asumen la estructura histórico-metodológica que reconoce en la tradición de la “peruanidad” (y de la “nuestro-americanidad” agregamos nosotros) tres grandes momentos y sujetos históricos. El que precede a las invasiones ibéricas o de las civilizaciones que confluyen en el periodo incaico (el incaísmo); la etapa de los invasores, la resistencia y los mestizajes étnico-culturales; la formación de la “República criolla”, la preponderancia oligárquica y el fallido intento de establecer las instituciones liberal-democráticas, periodo que se extiende al “presente histórico” de Mariátegui y que él considera como superable por el socialismo, entendido como la recuperación/síntesis de la esencial “triple tradición” compuesta por los que consideraba como los sujetos mismos de la revolución posible.

No existe un conflicto real entre el revolucionario y la tradición, sino para los que conciben la tradición como un museo o una momia [...] El revolucionario tiene del pasado una imagen un poco subjetiva pero animada y viviente [...] La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla se identifican. Quien no puede imaginar el futuro —nos advierte pedagógicamente Mariátegui—, tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado. (MARIÁTEGUI, 1927, p. 327-325)

4. RECUPERAR LA “TRIPLE TRADICIÓN” Y VALORAR LAS CULTURAS MESTIZAS

Volver sobre estas cuestiones de “historia política nuestroamericana” implica y

exige repensar esta imprescindible “triple tradición” y destacar los enormes progresos que hemos alcanzado —casi un siglo después de José Carlos— en los estudios de la época milenaria que preceden el proceso histórico de los mestizajes, que distinguen de manera esencial la América nuestra de Anglo-américa: distinción dirimente y exorcizada desde un comienzo por las “historias oficiales”, interesadas en ocultar la realidad de los pueblos indígenas e imponer las ideologías “racistas” poscoloniales entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. (FILLIPPI, 2010, pp. 67-92)

Identidades étnicas, hibridaciones y sincretismos culturales cuyas causas y consecuencias para nuestras sociedades e historia futura han sido estudiados por algunos de nuestros autores más reconocidos: Fernando Ortiz, Darcy Ribeiro, Pablo González Casanova, Enrique Florescano, Aníbal Quijano, Alberto Flores Galindo, Florestan Fernandes, Hugo Neira, Néstor García Canclini y Jessé Souza.

En efecto, visto ahora desde la perspectiva de la larga duración el proceso de los Mestizajes —mediatizado y controlado por los vínculos impuestos por la segregación étnica del orden colonial—, si bien fue una de las consecuencias de la des-estructuración de las sociedades pre-hispánicas, al mismo tiempo e inexorablemente fue generando los nuevos sujetos sociales (mestizos-blancos y criollos) que con el posterior crecimiento de la población, incluyendo al mestiza, se volverán los protagonistas de las primeras grandes rebeliones al sistema colonial y precursores de la cultura de la emancipación, como es el caso —destacado también por Mariátegui— de José Gabriel Condorcanqui Noguera, conocido con el nombre quechua de Tupac Amaru (“serpiente resplandeciente”), denominado Segundo por ser descendiente de Tupac Amaru I.⁷

Uno de los primeros —como pude verificar hace años— en constatar semejante germinación étnico-jurídico-política con la preocupada percepción de quien teme que se debilite el “*etnocentrismo blanco dominante*”, fundamento de toda el orden colonial, fue el virrey del Perú Francisco de Toledo.

Lo explicó en una de sus cartas al rey Felipe II —en la cual, sin quererlo, anticipa una

⁷ Sobre la relevancia del pensamiento y la acción de la coyuntura histórica y del legado de Tupac Amaru II en la formación de Perú contemporáneo, remito al ensayo de Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, Lima, editorial Horizonte, 1988 (y véase el prefacio de Ruggiero Romano a la edición italiana *Perù: identità e utopia. Cercando un Inca*, editorial Ponte alla Grazie, Florencia 1991). Ese trabajo de Flores Galindo desarrolla su artículo “La nación como utopía: Tupac Amaru 1780”, publicado en Lima en la revista *Debates en Sociología*, año 1, n° 1, 1977, pp. 139-153.

intuición clave de la sociología jurídico-política, desarrollada por Bolívar dos siglos después— donde específicamente advierte para que se tomaran las providencias necesarias acerca de un peligro que estaba gestándose, es decir, el

[...] tanto número de mestizos que cada año se multiplican en estas provincias en razón de lo cual informo a vuestra Majestad sobre los daños de no atajar y cortar esto [...] digo que el número presente es muy grande, causado de la gran libertad que en este Reino ha habido de las indias que los españoles han tenido por mancebas y no singularmente sino [...] que están llenas sus casas”.⁸

Ello constituye una imprevista novedad alarmante puesto que “con tantas mancebas y esclavas en las casas de los blancos —observa con enfado el virrey—, ya no es ni siquiera necesario para los españoles casarse, y se va multiplicando sin límites el número de mestizas y de mestizos. Por muchos remedios que se pongan que ha de haber siempre multiplicidad de estos mestizos”.⁹

¿Pero cuál era la razón de tanta preocupación acerca del descontrol de la natalidad, en el mismo año de 1574 en el cual el virrey instaura el servicio de la *mita*, tan sistemática devoradora de mano de obra? En realidad, estos nuevos mestizos no sólo “son belicosos trabajadores en el campo”, “grandes arcabuceros” y “sufren el trabajo sin comodidad”, sino que por estas razones tenían mayor demanda y crédito frente a quienes “los escojan y quieran más que a los españoles por ser de mayor servicio y mejor mandados” y, por encima de todo, lo que realmente inquieta la inteligencia del astuto vigilante del orden institucional colonial, es que estos mismos mestizos “no dejan de tener pretensiones juzgando que por parte de las madres es suya la tierra y que sus padres la ganaron y conquistaron”.¹⁰

Es por ello, que además de evocar aquí el fundamental estudio de Edgar Montiel sobre Garcilaso el Inca¹¹, el primer mestizo étnico y cultural, que reconoce y

⁸ Francisco de Toledo, “Carta del virrey a Su Magestad”, en Roberto Levillier, dir., *Gobernantes del Perú: cartas y papeles, siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1921-1926, p. 338. Pero sobre el debate jurídico-político acerca del “*mestizaje colonial*” véase Alberto Filippi, *Dalle Indias all’America Latina: saggi sulle concezioni politiche delle istituzioni euroamericane*, Camerino, Università degli Studi di Camerino, 1999 (Collana Dipartimento di Scienze Giuridiche e Politiche), pp. 64-71.

⁹*Ibid.*

¹⁰*Ibid.* Como recordarán, en la *Carta de Jamaica* Bolívar habla específicamente de los nuevos derechos americanos de esta “*especie media*” constituida por todas las variantes de las mestizas y los mestizos que de manera creciente poblaban América en esos años de la guerra de independencia, y cuyas consecuencias para la historia de nuestras instituciones he analizado en mi artículo “Bicentenario de la *Carta de Jamaica* de Bolívar (1815-2015)”, *Cuadernos Americanos*, núm. 153 (julio-septiembre de 2015), pp. 89-100.

¹¹ Edgar Montiel, “Política de la nación: el proyecto del Inca Garcilaso y de Mariátegui en el Perú de hoy” en *Cuadernos Hispanoamericanos* n°537, mayo 1995, Madrid, Instituto de la Cooperación Iberoamericana, pp. 61-81, ensayo sobre el que he vuelto a llamar la atención en el reciente dossier que he curado para *Cuadernos Americanos* titulado “Culturas mestizas y hegemonía política: para

defiende su doble linaje, es necesario hacer referencia al otro insigne protagonista de su tiempo, y al gran crítico de las instituciones que se habían configurado a partir del “*pasado de las naciones y pueblos del Tawantinsuyo*”.

