



Universidad de Chile
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Sociología

**JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y LA PRIMERA HORA
DEL MARXISMO LATINOAMERICANO:
El análisis de clase en los *Siete ensayos de interpretación de la
realidad peruana*.**

Tesis para optar al título de sociólogo

Autor: FELIPE ALEJANDRO LAGOS ROJAS

Profesor Guía: OMAR AGUILAR NOVOA

Santiago, Chile

2008

INDICE DE CONTENIDOS.

	Página
INDICE DE CONTENIDOS	2
AGRADECIMIENTOS	3
RESÚMEN	4
(UNA NECESARIA) INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I	
EL MATERIALISMO HISTÓRICO COMO FILOSOFÍA DE LA PRAXIS	11
1.1. El método y el análisis de <i>El capital</i>	16
1.2. La superestructura y la praxis	28
1.3. Marx, Mariátegui... y el marxismo como praxis histórica	42
1.4. Hacia una lectura productiva de los <i>Siete ensayos</i>	50
CAPÍTULO II	
LA CRISIS DE LA REPÚBLICA ARISTOCRÁTICA Y LA DÉCADA DEL VEINTE EN EL PERÚ	55
2.1. Imperialismo y economía dependiente	57
2.2. El Estado oligárquico	64
2.3. Ideología y cultura en el Perú de la crisis	69
CAPÍTULO III	
EL ANÁLISIS DE LA ESTRUCTURA DE CLASES EN LOS <i>SIETE ENSAYOS</i>	74
3.1. El Perú como totalidad estructuralmente heterogénea	81
3.2. Clases y conflicto de clases en los <i>Siete ensayos</i>	93
REFLEXIONES FINALES	108
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA	116

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis representa un esfuerzo de síntesis *que contiene* muchos años de aprendizaje, que no se limitan a la formación universitaria sino que han involucrado diversos espacios y múltiples interlocutores. Doy gracias a todos ellos en general.

Agradezco, en primer lugar y sobre todo, a mis padres Osvaldo y María Eugenia, por haberme dado en todo momento su apoyo, su comprensión y su cariño, y junto con ello haberme mostrado la importancia de re-conocer a los demás en los propios proyectos y valores, aprendizaje que vale más que todos los libros del mundo. Con ellos, a mis hermanos Cristian, María Paz, Carlos y Valentina, por su incondicionalidad y confianza. A mis sobrinos Maximiliano y Vicente, por jugar y sonreír conmigo.

A Carla, mi compañera, por sus ojos y su paciencia, sus manos y su valentía, sus labios y su franqueza. Por mostrarme que nuestras victorias son merecidas y que debemos aprender de nuestras derrotas. Por todo lo que nos falta por avanzar...

A mis amigos y compañeros de ruta, Pablo, Gustavo, Catalina, Ernesto, Nico, Paola, Ismael, Pato, Cristián, Evelyn, Andrés, Marcelo, José Tomás, Pablo, Guido, Nicolás, Camilo y Pedro, por las largas tardes de café y política, por las noches de licor y poesía, por querer ser siempre mejores, vivir la vida como se merece e invitarme siempre a reconocerlos.

A Fernando, a Ramón, por el coraje de enseñar y de aprender al mismo tiempo, hasta la victoria...

RESÚMEN

El marxismo ha sido en América Latina –como en otras latitudes del orbe– una corriente de pensamientos y prácticas, que ha nutrido a importantes movimientos políticos y sociales en sus luchas reivindicativas y en la elaboración de nuevos proyectos históricos alternativos al capitalismo. Sin embargo, para devenir herramienta concreta ha necesitado de un proceso de *encuentro* o, más bien, de *traducción* a partir de las condiciones concretas y específicas que el capitalismo asume en las experiencias distintas a las de su emergencia originada en Europa. De este modo, la crítica socialista al capitalismo logra trascender el mero ejercicio de “aplicación” (como si el método fuera un elemento externo al objeto de análisis y de intervención) para hacerse parte de las mismas contradicciones y fuerzas sociales a las que busca aportar teórica y políticamente.

El presente trabajo ofrece una lectura del primer encuentro *creativo* entre marxismo y realidad latinoamericana, en la producción intelectual del socialista peruano José Carlos Mariátegui. Para acotar la presentación de su amplia obra, hemos escogido presentar el análisis de la dialéctica histórica de la estructura de clases que realizara en su obra más trascendente, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. A partir de este análisis, buscamos poner de manifiesto las principales conclusiones extraídas para la praxis político-cultural latinoamericana, relevando con ello la renovación que nuestro autor hizo del propio materialismo histórico.

Ofrecemos, entonces, una lectura histórica y sociológica de los *Siete ensayos*, con el objeto de contribuir a abrir a la sociología un ámbito de reflexión muchas veces escamoteado disciplinariamente, y que tiene que ver con las condiciones específicas en que las teorías se “aclimatan” y se tornan productivas en contextos específicos. Este esfuerzo parte de la base que establece que puede historizando la apropiación de las ideas y métodos de análisis (y, por ende, relativizando la validez de las fórmulas teóricas eurocentradas), dichas condiciones pueden hacerse visibles. Así mismo, creemos que la perspectiva mariateguiana puede contribuir en clarificar algunos aspectos que asume aún hoy la crisis capitalista en nuestro continente, a la luz de los diagnósticos y de las contradicciones que los procesos de implantación de las relaciones sociales capitalistas introducen en las dinámicas sociales latinoamericanas y, en el caso específico del Perú de los años veinte, la nueva conflictividad que emerge en el encuentro del capitalismo imperialista con la existencia de sectores de la población indígenas y campesinos.

(UNA NECESARIA) INTRODUCCIÓN.

Puesto que no hay lecturas inocentes, empecemos por confesar de qué lecturas somos culpables.

Louis Althusser

La sociología, como cualquier otra disciplina científica, no constituye una esfera completamente autónoma del conjunto de las relaciones, contradicciones y luchas que se manifiestan en las realidades históricas a las que busca aproximarse. Dichas relaciones y luchas, entendidas como el sustrato material del fenómeno y del conocimiento social, condicionan la práctica de la sociología en un doble sentido: por una parte, organizan la propia sociedad en la que el análisis sociológico, su pertinencia y el modo con que forma parte del campo intelectual en general, tienen *sentido histórico*, y en el que intervienen cognoscitiva y prácticamente. En sentido de Kuhn (1971) o de Lakatos (1983), la sociología forma parte de la comunidad científica, defendiendo sus paradigmas y problematizando las nuevas concepciones sobre la realidad, inserta esta comunidad científica (como toda capa intelectual) en los marcos epistemológicos y analíticos hegemónicos.