Se trata del valiente y apasionado Huamán Poma de Ayala, cuya obra, desgraciadamente, Mariátegui no pudo conocer. No vacilo en pensar que para él hubiera sido objeto de la mayor consideración como caso excepcional y de duradera trascendencia de “*historia oral*” y vivida por Poma de Ayala del surgimiento del componente incaico de su “peruanidad”, puesto que tenía sus raíces paternas y maternas entre los yarovilcas y los incas de Chinchaysuyo de Huamaya. Me refiero al inolvidable testimonio constituido por la *Nueva corónica y buen gobierno* (1615) que se editó en París, sólo en 1936, por obra de los investigadores del Instituto Etnográfico y de su fundador y director, el meritorio Paul Rivet.

Una de las inspiraciones que anima toda su *Nueva corónica* —resultado extraordinario del haber recorrido Poma de Ayala por casi treinta años todos los territorios del virreinato— fue la entonces reciente y admirable enseñanza de Bartolomé de Las Casas y su reclamo por los derechos de las comunidades andinas y los pueblos de todas las etnias.

Comunidades que Poma de Ayala recorre una por una en un larguísimo peregrinaje de “*defensor itinerante*” de los derechos humanos “*en busca de los pobres de Jesucristo*”—para citar el título del encomiable ensayo de Gustavo Gutiérrez que retoma la certera frase de Poma de Ayala. (GUTIÉRREZ, 2011)

No es para nada casual que tanto Poma de Ayala como Bolívar citaran a Bartolomé de Las Casas, que sigue siendo vapuleado como el diabólico “inventor” de la “leyenda negra” sobre la acción de España en América, cuando en realidad, con sus documentadas denuncias y reflexiones, debe considerarse como el fundador continental de la lucha por los derechos en las Américas y del empleo - obsérvese bien-, específico y concreto, del concepto (y literalmente de las palabras) “*derechos humanos*”, dos siglos y medio antes (en 1552) de que lo hicieran los constituyentes franceses en 1789.

una relectura nuestroamericana de los siete ensayos (1928-2018)” con los ensayos: “José Carlos Mariátegui: cuestión nacional y vanguardia literaria” de Sara Beatriz Guardia, “Repensando la comparación entre el Inca y Mariátegui” de Edgar Montiel, “José Aricó y el coloquio mariteguiano (1980) de la Universidad Autónoma de Sinaloa” de Martín Cortes, “Etnias, hegemonías y capitalismo en el Sur global: Mariátegui y las luchas por los derechos indígenas” de Felipe Lagos y “Pasado histórico y futuro político de los Siete ensayos en perspectiva nuestroamericana” de Alberto Filippi, octubre-diciembre 2018.



Regístrese bien: reconocimiento jurídico de los derechos que precede al ciclo histórico de las revoluciones denominadas liberales, de la afirmación de la “modernidad” dominada por la figura del burgués propietario como único sujeto titular “universal” de derechos (declarados por) humanos.

Es un hecho que no se quiere fijar y recordar de una vez y para siempre en nuestros manuales de historia. Es decir, el carácter fundador para la historia americana de los derechos, de los Informes, los Memoriales, las Cartas, que exigían con extrema urgencia, un plan de gobierno para el Caribe, que Las Casas envía a España, inicialmente al cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (regente del reino después de la muerte de Fernando II de Aragón), los cuales dieron origen a lo que, con las décadas, se volviera trascendente: la institución oficial de una autoridad con la función específica de ser “*protectora de naturales*”, cargo al que viene nombrado el mismo Las Casas el 17 de septiembre de 1516, como lo indica una Real Cédula donde se le reconoce formalmente como “*procurador y protector universal de todos los yndios de las Yndias*”, cargo que, con el pasar de los años, van a desempeñar decenas de “Defensores” y “Fiscales” Indianos en los inmensos virreinos de Nueva España y del Perú.

Por vez primera en América se exige el “*acceso a la justicia*” y el “*derecho a la defensa*”, como fundamento del reconocimiento y la conservación de los derechos y de la humanidad misma “sin máscaras” de los seres humanos defendidos.

El “*Defensor*” Las Casas se propone detener de inmediato la “destrucción” humana, social e institucional de las Indias, no sólo por razones de principio, porque combate las injusticias, el cautiverio y las “matanzas de aquellas gentes”, sino que está convencido de que se debe lograr el reconocimiento pleno y la “libertad natural” de todos esos pueblos, para que se logre una síntesis, que con el pasar de los años y los siglos se iba a extender a todos los lugares de los “reinos” americanos, entre los *iura propria* de las naciones y “*republicas indianas*”, con el *ius commune* (de origen medieval romano-justiniano) que él bien conoce a través de los juristas glosadores (como los que cita repetidas veces, Baldo de Ubaldis y Bartolo de Sassoferrato.), cuyas “*reglas jurídicas*” considera aplicables a las sociedades amerindias y a las futuras descendencias mestizas.

En esta que considero la remotísima etapa inicial del historicismo (y su consecuente historia e historiografía de los derechos), Las Casas funda sus razonamientos en una interpretación revolucionaria para la consideración/revisión de

la “modernidad jurídico-política” Occidental. En efecto, Las Casas pone en tensión analítica las dos diferentes y hasta contradictorias realidades, de la teórico-jurídica española o italiana propia de los juristas glosadores medievales del *ius commune* y la histórico-real, americana de los *iura propria* de las costumbres y las instituciones de los “amerindios”; porque interpretando, desde su innovadora experiencia americana, la enseñanza de Cicerón, que él aplica, para reivindicar y resarcir a los Indios en sus propios derechos, según la cual “*ubi societas, ubi ius*”.

Siendo cada una y todas las comunidades de sus “Repúblicas” y libres y por tanto se deben considerar como sujetos de derechos a sus habitantes, según la “*regula iuris*” la cual reconoce precisamente que todos los “*populi sunt de iure Gentium [...]*”.¹²

Gracias a esta interpretación del todo contracorriente y al sabio magisterio y a la denuncia sistemática del incansable Las Casas es que podemos todavía conocer (y dejar testimonio para las generaciones futuras) la vastedad formidable de las sociedades de la América de su tiempo, documentadas en las casi dos mil páginas de su ya citada, monumental *Apologética historia sumaria. Cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras y condiciones naturales, policía, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*; obra que ahora podemos estudiar en la edición crítica, preparada y anotada y con estudio preliminar de Edmundo O’Gorman, publicada en 1967 por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México.¹³

¹² Bartolomé de Las Casas *Tratado de Indias del Monseñor [de] Chiapas y el doctor Sepúlveda*, en la Colección Fuentes para la historia colonial de Venezuela, Caracas, Academia Nacional de la historia Italgráfica, 1962, pp. 44/97, con la interpretación y la descripción de los manuscritos realizada por María Teresa Bermejo de Capdevilla, la transcripción de Dolores Monet de Sotillo y el estudio preliminar de Manuel Jiménez Fernández y los específicos comentarios de Alberto Filippi, *Constituciones, dictaduras y democracias: los derechos y su configuración política*. Op. Cit., y pp. 59-92.