Por otra parte, las relaciones y luchas sociales –y los marcos históricos en que éstas se desarrollan– constituyen el propio *objeto de análisis* de parte importante de la sociología; por lo que al “optar” (dentro del conjunto de paradigmas en competencia) por una perspectiva histórica, el objeto *sociedad* aparece mediado por este conjunto de fuerzas y de relaciones sociales que la sostienen estructuralmente y que permiten el despliegue de actores y grupos en pugna por el control de la producción económica, social y cultural. Para una sociología histórica, entonces, estos sujetos “producen su sociedad en un escenario que no han elegido y que les resulta extraño”, para recurrir a la célebre sentencia de Marx.

En síntesis, consideramos que la sociología puede ser considerada como una práctica social, teórica y científica, que busca comprender el conjunto de las prácticas sociales¹. En este sentido el marxismo original, es decir, las formulaciones

¹ Lo que ciertamente no pretende conocer *todas* las relaciones sociales, sino que desde una estrategia teórica que se sabe particular y parcial, tener en cuenta las determinantes más relevantes del conjunto, de la totalidad social.

y concepciones de Marx y de Engels, constituyen aún hoy una fuente fecunda de preguntas y categorías analíticas que permiten problematizar las relaciones y contradicciones de las sociedades modernas-capitalistas. Sin embargo, la lectura de esta obra seminal necesita hoy ser historizada en relación con los marcos epistemológicos y analíticos que condicionaron sus aportes y que marcaron también sus limitaciones e insuficiencias. Si acordamos que toda lectura es histórica, de lo que se trata entonces es de retomar la *actualidad* de las concepciones propuestas por el marxismo, dejando de lado lo que, a la luz de las nuevas formas de organización de la dominación del capital, puede ser considerado como extemporáneo o superado por la propia realidad social en movimiento.

En este ejercicio, resulta relevante destacar el escaso interés que la sociología latinoamericana ha tenido por estudiar y comprender la apropiación original que se ha hecho en América Latina del marxismo². Sin pretender realizar una revisión exhaustiva de los factores de tal desinterés, este trabajo se orienta a ofrecer una lectura de lo que, consideramos, es el primer esfuerzo orientado a introducir el análisis marxista a la realidad latinoamericana: los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui, publicados hace ya ochenta años, en noviembre de 1928, en Lima. Decimos que se trata del primer análisis materialista histórico de la realidad latinoamericana, puesto que en él se plantea un problema muchas veces escamoteado por la sociología marxista que le precede y también de la que vino con posterioridad, a saber: de qué modo es posible asumir los criterios básicos ofrecidos por Marx y Engels, para analizar formaciones sociales cuyas características y procesos no son totalmente coincidentes con su desarrollo original europeo, esto es, con las dinámicas sociales que los primeros análisis marxistas pusieron de relieve y sobre las que hicieron sus propuestas teóricas más trascendentes. Mariátegui tomó en serio este desafío, reconstruyendo algunos de los supuestos más extendidos en su época y que hacían del marxismo un conjunto de tesis aplicables en cualquier sociedad histórica, con lo que el peruano intervino en la discusión marxista internacional desde una perspectiva que, sin renunciar al impulso fundante del materialismo histórico, evidenció la necesidad de adecuar el *método al objeto de análisis* y, por lo tanto, manifestando la urgencia de reflexionar

² Para contar con un panorama de los momentos principales del desarrollo de las matrices principales del marxismo en América Latina, sugerimos consultar la excelente compilación de Michael Löwy (2007), especialmente la introducción del autor.

y proyectar un socialismo *que no sea calco y copia* sino, al contrario, producto de un proceso de *creación social*.

Una de las principales dificultades con la que ha debido lidiar la sociología marxista –pero no sólo marxista– en su desarrollo durante el siglo XX, deriva de la utilización aporreada de los límites estado-nacionales para conceptuar y definir la totalidad social. Mas, como cualquier problema sociológico, su evidencia viene a aparecer en el seno de concretas luchas sociales por la redefinición del concepto de nación³. De hecho, la teoría soviética utilizó el término “cuestión nacional” para referirse a los problemas sociales de colonialismo, esto es, del entrecruzamiento de los problemas de la estructura de clase con los de la subordinación económica, política y cultural de algunas formaciones nacionales⁴. Este problema, para la historia intelectual de nuestro “tercer mundo”, ha sido complementario a la denuncia abierta a las insuficiencias y limitaciones de un capitalismo dependiente, por ejemplo, a través de la sobrevivencia de formas de producción precapitalistas (“curiosamente” también de reciente desarrollo en el campo de reflexión del marxismo⁵).

La pregunta entonces se encuentra puesta en referencia a la posibilidad de una revolución socialista que no se vea condicionada por la necesidad “completar” un desarrollo capitalista similar al de las sociedades burguesas originarias. El marxismo soviético hegemonizó las concepciones sobre este problema durante

³ A decir del sociólogo mexicano Pablo González Casanova “Los fenómenos de colonialismo interno, ligados a la lucha por la liberación, la democracia y el socialismo [...] aparecieron ligados al surgimiento de la nueva izquierda de los años sesenta y a su crítica más o menos radical de las contradicciones en que habían incurrido los estados dirigidos por los comunistas y los nacionalistas del Tercer Mundo. Aún así, puede decirse que no fue sino hasta fines del siglo XX cuando los movimientos de resistencia y por la autonomía de las etnias y los pueblos oprimidos adquirieron una importancia mundial. Muchos de los movimientos de etnias, pueblos y nacionalidades no sólo superaron la lógica de lucha tribal (de una tribu o etnia contra otra) e hicieron uniones de etnias oprimidas, sino que plantearon un proyecto simultáneo de luchas por la autonomía de las etnias, por la liberación nacional, por el socialismo y por la democracia” (en Borón Comp., 2006: 411).

⁴ En el referido artículo de González Casanova (en Borón Comp., 2006) puede encontrarse una somera pero panorámica revisión de las respuestas que tuvo en el mismo estado soviético el problema de la nacionalidad, en general de omisión y represión ideológica y política desde la muerte de Lenin en adelante.

⁵ Si bien este problema ocupó a gran parte de la denominada “sociología de la dependencia” surgida en el tercer mundo durante la década del '60, creemos que no puede negarse que la crisis del concepto de “dependencia”, así como los nuevos aportes de Immanuel Wallerstein (2003), Samir Amin (s/f), Giovanni Arrighi (1999), Aijaz Ahmad (1992) y otros, constituyen una base más sólida para abordar esta temática.

gran parte del siglo XX, al alero de una filosofía de la historia que servía al bloque soviético y sus “sucursales” a lo ancho del globo (los partidos comunistas stalinizados), para justificar sus tácticas reformistas, declarando la imposibilidad de la revolución socialista sin pasar por una revolución “democrático-burguesa” y una fase de crecimiento bajo el predominio de un modo de producción capitalista.

La vigencia actual de Mariátegui puede ser explicada entonces en la actualidad del tratamiento del problema de la (renovada y continua) lucha de clases, dado que su propuesta logra integrar una aproximación al conflicto histórico derivado del colonialismo, fenómeno que permanece aún hoy en muchos aspectos de nuestras sociedades latinoamericanas y que viene generando continuos conflictos a la integración social y cultural de las mismas. En este sentido, revisar la aproximación que hace en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* a la estructura de clases concreta que se presenta en su época, proponiendo una lectura de sus tensiones estructurales e ideológicas fundamentales, permite refrescar una perspectiva que, libre del prejuicio eurocentrista (y colonialista), posee aún un valor importante a ser desarrollado y completado por el pensamiento socialista. En momentos en que los aportes de los autores “heréticos” del marxismo, como Antonio Gramsci, Rosa Luxemburgo, Mikail Bakhtin, Mao Tse-Tung, Ho Chi-Mihn, Ernesto Guevara, Almícar Cabral o Jean-Paul Sartre (entre otros muchos) vienen siendo recuperados para analizar la reconfiguración de las formas de organización social vistas a través de las relaciones entre sus campos político, cultural o ideológico, económico, estético-expresivo, ético, etc., en América Latina contamos con un precursor que, como pocos, supo desarrollar el método de análisis materialista para especificar la problemática nacional abierta como *utopía concreta* para las clases explotadas y oprimidas.

Nuestro trabajo tiene como objetivo principal poner de relieve los aportes de este primer marxismo herético o, mejor, *creador*. Para abordar la exposición de los resultados de esta investigación, dividimos el argumento en tres partes. El primer capítulo resulta ser una suerte de ordenamiento general de nuestra propia concepción del marxismo, la que es puesta en consideración de una serie de lecturas críticas de la obra de Marx y la tradición marxista, y se encuentra guiada por la categoría de praxis. Desde una concepción praxiológica (Sánchez Vásquez,

1967; Kohan, 1998; 2003) o bien *práctica* (Flores; 2007) de la crítica abierta por Marx a las sociedades capitalistas, se nos hizo necesaria la construcción de un resumen sintético de nuestro aprendizaje en este ámbito. Así, este primer capítulo puede resultar prescindible para la lectura de Mariátegui que proponemos, pero también (sobre todo, pensando en un lector potencial poco familiarizado con los conceptos del materialismo histórico) como una suerte de apéndice teórico que, de modo poco convencional, se encuentra ubicado al comienzo de la lectura. En el abordamos algunos problemas centrales de la teoría social marxista como los de la dialéctica entre estructura económica y formas ideológicas, culturales y de dominación/hegemonía, destacando en ellos las orientaciones que Marx propone para comprender las relaciones entre conocimiento y transformación social.

En el segundo capítulo, llevamos a cabo una reconstrucción sintética de los aspectos centrales de la crisis hegemónica que sufrió el Perú en la década de los veinte, período en el que Mariátegui desarrolló sus intervenciones analíticas y su praxis político-cultural más trascendente. Analizamos en él los momentos de la crisis, divididos en tres aspectos o momentos (económico, político y cultural-ideológico) cuidando de precisar las relaciones y mediaciones entre estas esferas para así considerar de manera integral las características y la magnitud de esta crisis, mediante una perspectiva de totalidad histórica acerca de la sociedad peruana de la época.

En el tercer y último capítulo analizamos los *Siete ensayos* de Mariátegui, poniendo especial énfasis en la interpretación que el peruano hace del momento de la lucha de clases que vive el Perú de la crisis. Este análisis pretende destacar el método utilizado en estos ensayos, así como las descripciones más importantes de las clases en pugna en aquella época. A partir de esta caracterización, ponemos en evidencia la apropiación de las categorías del materialismo histórico que hizo Mariátegui, destacando la reconstrucción creadora que nuestro autor realizó sobre algunas de ellas, para interpretar de mejor modo su propia realidad conflictiva.

Como dijimos anteriormente, y tal y como lo señala el epígrafe con que abrimos esta introducción, partimos de la premisa de que toda lectura es histórica; así, nuestro trabajo sobre el pensamiento de Mariátegui no pretende presentar una

lectura cerrada y absoluta de su obra, sino más bien abrir a la reflexión sociológica un modo de análisis que puede servir para una consideración histórica y, a la vez, novedosa, de los procesos y tendencias presentes de reinsurgencia indígena, así como sus relaciones y distancias con las formas actuales que asume la lucha de clases en varios puntos de Latinoamérica. Es en este sentido que la presente revisión puede constituir un aporte, tanto para volver a considerar las categorías analíticas que la sociología marxista ha utilizado en la descripción de nuestro continente, como para las luchas concretas que aquellos actores sociales vienen librando en este contexto.

CAPITULO I:

EL MATERIALISMO HISTÓRICO COMO FILOSOFÍA DE LA PRAXIS.

La opinión de que el viejo Marx perdió parte del ardor revolucionario juvenil es siempre popular entre los críticos que desean abandonar la práctica revolucionaria del marxismo manteniendo el apego a su teoría.

Eric Hobsbawm

Resulta problemático hablar de *marxismo* no solo hoy, comenzando el siglo XXI, sino a lo largo del desarrollo de esta idea, por cuanto ya el sufijo *ismo* trae aparejada la idea de un campo relativamente unitario que, a todas luces, nunca ha sido tal para la multiplicidad de corrientes autodenominadas *marxistas*. El marxismo hace referencia más bien a un conjunto (nunca homogéneo) de orientaciones analíticas y de prácticas políticas, no siempre concordantes entre sí, y que a momentos asumen posiciones contradictorias a la larga. El mismo Marx advirtió, en su correspondencia personal, del error que cometieran los que tomaban sus escritos buscando en ellos una “filosofía de la historia”, es decir, una narración del devenir histórico en el que finalmente coinciden proceso fenoménico y lógica esencial, como en Hegel. Su teoría no pretendía fundar ningún “marxismo”, si por ello se entiende un sistema teórico similar al “hegelianismo” o al “kantismo” (los dos sistemas predominantes en la filosofía de la época).