¹³ Es de subrayar el incuestionable mérito del dominicano peruano Gustavo Gutierrez, haber rescatado y valorado la obra de Las Casas que colocada en la tradición que confluye en la “*Teología de la liberación*” (1971, como lo ha destacado Mariano Delgado en su trabajo “El cristianismo liberador de Bartolomé de Las Casas”, en *Libertad y esperanza: a Gustavo Gutierrez por sus 80 años*, a cargo de Consuelo de Prado y Pedro Hughes), Centro de estudios y publicaciones Bartolomé de Las Casas, Lima 2008, pp. 223-239. De manera análoga el filósofo ítalo brasilero Giuseppe Tosi ha puesto de relieve la actualidad de la obra de Las Casas respecto a las elaboraciones críticas en defensa de los derechos humanos y fundamentales en las últimas décadas de la historia de las instituciones en nustramericana, de manera especial en el ensayo “Bartolomé de Las Casas: Primeiro Filósofo da Libertação Latino-Americano” en *Vozes silenciadas. Ensaios de ética e filosofia política*, PIRES Cecília (org.) Ijuí-Rio Grande do Sul, UNIJUÍ, 2003, pp. 157-176. Recientemente se ha vuelto sobre la “tradición de la teleología del Pueblo” entendida como vínculo entre “*acción pastoral*” y “*acción política*” (que puede entenderse también desde la visión que denomino del “*cristianismo laico*”) a la

4. LA PRIMERA CONFERENCIA COMUNISTA LATINOAMERICANA EN BUENOS AIRES Y "EL PROBLEMA DE LAS RAZAS"

En el año 2008 Sandro Mariátegui Chiappe editó como anexo a la segunda edición de *Mariátegui total* y también en la reimpresión popular núm. 74 de los *Siete ensayos* (Minerva Librería Editorial), el texto integral de “El problema de las razas en la América Latina”, precisando que la “edición comprende dos partes diferenciables”: la primera, “Planteamiento de la cuestión”, escrita totalmente por su padre (pp. 349-370), y la segunda que va desde la introducción al punto “Importancia del problema racial” (hasta el fin del texto, pp. 370-377), en cuya redacción final, realizada sobre el esquema de Mariátegui, la intervención de Hugo Pesce fue muy amplia.¹⁴

La anotación es pertinente porque las “Tesis” de Mariátegui van enmarcadas y leídas junto con los textos de los años precedentes (especialmente 1927 y 1928), de las cuales son un desarrollo y, en su conjunto, una asombrosa novedad respecto a las teorías del marxismo de la Segunda Internacional de Bernstein o de Kautsky o de la incipiente Tercera Internacional y el tema de las “razas”, teorías dominadas como estaban —de manera voluntaria o indirecta, consciente o no deliberada, por lo que yo denomino el “*etnocentrismo político-jurídico blanco*” o también el “*eurocentrismo étnico*”.¹⁵

Digamos que Mariátegui compartió plenamente la opinión de uno de los más destacados fundadores de la Tercera Internacional, Grigori Zinóviev, al criticar severamente la Segunda Internacional cuyo radio de acción “*estaba limitado a los hombres blancos europeos*”. Mientras en cambio la Tercera debería haber cambiado la razón de ser y la visión histórica de los sujetos mismos de la revolución mundial,

luz de la renovación teológica del Concilio Vaticano II (especialmente la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (1965) remito al original estudio de la colega Emilce Cuda, *Para leer a Francisco. Teología, ética y política*, prólogo de Juan Carlos Scannone, editorial Manantial, Buenos Aires 2016. Sobre la “*proto-modernidad lascasiana*” remito al polémico ensayo de O’Gorman, *Fundamentos de la historia de América* (1942).

¹⁴Aclaración de Sandro Mariátegui Chiappe que se debe recordar, puesto que circulan muchas versiones de las “Tesis”, sin tener en cuenta lo que fue propiamente escrito por José Carlos en Lima y lo que fue dicho en Buenos Aires y luego impreso en las actas publicadas en la *Correspondencia Sudamericana* (Buenos Aires, 11 al 15 de agosto de 1929) a cargo del Buró Sudamericano de la Internacional Comunista.

¹⁵Tales teorías con respecto a las sociedades coloniales y poscoloniales las analicé hace muchos años en el cap. “Historia y teoría de los marxismos sobre las historias extraeuropeas”, en Alberto Filippi, *Teoria e storia del sottosviluppo latinoamericano*, 2 vols., Nápoles, Jovene, 1981, vol. 1, pp. 65-110.

"porque no se divide a los hombres según el color. Si vosotros queréis una revolución mundial —explicaba en 1920 Zinóviev a los participantes al Congreso Socialista de Halle en Alemania— si vosotros pretendéis liberar al proletariado de las cadenas del capitalismo entonces no debéis pensar solamente en Europa"¹⁶.

Pero Mariátegui no sólo compartió la idea de Zinóviev respecto a la necesidad de la revolución en Oriente, sino que sumó razones para que se considerara la también especificidad nuestroamericana del "*implante*" del socialismo en el extremo Occidente Suramericano, desde el Pacífico hasta el Atlántico, como condición misma de la mundialización de la revolución.

Mariátegui estaba consciente de la importancia estratégica de la ruptura con el marxismo de la Segunda Internacional sobre este tema de las razas y de las historias extra-europeas. Posición que era el resultado de un evidente mayor conocimiento histórico, social y político de Nuestra América y de la milenaria configuración étnico-cultural de sus sociedades. Posición, a su vez, diferente a la de Lenin en sus escritos sobre el imperialismo o a lo que había formulado Stalin en el artículo "El marxismo y la cuestión nacional" (1913) que se había impuesto como texto obligatorio para todos los que planteaban "la cuestión nacional", o la cuestión de las "naciones oprimidas por las naciones dominantes", como fueron los casos de Polonia bajo la dominación rusa o de Irlanda bajo la inglesa.¹⁷

Repitamos: la cuestión "*racial*" y la "*nacional*" —y de todo Estado-nación en nuestra América— no son abstractas, sino histórica y socialmente determinadas por la relación que se establece entre las fuerzas productivas de los campesinos indios y el proletariado mestizo y blanco, y sólo la transformación del modo socioeconómico de producción puede cambiar el conjunto nacional de la sociedad peruana, boliviana

¹⁶Intervención de Zinóviev resaltada por Mariátegui en su conferencia del 28 de septiembre de 1923, "La agitación revolucionaria y socialista del mundo oriental" que permaneció inédita hasta que fue editada por la revista *Caretas* Año 2, n° 8, Lima, Mayo 1951 ahora en *Mariátegui Total*, op. cit., Tomo I, pp. 901.

¹⁷ Agrego que en su escrito para Buenos Aires, Mariátegui cita y traduce el texto sobre el racismo etnocéntrico-blanco del *Trattato di sociologia generale* de Vilfredo Pareto en su primera edición de G. Barbera, 1916, y el libro de Nicolái Bujarin que él manejaba en la traducción francesa (la original rusa apareció en 1921), cuyo subtítulo era *Manuel populaire de sociologie marxiste* (París, Éditions sociales internationales, 1927); véase José Carlos Mariátegui, "El problema de las razas en América Latina", enid., *Ideología y política*, Sandro Mariátegui, ed., Lima, Minerva, 2008, pp. 354-355. Acerca de la teoría política de la época y la influencia de Georges Sorel, que también obró sobre Mariátegui, véase mi ensayo "Sorel, Gobetti, Mariátegui: teoría e forma del mito político", en Giovanna Cavallari y Paolo Pastori, eds., *Georges Sorel nella crisi del liberalismo europeo*, Camerino, Università degli Studi di Camerino, 2002 (*Collana Dipartimento de Scienze Giuridiche e Politiche*), reeditado en *Mil Neuf Cent. Revue d'Histoire Intellectuelle* (París), núm. 22 (2004).

o ecuatoriana. De tal suerte —le explica Mariátegui a los participantes a la Conferencia en el texto que en Buenos Aires presenta su compañero Pesce— “la crítica marxista tiene la obligación impostergable de plantearlo [el problema de las razas] en sus términos reales, desprendiéndolo de toda tergiversación casuista o pedante”. Es por ello que las transformaciones que llevarán al socialismo en Perú arrancan desde la historia concreta de las “comunidades indígenas” y la experiencia de los Ayllu.