Partiendo de una lectura abierta y crítica respecto de la literatura que se sigue agrupando hasta hoy bajo el rótulo de “marxismo”, podemos señalar que lo que consideramos como lo más relevante del legado teórico de Marx (recogido y profundizado, entre otros, por Mariátegui) consiste en la elaboración de un nuevo espacio de convergencia entre el análisis (de nuevo cuño) para los procesos del desarrollo histórico de la humanidad, y las capacidades prácticas de los seres humanos para transformar la realidad histórica que se les presenta. El materialismo histórico es, en este sentido, una ciencia⁶ que tiene como principal objetivo epistemológico el de reordenar los términos en que la historia de las sociedades

⁶ Compartimos en este punto la propuesta de Althusser respecto de la nueva “ciencia de la historia” abierta por el materialismo histórico, aunque no nos hacemos partícipes de la comprensión cienticista de la ciencia que el francés asume en su definición. A este respecto, véase Louis Althusser (1968; 1977).

venía siendo interpretada: desde sus escritos tempranos, asalta a Marx y Engels la intuición –desarrollada como hipótesis de trabajo desde *La ideología alemana* de 1845 en adelante– de que las ideas y las formas teóricas a través de las que resultan inteligibles los fenómenos sociales, se ven condicionadas por las formas de organización de la sociedad, y que en base a este juicio se puede desprender de toda idea o sistema de ideas asume, en ciertos aspectos fundamentales, un carácter clasista. En *La Ideología Alemana*, se señala:

“Las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia” (Marx y Engels, 1985: 26-27).

Por esta razón, los límites que afectan al aprendizaje social constituyen registros o evidencias de los límites prácticos que las sociedades y sus grupos dirigentes tienen para resolver sus conflictos estructurantes. En el célebre “Prólogo” del año 1959 a la *Contribución a la crítica de la economía política* Marx sintetizó esta perspectiva:

“En la producción de sus vidas, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (en Marx y Engels, 1980: 182).

En lograda síntesis, esto es lo que nuestros autores llegaron a denominar “materialismo histórico”. Ahora bien, este párrafo ha sido a menudo indicado como muestra del mecanicismo inherente a todo el edificio conceptual de Marx y, por extensión, de la tradición marxista, lo cual a nuestro juicio es un error de consecuencias no sólo teóricas sino también, y sobre todo, prácticas: si bien la fórmula mecanicista fue alimentada por muchas de las corrientes ligadas al pensamiento de Marx (en especial, por el llamado “marxismo soviético”. Creemos

que hoy una lectura semejante del texto marxiano resulta insostenible, toda vez que la realidad material sobre la que se sostuvo, el “socialismo real”, ha desaparecido sin que hasta ahora se muestren aproximaciones conceptuales importantes orientadas a defender sus postulados y sus resultados.

Aclarando entonces la perspectiva desde la que situar esta lectura, tenemos que poco más adelante del mismo “Prólogo” Marx dice:

“Hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en las que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo” (en Marx y Engels, 1980: 183).

La recomendación de Marx para la investigación social pareciera ser la siguiente: las clases poseen existencia en el plano de las relaciones sociales de producción, de la estructura económica, por lo que el criterio de pertenencia de clase corresponde a la ubicación de cada sujeto en la estructura conformada por dichas relaciones; pero los hombres toman conciencia de las contradicciones materiales en un espacio distinto a –pero relacionado con– dicha esfera económica, a saber: el plano de las formas ideológicas y del sentido común de una sociedad histórica.

La capacidad del modo de producción capitalista para revolucionar las fuerzas productivas pone en evidencia a éstas como el factor determinante “en última instancia” del desarrollo histórico de las sociedades. Marx sin duda consideró este descubrimiento como uno de los logros más importantes del conocimiento moderno, vinculando este hallazgo con el advenimiento de la burguesía como clase dominante, por cuanto es esta clase la que asume el control de las fuerzas productivas, por primera vez, de manera racional. Así, en el *Manifiesto comunista* leemos que:

“La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. La conservación del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes

de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas". (en Marx y Engels, 1980: 35).

Nótese que la capacidad reflexiva respecto de los fenómenos sociales *en tanto* sociales (como "condiciones de existencia y relaciones recíprocas") son descritos como una condición moderna, por el hecho de que es la sociedad moderna la primera época histórica que permite observar la materialidad constitutiva de tales relaciones sociales. La economía, sus factores y sus relaciones, se muestran en el capitalismo como factores y relaciones *puramente económicos*, y en consecuencia se debe evaluar la pertinencia de las concepciones, ideas y creencias, que surgen para controlar esos factores productivos, desde su concreción material.

Esta es la problemática abierta por Marx a las (en su tiempo) emergentes ciencias sociales e históricas: su capacidad para lograr síntesis que den cuenta del funcionamiento de la totalidad social, en base a la clarificación del vínculo entre el desarrollo de las fuerzas productivas en tanto capacidad social para generar riqueza, y las clases sociales como efectos de la distribución de aquello que es producido. Partiendo del estudio de la ciencia social más avanzada de su época, la economía política, Marx arriba a la conclusión de que la perspectiva burguesa es incapaz de alcanzar una comprensión científica del movimiento de la realidad como estructura social productiva, económica. Por lo mismo, la operación marxiana efectuada sobre la economía política constituye un ejercicio crítico en sentido kantiano, por cuanto analiza las condiciones y los límites del conocimiento racional de la clase de los capitalistas respecto a las capacidades de producción (y en especial del trabajo), cuando dicha clase quiere explicar los mecanismos que producen la riqueza y la acumulación. Consecuentemente, Marx observa las limitaciones de estos economistas en el punto en que éstos se detienen ante la realidad y la mistifican con explicaciones que refieren a la mano invisible, al capital que se reproduce a sí mismo como interés, y otras hipótesis que en ningún modo logran eclipsar la pertinencia de la *teoría del valor-trabajo*.

El hecho de dar cuenta del límite sociológico de la economía política clásica y, en general, de toda ciencia contemplativa –burguesa– sea materialista o idealista, permite a Marx transitar por otra forma de la crítica: una crítica ya no teórica sino

práctica, una crítica política que acusa la insuficiente capacidad de los grupos sociales dominantes para hacerse cargo de la realidad que han creado a imagen y semejanza. Tal vez el único “motivo teleológico” –leña en la hoguera de la consideración del marxismo como materialismo mecanicista– haya sido su convicción (por cierto, preñada de más optimismo histórico que de evolucionismo teórico) de que el punto de vista adecuado para resolver la crisis capitalista es el de la clase antagónica a la burguesía, el proletariado, y que esta perspectiva se desarrollaría y acompañaría su propia maduración como clase lo que, en conjunto, le permitiría (revolución mediante) asumir a su cargo, como colectivo, el conjunto de las relaciones sociales de producción. Pero ya en uno sus escritos tempranos, la “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, señala que para lograr aquello:

“El arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, la fuerza material tiene que derrocar mediante la fuerza material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra *ad hominem*, y argumenta *ad hominem* cuando se hace radical, y ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz para el hombre, es el hombre mismo” (en Marx y Ruge, 1970: 109).

Si lo que se quiere es explicar las formas que asume la conciencia social, hay que hacerlo a partir de las contradicciones que presenta la vida social real, material, y buscar la explicación de tales formas de conciencia desde las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Pero la propia concepción de tales contradicciones es ya un modo de la conciencia social, por lo que se debe operar una suerte de “vigilancia epistemológica” para no confundir ambos planos en el análisis, sino al contrario: situar la propia perspectiva dentro del complejo campo de relaciones entre ser social y conciencia social así definidos. Por todo esto, proponemos que la posición teórica (el *locus de enunciación*⁷) asumida por Marx es la del *trabajo* (en sus términos, la del proletariado) y no la de los sistemas (económicos, políticos, ideológicos) ni la de las ideas modernas, ni de las tradiciones perdidas o en peligro. Pero examinemos esta cuestión un poco más de cerca.

⁷ Siguiendo en parte a Walter Mignolo (1996), podemos decir que la necesidad de esclarecer el *locus de enunciación* de la observación analítica o discursiva, es una característica del modo de la crítica que se centra en la división del sujeto de la teorización.

1.1. El método y el análisis de *El capital*.

En un trabajo de Adolfo Sánchez Vázquez, titulado *Filosofía y economía en el joven Marx* (1978: 23-38), se comenta extensamente el impacto que provocó en el entonces redactor de los *Anales Franco-Alemanes* (aparecidos en número doble -y único- a fines de 1843⁸) la publicación en dichas páginas del escrito de Engels “Esbozo de crítica de la economía política”, y se sugiere que es a partir de este texto que Marx orientará sus esfuerzos desde el terreno de la crítica a la filosofía política (del Estado y del derecho) hegeliana, al de la crítica de la economía política. Tal impacto en el joven Marx tiene dos explicaciones complementarias: por un lado, Marx concibe que el proyecto de la crítica debe conducirse ya no bajo la forma de una crítica meramente política o filosófico-política⁹, sino que debe centrarse en lo que aparece como *fundamento* del orden burgués, de su “sociedad civil”: en el trabajo y las condiciones de producción a partir de la utilización del trabajo en una determinada época histórica; por otro lado, Marx es consciente de que es el “descubrimiento” de las fuerzas productivas como fundamento del desarrollo social por parte de la burguesía, debe considerarse como la base material que ha permitido, en la modernidad, la expansión del conocimiento y la reflexión acerca de las capacidades sociales humanas.

La *posibilidad objetiva*¹⁰ de acceder al fundamento de la realidad social (contradictoria) constituía para Marx la promesa científica por excelencia de la ilustración burguesa. Esto se ve expresado ya en el primer esfuerzo marxiano por escudriñar los terrenos de la economía política, sus *Manuscritos: economía y filosofía* (1999). La necesidad de abordar el problema del conocimiento como una crítica de la economía política radica, en primer término, en una explícita valoración del aspecto positivo, racional, que presenta esta nueva y vigorosa ciencia social, pero que busca superar al mismo tiempo su límite de clase: “...bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre [del trabajo como actividad humana], la Economía

⁸ Véase la “Introducción” a Marx y Ruge (1970); así también Franz Mehring (1960), especialmente el capítulo III.

⁹ Compartimos sin embargo la advertencia del mismo Sánchez Vázquez, que dice que hablando estrictamente, Marx *nunca* abandonará el registro filosófico de sus escritos de juventud (1978: 21).

¹⁰ Concepto que tomamos de Lukàcs (1985a), quien, a su vez, hace un uso sintético de la idea de *posibilidad objetiva* sociólogo alemán George Simmel, vinculándola con la de *potencialidad* de Hegel.

política que tiene como principio el trabajo, es más bien tan sólo la aplicación consecuente de la negación del hombre”, por lo que termina concluyendo que “La Economía política oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción” (1999: 107-108). Para Marx la economía burguesa no puede acceder a la explicación de la “esencia subjetiva” de la propiedad, y reprocha a esta ciencia el hecho de que sólo se limite a exponer su existencia, sin *comprenderla*: “La *esencia subjetiva* de la propiedad privada, la *propiedad privada* como actividad para sí, como *sujeto*, como *persona*, es el trabajo” (1999: 135).

La antropología filosófica de los *Manuscritos* conduce a la propuesta de *humanizar* la naturaleza y de *naturalizar* la humanidad¹¹, en una célebre imagen que cumple con abrir la pregunta dialéctica acerca del lugar que pueden llegar a ocupar las fuerzas productivas en la historia de la humanidad. La burguesía había elevado el conocimiento, que presumía como propio, sobre estas fuerzas productivas como fundamento de la Razón moderna, proclamándolo como la racionalidad *per se* al calor de su lucha política e ideológica contra las formas de dominación feudal. El vínculo evidenciado entre conocimiento (ciencia) y desarrollo material permitía, por consiguiente, sostener una confianza progresista en la capacidad del *conjunto de leyes* racionales que guían el devenir social y, según Marx, basadas en el comportamiento del empresario y que se ve reproducido teóricamente por los economistas. En esta perspectiva, se concluía presentando estas leyes (a saber: las leyes del mercado) como la culminación de la racionalidad histórica. Los *Manuscritos* constituyen en gran medida una crítica del concepto de humanidad que ofrece la perspectiva burguesa a través de sus economistas políticos, que consideran el puro interés egoísta de los individuos.

¹¹ “La industria es la relación histórica *real* de la naturaleza (y, por ello, de la Ciencia natural) con el hombre; por eso, al concebirla como desvelación *esotérica* de las *fuerzas humanas esenciales*, se comprende también la *esencia humana* de la naturaleza o la *esencia natural* del hombre; con ello pierde la Ciencia natural su orientación abstracta, material, o mejor idealista, y se convierte en base de la *ciencia humana*, del mismo modo que se ha convertido ya (aunque de forma enajenada) en base de la vida humana real. Dar *una* base a la vida y otra a la *ciencia* es pues, de antemano una falsedad” (Marx, 1999: 152). Por cierto, la concepción marxiana de la “naturaleza” es bastante distinta de nuestra actual visión de lo natural como mero “medio ambiente exterior”. Para una revisión de esta idea, véanse los propios *Manuscritos: economía y filosofía* (1999: especialmente, el “Tercer manuscrito”), y el trabajo de Sánchez Vásquez (1978).