La clase obrera de los centros urbanos y de la costa *no* puede ser la guía avanzada del movimiento de liberación de los indígenas y de su condición étnica *desde afuera*. La penetración de las ideas socialistas es posible, advierte el Amauta, si se considera *realísticamente* que “el indio quechua o aymara ve a su opresor en el *mistiblanco* y en el mestizo. Únicamente la conciencia de clase es capaz de destruir el hábito del desprecio, de la repugnancia oligárquica y patronal por el indio”. (MARIATÉGUI, 2008, p. 354)

Conciencia de emancipación, de igualdad racial que valora positivamente a las sociedades, a las comunidades indígenas y que marca definitivamente la concepción de la revolución entendida según la idea del “*socialismo indigenista*”. Las comunidades indígenas deben generar y tutelar sus propias “vanguardias revolucionarias” forjadas en la acción contra el “gamonalismo” y la opresión económica y social de “la feudalidad”: “Los indios campesinos no entenderán de veras sino a individuos de su seno que les hablen su propio idioma”. (MARIATÉGUI, 2008, p. 354)

Mariátegui percibe con formidable coraje político y anticipa la posterior “*sociología crítica de la colonialidad*” (que se afirma a partir de la obra de Franz Fanón) *versus* los teóricos europeos y sus concepciones racistas de las “clases sociales” que se impusieron entre el siglo XIX y gran parte del siglo pasado.

En los contextos históricos de la colonialidad y de la neo-colonialidad, el concepto de “clase” limita la comprensión de las desigualdades (y de las desiguales “libertades”) referidas a los diferentes grupos étnicos. Como ha bien visto Rita Segato, porque el concepto de clase “oblitara el horizonte de la colonialidad y del poder, lo enmascara [...] induciendo así el olvido de quiénes somos y la ignorancia de los ríos de sangre que manchan el suelo [nuestroamericano] que pisamos conduciéndonos al equívoco de que es posible pensar de la misma forma desde el norte y desde el sur, siguiendo la estrategia racista del expropiador dominante.

(SEGATO, 2018, pp. 18-20)

Como dijimos, el texto sobre “El problema de las razas en América Latina” fue presentado en la sesión del 8 de junio; a nombre del Partido Socialista de Perú, que había fundado en 1928 Mariátegui y como “representante personal” de éste, Pesce abrió la reunión con palabras que vale la pena volver a leer en esta oportunidad porque reflejan la importancia (y la materia novedosa) para el Comintern:

Compañeros: es la primera vez que un Congreso Internacional de los Partidos Comunistas dedica su atención en forma tan amplia y específica al problema racial en América Latina. La tarea de nuestro Congreso, por lo que a este punto se refiere, consiste en estudiar objetivamente la realidad y enfocar, según los métodos marxistas, los problemas que ella encierra, para poder llegar a una solución revolucionaria a través de una táctica clara y eficiente, establecida para este caso particular de acuerdo con la línea general de la Internacional Comunista. Los elementos que nos permiten conocer la realidad en todos los aspectos de la cuestión racial, son principalmente de orden histórico y de orden estadístico. Ambos [llamaba Pesce la atención de los delegados de la Internacional] han sido insuficientemente estudiados y dolosamente adulterados por la crítica burguesa de todas las épocas y por la criminal despreocupación de los gobiernos capitalistas.¹⁸

Destaquemos el punto final de las conclusiones y de las “tareas fundamentales” que fijó la conferencia:

Únicamente la lucha de los indios, proletarios y campesinos, en estrecha alianza con el proletariado mestizo y blanco contra el régimen feudal y capitalista, puede permitir el libre desenvolvimiento de las características raciales indias (y especialmente de las instituciones de tendencias colectivistas) y podrá crear la ligazón entre los indios de diferentes países, por encima de las fronteras actuales que dividen antiguas comunidades, conduciéndolas a la autonomía política de su raza. (MARÁTEGUI, 1969, pp. 404)

Recomendaciones y consignas de construir alianzas entre indios, mestizos y proletariado “blanco” que *no* se realizaron en los años sucesivos, puesto que no se desarrollaron políticas estratégicas sobre la “cuestión nacional” y la “autonomía política de la raza”. No sólo por la prematura muerte de su mayor dirigente, Mariátegui (en abril de 1930), sino además por los dramáticos avatares de la política mundial, del fascismo y el nazismo y la creciente subordinación de los partidos comunistas latinoamericanos a las directrices impuestas por Moscú sobre y en América Latina. Para mejor entender cómo se fue abandonando, y hasta ocultando, el pensamiento de Mariátegui en aquellos dramáticos años, hago una

¹⁸*Ibid.*, pp. 351-352; en general sobre las discusiones entre Moscú, Lima y Buenos Aires que precedieron la Conferencia y las teorías de la Comintern, remito a mi estudio sobre “Los 7 ensayos en su tiempo y en el nuestro: consideraciones historiográficas y políticas sobre el socialismo de Mariátegui y de los otros”, en *Actas del Seminario Internacional 7 Ensayos, 80 años. Simposio Internacional Conmemorativo*, Lima, Universidad Ricardo Palma/Minerva, 2008; y en *Actualidades* (Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos), núm. 21 (enero-diciembre de

breve digresión sobre las políticas latinoamericanas de la Tercera Internacional.

A partir de la Segunda Conferencia Comunista Latinoamericana en Moscú (octubre de 1934) las elaboraciones de la Comintern fueron divulgadas por la revista *La Internacional Comunista*, que en 1935 publicó un artículo fijando los lineamientos para el movimiento comunista en América Latina, firmado por Van Min, responsable de la Comintern para los partidos comunistas (su nombre verdadero era Chen Shao-Yu y duró en su cargo hasta 1937), donde analizaba los factores específicos de la situación económica y política mundial entre los congresos Sexto y Séptimo y reconocía, en principio, la diversidad de cada realidad “nacional”. Aun así, la táctica del frente único *antiimperialista* debía tener en todos los casos la prioridad absoluta: la aplicación podía variar, *pero la táctica era una sola*.

De modo que, confundiendo la naturaleza del imperialismo europeo en Asia (y particularmente, el imperialismo británico en la India) con las luchas interimperialistas en Europa y el imperialismo estadounidense, se perdía la posibilidad de comprender y combatir la amplia estrategia latinoamericana de Estados Unidos, que en lo que iba del siglo estaba desplazando la tradicional presencia del imperialismo británico en América Latina.

Para concebir y poner en práctica la Gran Alianza contra el nazifascismo fueron clave los resultados de la Reunión de los Partidos Comunistas del Hemisferio Occidental convocada en Nueva York en julio de 1939, que concluyeron con un Manifiesto firmado por Earl Browder (PC de Estados Unidos), Tim Back (PC de Canadá), Carlos Contreras Labarca (PC de Chile), Blas Roca (PC de Cuba), Hernán Laborde (PC de México) y Juan Bautista Fuenmayor (PC de Venezuela), que sostenía que el enemigo principal no era el imperialismo sino las “potencias fascistas”, para cuya derrota se debía buscar “la unidad del pueblo de América Latina con el pueblo norteamericano y la cooperación con el gobierno de Roosevelt para la aplicación consecuente de una política democrática de buena vecindad”.¹⁹ También se sostenía la urgente necesidad de la lucha abierta y sistemática contra el trotskismo

2010).

¹⁹ Alberto Filippi, “Los partidos comunistas en América”, en *id.*, *De Mariátegui a Bobbio: ensayos sobre socialismo y democracia*, Lima, Minerva, 2008, pp. 168-171 y más en general sobre el comunismo y la política internacional de la URSS en las Américas, antes y después de la “caída” del muro de Berlín, véase las voces sobre América Latina por mí curadas en el *Dizionario del Comunismo*, a cargo de Silvio Pons y Robert Service, Einaudi, (2 vols.), Turín, 2006 y/o la traducción inglesa por University Press de la Universidad de Princeton, *Dictionary of 20th- Century Communism*, 2010 (1 vol.). Y más en general

para mantener “nuestro hemisferio libre del fascismo y de la guerra”.²⁰

La responsable de la Comintern para América Latina entre 1939 y 1943 (cuando Stalin impuso la disolución de la Internacional) fue la española Dolores Ibarruri, *La Pasionaria*. La línea trazada en el Séptimo Congreso se interrumpió bruscamente entre agosto de 1939 y junio de 1941, cuando el pacto nazi-soviético sembró el enorme desconcierto en el comunismo latinoamericano. Sin embargo, después de la agresión de Adolf Hitler a la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, en América también se replanteó el gran tema de las alianzas. Se trata de la línea política que se conoció como el *browderismo* (por el nombre del ya citado secretario del Partido Comunista), como interpretación reductiva y benévola del imperialismo de Estados Unidos a la luz de la lucha común contra el nazifascismo en Europa.

Nótese bien que la política latinoamericana de la Tercera Internacional resultó ser, de todas maneras, determinante para el comunismo latinoamericano hasta la Revolución Cubana, y “la Crisis de los misiles” de Octubre de 1962, con todas las implicaciones que este hecho fundamental tuvo para la “*coexistencia pacífica*” y la política internacional de la URSS”.²¹

5. EL RETORNO DEL AMAUTA: HISTORICISMO CRÍTICO Y HEGEMONÍA POLÍTICA EN LA PERSPECTIVA NUESTROAMERICANA

Deberá esperarse hasta los años ochenta del siglo pasado para “volver a Mariátegui” y a la centralidad de su pensamiento sobre historia, “cuestión nacional” y recuperación de las luchas y las alianzas por los derechos indígenas y de los mestizos-blancos como “*una revolución cultural y democrática*”, para citar la denominación que le ha dado el compañero presidente Evo Morales.

Uno de los promotores —probablemente el más riguroso y coherente— de esa revaloración crítica de la obra de Mariátegui en la perspectiva nuestroamericana fue el socialista argentino José María Aricó, en parte vinculado con un grupo de intelectuales y militantes peruanos del Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, compuesto por figuras de distintas tendencias intelectuales y políticas,

²⁰*Ibid.*



desde Carlos Delgado a Francisco Guerra, desde Carlos Franco a Héctor Béjar, Helán Jaworski y Hugo Neira.

En 1978 Aricó había organizado un número especial de los *Cuadernos de Pasado y Presente* (el número 60) dedicado a *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* precedido por una novedoso y revelador Prólogo. Aricó ya sostenía con toda claridad que "los 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana constituyen el mayor esfuerzo teórico realizado en América Latina por introducir una crítica socialista de los problemas y de la historia de una sociedad concreta y determinada". (ARICÓ, 1978, p. LV)

Como resultado de las discusiones con los amigos peruanos, en torno a Mariátegui y a su herencia "inconclusa", aparece en 1980 un número especial de la revista del Centro de Estudios en ocasión del "50 aniversario de su muerte", con ensayos de José Aricó, Oscar Terán, Manuel Marzán y Carlos Franco. En dicho número se retoma el análisis del Amauta sobre "Nación, nacionalismo y socialismo", actualizando la idea de fondo según la cual el "nacionalismo" en Perú, entendido como síntesis de la ya citada "*triple tradición*", era y debía ser "revolucionario", y por lo mismo destinado a "confluir con el socialismo".

Por tal razón —precisaba Franco— "en estos pueblos la idea de la nación no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica".²² ¿De qué manera se presentaba a finales del siglo pasado esta confluencia que Mariátegui advierte entre nacionalismo y socialismo?

Articulada en dos razones—respondía Franco—:a) por la naturaleza del concepto de nación que, en su contenido mismo, porta el socialismo. La forma de organización comunitaria implicada en "la nación" es la socialista. Si ello es cierto entonces el movimiento nacionalista, es decir, el movimiento orientado a construir la nación, es, simultáneamente, socialista; b) pero Mariátegui habla de "confluencia": ciertamente se está refiriendo al origen "occidental" de la idea socialista y a su contenido, más amplio que el de la nación. (FRANCO, 1980, p. 207)

Sin embargo, este contenido de la idea socialista se define y opera de modos distintos según especificidad histórica y cultural de la sociedad que enfrenta. Por ello el Amauta —escribe Franco— señala en "Nacionalismo y vanguardismo": "[que] la función de la idea cambia en los pueblos política o económicamente coloniales. En esos pueblos, el socialismo adquiere, por la fuerza de las circunstancias, sin renegar

²¹Para una visión de conjunto reenvío al reciente documentado estudio de Silvio Pons, *La rivoluzione globale. Storia del comunismo internazionale 1917-1991*, Einaudi, Turín, 2012.

²²Número especial de la revista *Socialismo y Participación* (Lima, CEDEP), núm. 11 (1980).

absolutamente ninguno de los principios una actitud nacionalista”.

El nacionalismo no es, en ningún país del mundo —insiste Mariátegui— un movimiento anti-nacional [...]. La función de la idea socialista cambia en la política y economía coloniales”, en los cuales “el socialismo es nacional.(MARIÁTEGUI, 1925, p. 308)

Mariátegui encuentra en los movimientos nacionales de su época la explicación a “este aspecto totalmente lógico de la praxis revolucionaria”. Y luego de señalar el carácter “*esencialmente popular*” de los movimientos nacionales, Mariátegui manifiesta que “la idea de nación es en ciertos periodos históricos la encarnación del espíritu de libertad. En el Occidente europeo, donde la vemos más envejecida, ha sido, en su origen y en su desarrollo, una idea revolucionaria. Ahora tiene este valor en todos los pueblos que, explotados por algún imperialismo extranjero, luchan por su libertad nacional”.

“En relación con este texto —explicaba Franco comentado a José Carlos— conviene anotar que, si el nacionalismo es una forma, una actitud o una modalidad expresiva de la idea socialista que no implica la abjuración o supresión de «sus principios», entonces la idea de nación que porta el nacionalismo encarna esos «principios», pues si ello no fuera así entonces no habría modo de convertir al nacionalismo en la «forma» del socialismo en los países coloniales.”²³

“Este enfoque basado en la comunidad de «*principios*» de nación y socialismo —resumía Franco—, hace del nacionalismo revolucionario y el socialismo el anverso y el reverso de un mismo fenómeno histórico en las sociedades coloniales. Ciertamente el socialismo no es [...] una doctrina indoamericana. Pero ninguna doctrina lo es ni puede serlo. *Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo.* Es un movimiento mundial.”²⁴

Si el socialismo es un movimiento mundial, entonces Mariátegui desde “su” perspectiva lo interpreta como formando parte de la tradición nacional. Y en efecto, “*el socialismo, en fin, está en la tradición americana*”.

Por otra parte, es de remarcar que el fecundo encuentro de Aricó con el Amauta fue precedido y acompañado por el estudio de los escritos de Marx (y de Engels) con particular referencia a los que ambos dedicaron a la América Latina, editados a cargo de Pedro Scarón en el número 30 de la colección *Cuadernos de*

²³Carlos Franco, “Sobre la idea de nación en Mariátegui”.

²⁴Carlos Franco, “Sobre la idea de nación en Mariátegui”, pp. 207-208. Las cursivas son mías.