La obra de Marx puede ser ciertamente analizada en base a rupturas de diverso orden, pero preferimos, bajo una perspectiva praxiológica, dar cuenta de sus continuidades esenciales derivadas de la necesidad de la *crítica práctica*; creemos que sólo en su contexto pueden ser observadas las rupturas y los desplazamientos relevantes para el análisis histórico. Las múltiples lecturas de Marx se derivan, en parte, del hecho que el gran alemán muchas veces criticó sus propias respuestas anteriores, pues lo importante residía siempre en el ejercicio –cómo no, *científico*– de perfeccionar las herramientas de análisis a medida en que se van haciendo más precisas las características del objeto analizado. En este camino, los *Grundrisse* (1989) constituyeron una larga estación que sería definitiva en la maduración de la perspectiva marxiana, cuyo producto más trascendente es *El capital: crítica de la economía política* (2006).

Enrique Dussel (2004) ha analizado las características generales del método utilizado por Marx que quedaron plasmadas en los *Grundrisse*, puesto que entre las múltiples anotaciones metodológicas que componen estos borradores de trabajo se pudieron conservar, entre otros, el programa original de investigación que dará forma definitiva a *El capital*, así como algunas de sus modificaciones más significativas¹². Entre las características del método que se propone, señala que el trabajo científico comienza con el paso de las representaciones sobre el objeto (el acto de conocer el objeto mediante categorías) a la abstracción como momento analítico de la razón: si nos quedamos en el nivel de las representaciones, tendremos una totalidad caótica, una representación plena pero aún carente de sentido. La esencia de la razón (en términos hegelianos, de la actividad subjetiva) reside en la capacidad de conceptualizar una separación entre “partes” y “el todo”.

Las partes, las determinaciones simples del todo, a su vez pueden ser pensadas como si se tratara de “totalidades”, es decir, son susceptibles de conocer en su lógica específica. Nos encontramos aquí en el nivel de la abstracción, del ejercicio analítico en cuanto tal, que permite dar cuenta de la “naturaleza” de las partes, de las cualidades de existencia que la caracterizan de modo diferencial del resto de los componentes del objeto real (totalidad inicial). Si el proceso de conocimiento no

¹² Esta reconstrucción es elaborada en base a la correspondencia entre Marx y Engels, a los *Grundrisse* y a los *Manuscritos de 1851-1853*. Véase Dussel (2004; 1988) y también Rosdolsky (1979).

aplicara este paso metódico, no podría hablar de generalidades sino puramente de fenómenos particulares (cayendo incluso en absolutizar abstracta y erradamente algunos de estos particulares). Entonces, Marx analiza el capital “en general”, haciendo abstracción de los diferentes tipos de capital (comercial, industrial, accionario, etc.) para dar con la naturaleza específica del “momento” (de la distribución de la riqueza) capital, signado en la ganancia, respecto del “momento” (de la distribución de la riqueza) trabajo asalariado, signado en el salario, etc.

Una vez fijadas y conceptualizadas las determinaciones abstractas, esto es, luego del momento analítico, acontece el momento sintético, dialéctico, de la razón, consistente en “el ascenso de la parte (de lo abstracto) a lo concreto”, a la totalidad pero ya no como totalidad caótica, sino como un conjunto rico en determinaciones, una totalidad compleja *comprendida*. El momento dialéctico sitúa la parte en el todo, construyendo sintéticamente una totalidad que no es *expresiva* como en Hegel (es decir, que no se reconcilia por el mero hecho de que emerja la idea de su eticidad, la posibilidad de su reconciliación). Pero es la parte la que indica (y por ello es concreta-conocida) su modo de funcionamiento específico en esa totalidad, la que por lo mismo no pierde su conflictividad inherente y relacional, respecto de los otros elementos de lo social. Por esto no es correcto hablar de síntesis como mecanismo abstracto en este punto, pues no se trata de ninguna “astucia de la razón”, sino de un ejercicio de relaciones que vuelven a complejizar y por ende a hacer más conocida la totalidad real por medio de esta nueva *totalidad conocida*, que no se confunde con la totalidad real, pero permite comprenderla. En palabras de Marx:

“Este último es, manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto unidad de lo múltiple. Aparece en el pensar como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida... en el primer camino, la representación plena se volatiliza en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensar... el método consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto, de reproducirlo como concreto espiritual”. (Marx; citado en Dussel, 2004: 48).

Dussel, por su parte, se ha encargado de aclarar la importancia que el ordenamiento lógico de las partes tiene para la correcta comprensión del todo, en un pasaje que merece ser expuesto en extenso:

“No se trata de que las categorías o el orden del pensar produzcan la realidad (Hegel). No se trata de pensar que la realidad se manifiesta ya claramente en la representación plena (empirismo). No se trata tampoco de confundir el orden del pensar (categorías) con el de la realidad (en esto tiene razón Proudhon cuando

distingue ambos órdenes). Pero tampoco debe pensarse que ambos órdenes están absolutamente separados, lo que determinaría que el orden de la sucesión o movimiento de las categorías es efecto del puro orden del pensar (idealismo, al fin). Pero tampoco puede pensarse que el orden de las categorías está determinado por su aparición en la historia (primero las categorías más antiguas y posteriormente las más modernas). No. El orden de las categorías (orden del pensar teórico, que surge de la realidad pero no se confunde con la realidad) debe estar determinado por su posición sincrónica y esencial en la moderna sociedad capitalista. De esta manera el orden de las categorías (aunque sea un orden teórico) reconstituye la realidad en un orden abstracto, surgiendo desde la misma realidad (no desde las ideas). Pero la realidad a la cual el orden de las categorías hace referencia es la totalidad concreta, con múltiples determinaciones, que es la moderna sociedad burguesa” (2004: 56).