Pasado y Presente (Buenos Aires, 1972), con el título *Materiales para la historia de América Latina*. Selección de textos que debe relacionarse con otra aparecida al año siguiente sobre *Modos de producción en América Latina* (con escritos de Juan Carlos Garavaglia, Ernesto Laclau, Carlos Sempat Assadourian y otros) que afronta y documenta desde la perspectiva nuestroamericana uno de los temas centrales en Mariátegui, la relación entre “feudalismo” y “capitalismo” en la historia peruana y sus múltiples variantes específicas: “feudalidad colonial”, “principios feudales”, “feudalidad de los gamonales” etc., analizados en los *Siete ensayos* de manera sistemática, como puede leerse siguiendo el orden del exhaustivo “Índice temático” cuidado por Sandro Mariátegui Chiappe para la citada edición limeña de 2008 (pp. 585-671).

En ese contexto, también de estudios marxianos, deben colocarse las iniciativas de Aricó en lo referido a Mariátegui que tienen su punto culminante en la organización en la Universidad Autónoma de Sinaloa, en abril de 1980, del Coloquio Internacional “Mariátegui y la revolución latinoamericana”. En ese ateneo participan las figuras más representativas entre los estudiosos del Amauta, entre ellos Alberto Flores Galindo, Robert Paris, César Germaná, Ricardo Melgar, Harry Vanden y Carlos Franco. Director de la revista *Socialismo y Participación* este último, como vimos es una figura siempre presente en la relación de Aricó con Perú. Por invitación de Franco, el exiliado argentino viajó a Lima varias veces entre 1978 y 1980 para dar cursos sobre socialismo latinoamericano y sobre Mariátegui en particular. Y también en Lima publica la primera edición de *Marx y América Latina* (Lima, CEDEP, 1980), obra que luego se reedita en México y en Argentina.²⁵

6. MARX Y AMÉRICA LATINA: LA CRÍTICA HISTORIOGRÁFICA Y POLÍTICA DE JOSÉ ARICÓ

²⁵Sobre la inolvidable peculiaridad de la extensa cultura política de Aricó y su talento para pensar desde la perspectiva crítica nuestroamericana el marxismo europeo, en las formulaciones más importantes de la Segunda y Tercera Internacional (y muy especialmente a Antonio Gramsci), remito al ensayo de Martín Cortés, *Un nuevo marxismo para América Latina: José Aricó traductor, editor, intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015. Para una visión actualizada de la fundamental contribución de Aricó al estudio y a la difusión de la obra de Gramsci, remito a mi artículo “Ancora sulla ricezione latino- americana di Gramsci: taglianni delle dittature e le transizioni democratiche. Mezzo secolo di dibattiti su ‘società civile’, ‘egemonia’ e istituzioni giuridico-politiche”, *Filosofia Italiana*(Roma), núm. 2 (2017), número coordinado por Massimiliano Biscuso, Fabio Frosini y Giuseppe Vacca.

Por haber sido concebido y escrito en los años en los cuales Aricó se dedicaba intensamente a Mariátegui, recomendando siempre que *Marx y América Latina* sea leído junto con los *Siete ensayos*; en efecto, Aricó vincula críticamente a Marx con Mariátegui al desentrañar las razones de método —y las consecuencias de teoría política— que motivaron a ambos autores, es decir, la historia de Europa y de América, la revolución socialista como perspectiva en Inglaterra y en Perú: siendo ambos países desde y para los cuales Marx y Mariátegui piensan y auspician la “inminencia” de la revolución. Porque si bien era cierto que la revolución podía llegar a ser en muchos países del mundo —y en perspectiva última llegar a ser una “revolución mundial”— sus condiciones eran “nacionales”.

Marx estaba convencido de la centralidad europea “*capitalístico-céntrica*”, del nexo entre “modelo teórico” y revolución proletaria, revolución que debía extenderse desde Londres hasta Berlín, a Francia, a lo mejor hasta el norte de Italia —tal y como se indica en *El manifiesto comunista* de 1848. Aunque también considera, de manera previsor, extensiones revolucionarias a sociedades preindustriales y Aricó dedica mucha atención al estudio que Marx hace de las comunidades agrarias (como bien lo documenta en el Apéndice 4 de su libro), ello aparece en forma temática precisamente en el Mariátegui de la “revolución socialista indoamericana”.

Al poner énfasis en la “asimetría” entre “modelo teórico” e “historia real”, Aricó analiza y comprende la contribución tan innovadora y pertinente de Mariátegui a la concepción de “*revolución socialista indoamericana*”, como esencial para superar la incompreensión sustancial que había padecido la historia de nuestra América en las elaboraciones de Marx y Engels y, más tarde, en casi todo el pensamiento político de la Segunda Internacional, prueba del singular desencuentro, también político entre los teóricos del socialismo europeo y el continente americano.

Lo cierto es que gracias a la visita de Aricó a Perú, desde el exilio mexicano, en octubre de 1979 (a dictar su seminario sobre Marx en la Pontificia Universidad Católica y en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos) inicia la colaboración con Franco que si bien tendrá como propósito el “retorno de Mariátegui” también profundiza su lectura de Marx y en Lima publica su artículo sobre Marx en América Latina. Con Franco avanza en la proyección del citado Coloquio Internacional “Mariátegui y la revolución latinoamericana”, que tuvo trascendencia también en Italia, donde el Amauta era conocido desde los años setenta por mérito de Ruggiero Romano, que en 1972 hizo traducir los *Siete ensayos* por la editorial Einaudi, y de

Antonio Melis y Renato Sandri que escribieron sendos artículos en *Crítica Marxista*, la revista del Partido Comunista Italiano.²⁶

Recuerdo que conocí a Pancho Aricó gracias a Juan Carlos Portantiero que me lo presentó en mayo de 1970, como se hace con "un hermano" porque así lo consideraba. El gobierno del presidente Salvador Allende me había invitado a participar en las actividades organizadas en ocasión del "Primer Primero de Mayo Socialista en Chile". Antes de regresar a Roma pasé unos días en Buenos Aires y desde entonces nos unió una afectuosa amistad y una intensa colaboración cultural que duró hasta su prematura muerte en 1991.

En mi tesis de laurea (dirigida por Ugo Spirito y Lucio Colletti, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Roma, en 1965) había estudiado, partiendo de la relación Hegel/Marx, las historias extraeuropeas en la teoría política de los clásicos del marxismo. De tal suerte que los temas referidos a Marx y a la historia Latinoamericana afrontados por Aricó permitieron iniciar, y luego incrementar nuestro diálogo cultural y político, y, por lo mismo, en Italia fui el primero en reseñar su libro *Marx y América Latina* (Lima, CEDEP, 1980).²⁷

En mi ponencia al congreso internacional en ocasión de los cien años de la muerte de Marx (organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Nápoles Federico II), extendí el análisis comparado de Marx a la América anglosajona, profundizando la comparación entre las "asimetrías y las asincronías" en los diferentes "modelos" americanos de modo de producción coloniales y la peculiaridad de las complejas transformaciones políticas hispanoamericanas en los análisis de Mariátegui.²⁸

²⁶Antonio Melis, "J. C. Mariátegui primo marxista d'America"; y Renato Sandri, "Mariátegui, via nazionale e internacionalismo nel terzo mondo", ambos en *Crítica Marxista* (Roma), año 10, núm. 6 (1972). Deseo recordar que fue gracias al decidido apoyo de Sandri, entonces responsable del PCI para América Latina, y al director del Instituto Gramsci, Nicola Badaloni, que junto con José Aricó logramos realizar el Primer Seminario Internacional sobre Gramsci y América Latina en ocasión del Festival dell' Unità, en Ferrara, en septiembre de 1985, con el título general "Las transformaciones políticas de América Latina: presencia de Gramsci en la cultura latinoamericana".

²⁷Alberto Filippi, "José Aricó, *Marx y América Latina*", *Problemi del Socialismo* (Roma), núm. 23 (enero-abril de 1981), reseña que en una versión ampliada ("Le rapport Hegel-Marx et les interprétations de l'histoire latino-américaine"), Ruggiero Romano y Giovanni Busino publicaron en la *Revue Européenne des Sciences Sociales* (n° 65, editorial Droz, Ginebra 1983); estos dos textos reunidos fueron traducidos y publicados en México a propuesta de Aricó, "La relación Hegel-Marx y las interpretaciones de la historia latinoamericana", *Historias* (México, INAH), núm. 2 (octubre-diciembre d

²⁸Alberto Filippi, "Le Americhe per Marx", en *Marx e i marxismi cent'anni dopo: atti del Convegno Internazionale di studi per il primo centenario di Karl Marx (1883-1983)*, Nápoles, Guida, 1983; ponencia que Leopoldo Zea publicó como "Las Américas para Marx", *Cuadernos Americanos*, núm. 10 (julio-agosto de 1988), pp. 24-54. Ese artículo junto con otros ensayos míos apareció, compilado e

Ampliando el estudio a las instituciones de la América del Norte, se abría una posibilidad ulterior de valorar, conjuntamente las limitaciones de Marx (y de Engels) y los aciertos de Mariátegui, en la comprensión histórico-política comparada de la Américas.

Así lo entendió Aricó, comentando mi ponencia napolitana, que editó en Buenos Aires, como capítulo final del volumen con mis ensayos. "A esta finalidad — de la doble preocupación teórica y política que tiene Filippi para indagar las condiciones históricas y modalidades propias en que se constituyeron nuestras realidades— se debe el haber incluido uno de los ensayos más importantes de la recopilación, dedicado a rastrear la visión sobre "las Américas" que de manera explícita e implícita está presente en Marx."

"Como sabemos -recordaba Aricó- el tema viene provocando desde inicio de los '80 una indagación crítica y polémica que aún está lejos de agotarse. Filippi interviene en el debate, ampliando de manera inteligente el análisis del corpus teórico marxiano, incorporando a esa otra América, la de los Estados Unidos, sin la cual la problemática quedaba de alguna manera trunca. Acaso sea éste el mayor de los méritos de un ensayo destinado a estimular nuevas hipótesis de trabajo. Porque al comparar o, mejor dicho, al contrastar Filippi las dos distintas realidades cuya futura evolución las mostrará cada vez más divergentes, el autor está en condiciones de iluminar aspectos que habían quedado oscuros en el debate, utilizando a tal efecto el procedimiento de contrastar con agudeza las visiones sobre el Nuevo Mundo de Marx y de Tocqueville. La doble y divergente evolución histórica de las Américas - concluye Aricó- por cuyas razones seguiremos interrogándonos por largo tiempo, constituye una rotunda demostración de hasta qué punto la duda de Marx sobre las posibilidades del socialismo —de "su" proyecto de socialismo "europeo", bien dice Filippi— fuera posible, mientras siguiera en ascenso el movimiento de la sociedad burguesa, esa duda resultaba estar paradójicamente fundada. Y, con ella, el problema del sentido y de la posibilidad de la transformación socialista quedaba abierto"²⁹

Con el pasar de las décadas la "asincronía" entre modelos traídos del

introducido por Aricó, en un volumen publicado por editorial Alianza, en Madrid-Buenos Aires, en 1988.

²⁹José Aricó, Prólogo a *Instituciones e ideologías*, op.cit. pp.VII. Este Prologo, así como otros textos acá citados de Aricó, lo ha vuelto a publicar Martín Cortés, en la antología esencial titulada *Dilemas del marxismo en América Latina*, editada por Clacso, Buenos Aires, 2017.

marxismo teórico europeo y de los “socialismos reales” en los países del Pacto de Varsovia, permitió valorar, con creciente sorpresa, el rigor conceptual, la riqueza cultural y la fecundidad política del pensamiento de Mariátegui.

La necesaria defensa, hoy más que nunca, de la perspectiva histórica constituida por “*el triple pasado*” y su indigenismo socialista permitió y permite que el Amauta sea una referencia constante y presente, en la cultura política democrática y revolucionaria antiimperialista de los movimientos sociales y populares. En efecto, es así, y no me canso de repetirlo: es esa misma cultura mariateguiana una de las bases de la “cultura política constituyente” de los sujetos jurídicos en carne y hueso, mujeres y hombres que discutieron y votaron las actuales constituciones de Bolivia y de Ecuador.

Una de las novedades de esas cartas constitucionales —en realidad una conquista milenaria— que había sido ignorada, combatida y exorcizada por la cultura Occidental, muy especialmente en los últimos dos siglos (desde Europa hasta las Américas) es el haber recuperado los conceptos culturales y jurídicos de la Pachamama, la Madre Tierra, la naturaleza o como quiera denominarse ese bien jurídico vastísimo y no excluyente de la “animalidad universal” de los seres vivientes y de los bienes comunes a custodiar.³⁰

Enseñanzas acerca de nuestro pasado -de la “*tradición triple*”- que coloca esta, nuestra América, frente a occidente en una posición de crucial relevancia respecto precisamente a la crítica de la colonialidad, al eurocentrismo ideológico y uno de sus conceptos claves, el de “raza” y sus consecuentes prácticas del “racismo”. Prácticas que atraviesan y dominan las ideologías más discriminatorias y etnocéntricas -formas extremas de la soberbia epistemológica de la idea misma de centro- a las dos orillas de Atlántico. Enseñanzas capaces de resistir y afrontar la anti-Historia que impone cotidianamente el totalitarismo financiero y que nos permiten/obligan afrontar ese retorno al futuro, entendido como recepción crítica del pasado, invocado por Aníbal Quijano, asumiendo en ello el legado de Mariátegui, cuando proponía transitar el camino de los proyectos históricos comunitarios del

³⁰Cuestión central para el presente/futuro de la entera “polis/mundo”, sobre el cual ha desarrollado la que considero la mayor y más original de sus encíclicas el papa Francisco: *Laudato Sí*, dada en Roma en 2015. La relevancia del vínculo entre la “teología de la liberación” y la cultura emancipadora nuestroamericana desde el Documento de Aparecida hasta la Exhortación *Evangelii Gaudium* ha sido documentada y valorada por la filósofa argentina Emilce Cuda en el ya citado *Para leer a Francisco: teología, ética y política*, op.cit, p. 35.

Buen Vivir, de Sumak Kawsay, del Suma Qamena o de la Vida Plena, como proyecto de existencia social divergentes y diferentes a los del proyecto capitalístico-financiero. Proyectos de hegemonía cultural alternativa "que fueron interrumpidos, combatidos y clausurados -nos recuerda Rita Segato- por la colonialidad y la amnesia compulsiva impuesta a la población como modalidad del genocidio".³¹

Volvamos entonces a confrontarnos con los *Siete ensayos* y a repensar a Mariátegui, motivados por su "patriotismo revolucionario" en la concepción y la práctica de una hegemonía política como tránsito y resultado del ejercicio del historicismo crítico nuestroamericano y su implícita hegemonía cultural y política emancipadora.³²

Al mismo tiempo, revivamos la consigna emancipadora que nos legó Simón Rodríguez, la de saber "*inventar*", la de aprender a *no* "imitar servilmente" modelos que son "calco y copia" de otros, y sepamos valorar las múltiples formas de mesticidad que se han ido configurando en nuestras tradiciones históricas, culturales y políticas, que fueron el resultado de la resistencia a la Modernidad como proyecto de negación del otro y de exterminio en los espacios (no sólo) europeos.