Ilustremos el asunto desde el mismo análisis del capital, ya que dijimos que la perspectiva económica se muestra como el espacio privilegiado del análisis social de la época. Pues bien, en este terreno a Marx no le satisfacen las respuestas de las teorías del valor¹³ y, por ende, luego de interrogarlas, las desecha, no sin antes rescatar de ellas la parte de verdad que contienen: el valor (valor-trabajo, desde Ricardo) es la fuente de la riqueza, y éste se distribuye entre tres grandes formas de apropiación bajo el capitalismo: el *capital*, el *trabajo asalariado* y la *renta de la tierra*. Marx sin embargo le critica a Ricardo asumir que éste es un proceso histórico necesario, que se comienza a incubar en la circulación mercantil y que alcanza su apogeo en la sociedad industrial. De hecho, el capital es el único factor, podría decirse, “artificial” en la economía moderna: tanto el trabajo como la tierra serían factores “naturales”, si bien igualmente condicionados por los modos históricos de organización social de la producción, en la que participan como elementos articulados.

Es cierto que Marx alcanzó sólo parcialmente a completar el análisis del capital, pero por los *Grundrisse* tenemos referencia de que su proyecto de crítica no terminaba en ese estadio, sino que una vez analizado el capital “en general”, la renta de la tierra y el trabajo asalariado “en general”, es decir, como partes abstraídas de sus determinaciones respecto de la totalidad (analíticamente consideradas como si funcionaran autónomamente), habría que analizar las relaciones que asumen estos grupos en el marco de un “Estado nacional”; luego de

¹³ En parte, como bien señala Rafael Echeverría (1986: 13) porque la economía política, al no poder transitar lógicamente de la determinación del valor al análisis de los precios, se detiene a comprender en todo su alcance la ley del valor; Marx en cambio derivará de esta no correspondencia, justamente, la pertinencia de esta ley como forma de comprender la contradicción entre esencia y apariencia que se produce *en la realidad* y no *en el concepto*.

eso, determinar las relaciones entre estos Estados en el comercio internacional, y finalmente alcanzar el marco de totalidad más concreto (más complejo y rico en determinaciones), el mercado mundial (Dussel, 2004: 62; Rosdolsky, 1979: 38).

Marx comienza el análisis por el factor que “todo lo domina”: el capital. Lo que interesa, en primer lugar y de acuerdo con lo expuesto, es observar las relaciones de producción de las tres grandes clases que componen el modo de producción capitalista. En este ejercicio, el análisis del capital cumple una función germinal, puesto que es el único factor de la producción cuyas relaciones expresan la esencia de la lógica estructural dominante. Por lo que asume que el punto de partida de los economistas, la mercancía y su transformación en dinero, constituyen explicaciones tautológicas. Demuestra que en el ámbito de la distribución, en el mercado, efectivamente se transan equivalentes y que, sin embargo, *en la producción misma*, en el proceso de trabajo, se puede dar cuenta de un plus-trabajo que no es remunerado y que es apropiado por el capitalista. Las insuficiencias que presentan los supuestos burgueses para dar cuenta de la producción del valor, y no sólo de su existencia fáctica, motivan que en *El capital* se enfrente a la necesidad de dar un paso (un “salto”) hacia el nivel productivo de la sociedad:

“La transformación del dinero en capital ha de investigarse en base de las leyes inmanentes al cambio de mercancías, tomando, por tanto, como punto de partida el *cambio de equivalentes*. Nuestro poseedor de dinero, que, por el momento, no es más que una larva de capitalista, tiene necesariamente que comprar las mercancías por lo que valen y que venderlas por su valor, y sin embargo, sacar al final de este proceso, más valor del que invirtió. Su metamorfosis en mariposa tiene que operarse en la órbita de la circulación y fuera de ella a un mismo tiempo. Tales son las condiciones del problema. *Hic Rhodus, hic salta!*” (Marx, 2006: 120).¹⁴

El análisis llevado a cabo por Marx en *El capital* es, a este respecto, un esfuerzo por pasar del mundo de las apariencias frente al cual se detiene la economía política (el plano de la circulación de las mercancías, el mundo inmediatamente visible del capitalismo, el mercado, al plano de su fundamento material, del trabajo

¹⁴ Este párrafo de *El capital* tiene una nota al pie referida al uso marxiano del concepto de *cambio de equivalentes*. En él se deja en claro que: “Después de la explicación anterior, el lector se dará cuenta de que esto sólo quiere decir que la creación de capital tiene necesariamente que ser posible aun cuando el precio de las mercancías sea igual a su valor. La creación del capital no puede explicarse por la *divergencia* entre los precios y los valores de las mercancías. Si los precios difieren realmente de los valores, lo primero que hay que hacer es reducirlos a éstos; es decir prescindir de estas circunstancias como de un factor fortuito, para enfocar en toda su pureza el fenómeno de la creación del capital sobre la base de un cambio de mercancías” (Marx, 2006: 120n).

como actividad de producción de las mercancías que allí se transan: *del trabajo como condición del capital*¹⁵. En referencia a la clase terrateniente, Marx considera su existencia como superflua en tanto constituye la “diferencia específica” del modo de producción capitalista, es decir, el pasado al cual el capitalista no retornará más y que le sirve de espejo para no hacerlo: pero no por ello la propiedad de la tierra deja de cumplir una función en el capitalismo, ya que no habría extracción de plusvalía si la tierra –que junto al trabajo propiamente tal, constituye el único medio original de producción– estuviera a libre disposición para los productores directos. Por esto Marx señala que el capital *incorpora* la propiedad de la tierra “como su antítesis”. El trabajo asalariado no podría ser creado en plenitud sino por la acción del capital sobre la propiedad de la tierra, generando las condiciones de libertad de la mano de obra que, sólo de esta manera, se ve estructuralmente presionada a buscar el salario como forma de sustento material.

Marx propone entonces partir por “el que todo lo domina”, el capital en general, y sólo luego ir enhebrando sus relaciones con la propiedad de la tierra, el trabajo asalariado, etc. Lo contrario, el anteponer el orden histórico al orden lógico, daría como resultado asumir, por ejemplo, que por el hecho de que la agricultura anteceda históricamente al capital, aquélla posee primacía analítica (una función explicativa dominante) sobre éste. O justamente lo inverso: una lectura histórica que parte de la agricultura y culmina en el mercado, como un proceso natural a la evolución social. Sólo a partir de estas premisas metodológicas es posible escapar a la visión mistificada de las relaciones sociales capitalistas como si éstas se organizaran *naturalmente* a partir de un modo de distribución espontáneo, para comprenderlas en el marco de una teoría materialista de la historia. Leemos en los *Grundrisse*:

“En el concepto simple de capital deben estar contenidas *en sí* sus tendencias civilizadoras, etc., y no presentarse como en las economías precedentes, meramente en cuanto consecuencias [...] Es necesario desarrollar con exactitud el concepto de capital, ya que el mismo es el concepto básico de la economía moderna, tal como el capital mismo –cuya contrafigura abstracta es su concepto– es la base de la sociedad burguesa. De la concepción certera del supuesto fundamental de la relación, tienen que derivar todas las contradicciones de la

¹⁵ Dussel reproduce el siguiente fragmento de los *Grundrisse* para señalar la diferencia entre el plano de las apariencias del de las esencias en Marx: “La circulación... es pura apariencia. Es el fenómeno de un proceso que acontece por detrás de ella... La propia circulación retorna a la actividad que produce y pone el valor de cambio. Retorna pues a su *fundamento*” (Marx, cit. en Dussel, 2004: 127; Cursivas en el original).

producción burguesa, así como *el límite ante el cual ella misma tiende a superarse*" (Marx, cit. en Rosdolsky, 1979: 78n. *Cursivas nuestras*).