Porque "la facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla se identifican", como sigue advirtiéndonos el Amauta. Si es cierto que "el revolucionario" toma cuenta con el pasado para "*inventar*" el futuro y sólo quienes logramos conocer, "*imaginar*" el pasado, podemos con nuestra razón utópica "*imaginar*", *futurear* el porvenir.

7. REFERENCIAS

ARICÓ, José Aricó. **Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano**. México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1978.

DUSSEL, Enrique. **Hipótesis para el Estudio de Latinoamérica en la historia universal**. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta, 2018.

FILIPPI, Alberto. Bicentenario de la *Carta de Jamaica* de Bolívar (1815-2015).

³¹ Rita Segato, "Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder", en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, op. cit., pp. 35-67. La obra de referencia de Quijano citada es "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Edgardo Lander compilador, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires 2000.

³² Sobre las hegemonías culturales y políticas remito al cap. 7 "Culturas jurídicas y hegemonías políticas en los procesos constituyentes de los derechos y la democracia" de mi libro *Constituciones, dictaduras y democracias. La configuración política de los derechos*, op. cit., pp. 531-550 y al ya citado en la nota 46.

Cuadernos Americanos, núm. 153, julio-septiembre de 2015.

FILIPPI, Alberto. **Constituciones, dictaduras y democracias**: los derechos y su configuración política. Prólogo de Raúl Zaffaroni. Buenos Aires: INFOJUS, 2015.

FILIPPI, Alberto. **Dalle Indias all'America Latina**: saggi sulle concezioni politiche delle istituzioni euroamericane. Collana *Dipartimento di Scienze Giuridiche e Politiche*. Camerino: Università degli Studi di Camerino, 1999.

FILIPPI, Alberto. José Aricó, Marx y América Latina. **Problemi del Socialismo** (Roma), núm. 23 enero-abril de 1981.

FILIPPI, Alberto. La construcción histórica y pluriétnica de los derechos: desde los pueblos indígenas a los mestizajes de origen Ibérico y Africano. **I Encuentro Latinoamericano de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas**. Buenos Aires: Colegio Público de Abogados de la Capital Federal/Asociación de Abogados/as de Derecho Indígena/Ministerio Público de la Defensa, 2009.

FILIPPI, Alberto. Laberintos del etnocentrismo jurídico-político: de la limpieza de sangre a la desestructuración étnica. En: CARMAGNANI, Marcello; HERNÁNDEZ, Alicia; RUGGIERO, Romano (Eds.). **Para una historia de América, 2. Los nudos**, México: FCE, 1999.

FILIPPI, Alberto. Le Americhe per Marx. En: **Marx e i marxismi cent'anni dopo**: atti del Convegno Internazionale di studi per il primo centenario di Karl Marx (1883-1983). Nápoles: Guida, 1983.

FILIPPI, Alberto. Los partidos comunistas en América. En: **De Mariátegui a Bobbio**: ensayos sobre socialismo y democracia. Lima: Minerva, 2008.

FILIPPI, Alberto. **Teoria e storia del sottosviluppo latinoamericano**. 2 vols. Vol. 1. Nápoles: Jovene, 1981.

FILLIPPI, Alberto. America, perché «latina»? Insidie ideologiche e storiografiche di un concetto eurocéntrico. En: **Letterature d'America** (revista dirigida por Dario Puccini), Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma La Sapienza, Año XII, n° 47, Bulzoni editor, Roma, 1991.

FILLIPPI, Alberto. Bicentenarios: integración plurinacional y crítica del etnocentrismo criollo nacionalista. **Cuadernos Americanos**, núm. 132 (abril-junio de 2010).

FRANCO, Carlos. Sobre la idea de nación en Mariátegui. **Revista Socialismo y Participación**. Lima, CEDEP, núm. 11, 1980.

GALINDO, Alberto Flores. **Buscando un Inca**. Identidad y utopía en los Andes. Lima: Editorial Horizonte, 1988.

GALINDO, Alberto Flores. La nación como utopía: Tupac Amaru 1780. **Revista Debates en Sociología**, año 1, n° 1, Lima, 1977.

GUTIÉRREZ, Gustavo Gutiérrez. **En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de Las Casas**. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas, 2011.

LAS CASAS, Bartolomé de. Tratado de Indias del Monseñor [de] Chiapas y el doctor Sepúlveda. En: **Colección Fuentes para la historia colonial de Venezuela**. Caracas: Academia Nacional de la historia Italgráfica, 1962.

LEIBNER, Gerardo. **El mito del socialismo indígena en Mariátegui**. Lima: PUCP, 1999.

MARÁTEGUI, Carlos. Nacionalismo y vanguardismo. **Mundial**, Lima 27 de noviembre 1925.

MARIÁTEGUI, José Carlos Mariátegui. La crisis mundial y el proletariado peruano. Conferencia pronunciada el 15 de junio de 1923, **Revista Amauta**, n°30, abril-mayo 1930.

MARIÁTEGUI, José Carlos Mariátegui. La crisis de la democracia. **La Crónica**, N°4142, Lima, martes 25 de septiembre de 1923.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Lima: Minerva, 2008.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Dalle Indias all'America Latina: saggi sulle concezioni politiche delle istituzioni euroamericane**. Collana Dipartimento di Scienze Giuridiche e Politiche. Camerino: Università degli Studi di Camerino, 1999.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Heterodoxia de la tradición. **Mundial**. Lima, 2 de diciembre de 1927.

MARIÁTEGUI, José Carlos. La tradición nacional. **Mundial**. Lima, 25 de noviembre de 1927.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Minuto solemne. **El tiempo**. Lima, 25-X-1917.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Nacionalismo y vanguardia en la ideología política. **Mundial**. Lima, 27 de noviembre de 1925.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Política incaica. **El Tiempo** (Lima), 20-VI-1917.

MARIÁTEGUI, Sandro. **Mariátegui Total**. Tomo I. Lima: Amauta, 1954, pp. 1033.

MELIS, Antonio Melis. J. C. Mariátegui primo marxista d'America. En: **Critica Marxista**, Roma, año 10, núm. 6, 1972.

MONTIEL, Edgar. Política de la nación: el proyecto del Inca Garcilaso y de

Mariátegui en el Perú de hoy. En: **Cuadernos Hispanoamericanos**, nº537, mayo 1995, Madrid: Instituto de la Cooperación Iberoamericano.

PAJUELO, Ramón. **Participación política indígena en la Sierra peruana**: una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales. Lima: IEP, 2007.

PONS, Silvio. **La rivoluzione globale**. Storia del comunismo internazionale 1917-1991. Turín: Einaudi, 2012.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Em: LANDER, Edgardo (comp.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, Clacso, Buenos Aires 2000.

RODRÍGUEZ, Simón. Sociedades americanas en 1828, cómo serán y cómo podrán ser en los siglos venideros. En: **Obras completas de Simón Rodríguez**, tomo 1. Caracas: Universidad Simón Rodríguez, 1975.

SANDRI, Renato. Mariátegui, via nazionale e internazionalismo nel terzo mondo. En: **Critica Marxista**, Roma, año 10, núm. 6, 1972.

SEGATO, Rita Segato. Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder. En: **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos**. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

SUÁREZ, Santiago Gerardo. Los fiscales indianos: origen y evolución del Ministerio Público. **Colección de fuentes para la historia colonial de Venezuela**. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1995.

TOLEDO, Francisco de. Carta del virrey a Su Magestad. En: LEVILLIER, Roberto. **Gobernantes del Perú**: cartas y papeles, siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1921-1926.

ZEA, Leopoldo Zea. Las Américas para Marx. **Cuadernos Americanos**, núm. 10, julio-agosto de 1988.

Recebido em: 2019-09-16

Aprovado em: 2019-10-26