Resulta necesario recordar que Marx distinguía a la economía científica burguesa (la economía política) de los economistas vulgares, pues mientras los segundos se contentaban con partir de la base de las tres clases existentes, derivadas de la distribución del producto social (el capital, el trabajo, la renta de la tierra), aquéllos intentaron comprender cómo se origina el producto social que se distribuye en el mercado, el "origen de la riqueza", la producción del valor¹⁶. Lo que Marx debate a la economía política burguesa no es, por tanto, ni el aporte de la hipótesis científica (la ley del valor), ni la exposición del orden social basado en el modelo de tres clases (la "Santísima trinidad" de los economistas burgueses), sino que considera que la articulación entre ambas realidades no ha sido comprendida:

"La economía política ha analizado, indudablemente, aunque de un modo imperfecto, el concepto de valor y su magnitud, descubriendo el contenido que se escondía bajo estas formas. Pero nunca se le ha ocurrido preguntarse siquiera por qué este contenido reviste aquella forma, es decir por qué el trabajo toma cuerpo *en el valor* y por qué la medida del trabajo según el tiempo de su duración se traduce en la *magnitud del valor* del producto del trabajo" (Marx, 2006: 44-45).

Marx desarrolla, como es sabido y señalado, sólo la primera parte del plan esbozado en los *Grundrisse*, "El capital". Los otros "Libros" expuestos en este plan, a saber: 2) "De la propiedad de la tierra"; 3) "Del trabajo asalariado"; 4) "Del Estado"; 5) "Del comercio exterior"; 6) "Del mercado mundial y la crisis"¹⁷, habían de ser abordados posteriormente, en tanto las otras clases (posteriores en el orden lógico de la exposición) debía seguir el mismo recorrido metódico, cada una como totalidad autónoma a ser considerada; desde ese resultado, desde el análisis de las tres clases, se proponía analizar su organización conjunta (estado-nacional, política), las relaciones entre estados en el "comercio exterior", para dar con el nivel más *concreto* de la realidad, el que contiene un número mayor de determinaciones: el mercado mundial, el horizonte final de la sociedad capitalista. El hecho de que Marx sólo acabara el análisis del capital "en general"¹⁸ (posponiendo

¹⁶ Ver a este respecto la primera parte del trabajo de James Miller (1979).

¹⁷ Según el plan original de 1857 expuesto por Rosdolsky (1979: 38). Este plan tendrá, según se indica en el trabajo referido, algunas transformaciones menores hasta la publicación de *El capital*.

¹⁸ Incluso esta idea es sólo parcialmente correcta: por el estudio de los trabajos de Rosdolsky (1979) y Dussel (2004) sobre los *Grundrisse* sabemos que Marx incorporó en él algunos elementos del libro sobre el trabajo asalariado y sobre la renta de la tierra, a las que sin embargo no será necesario hacer alusión en nuestro argumento.

metódicamente primero el estudio de la competencia entre capitales, y para bastante avanzado el análisis, la competencia entre capitales de las metrópolis industriales respecto de los capitales periféricos) no logra ensombrecer el método de análisis crítico propuesto: ir *de lo abstracto a lo concreto* (de lo general-conceptual a lo determinado, a lo que contiene las mediaciones que articulan concretamente el fenómeno) para luego “volver” a lo abstracto, pero ya con el conjunto de determinaciones que permiten replantearse el conocimiento sobre lo general, sobre la totalidad real de que se trata. Marx reproduce así la recomendación de la *Ciencia de la lógica* de Hegel¹⁹.

Una de las propuestas seminales del materialismo histórico señala que las capacidades productivas, fuerzas asumidas por la burguesía como clase, y consideradas teóricamente por la economía política, se desarrollan a partir de modos históricos de organización, de relaciones sociales de producción, esto es, en el seno de estructuras que organizan las relaciones de trabajo y el uso de los medios de producción. En el “Prólogo” del 1959 se dice que estas relaciones se *corresponden* con el nivel de desarrollo de las capacidades productivas alcanzado en un determinado estadio histórico. Estas relaciones de producción, presentadas como “estructura económica”, constituyen la “anatomía” de la sociedad burguesa, y Marx busca la explicación de su funcionamiento anatómico partiendo por la lógica que determina dicho funcionamiento y que, por ende, describe sus principales tendencias como conjunto, como totalidad. La tendencia final es, como se indica en el Libro 6 referido al mercado mundial, la *crisis*.

La teoría crítica abierta por Marx no consiste sólo en un ejercicio de racionalización de las condiciones de posibilidad del conocimiento de tal o cual perspectiva teórica, sino que, correspondientemente con un concepto de praxis histórica, permite considerar el ejercicio del conocer como parte integrante del movimiento de la realidad, y por ende la *crítica* aparece como *parte integrante de la crisis*, como uno de sus momentos constitutivos (el de su reconocimiento a través de la *negación determinada*, en sentido hegeliano). La obra marxiana plantea así un

¹⁹ Las constantes alusiones a la “herencia” de la dialéctica hegeliana que Marx apunta en los *Grundrisse* y en *El capital* no nos permiten compartir el planteamiento de Althusser (1977), quien considera que en el desarrollo teórico de Marx opera un progresivo alejamiento de las problemáticas y de los conceptos feuerbachianos y hegelianos.

horizonte histórico de posibilidades a la razón como autoconocimiento de las capacidades humanas, permitiendo concebir la praxis como transformación, como realización del concepto a través de un ejercicio fuerza a esta realidad *invertida* del único modo socialmente posible: mediante una revolución. Es la *inconsciencia* burguesa (en su práctica como clase dominante y en su teoría como ideología dominante) respecto del papel de las relaciones de producción, la que permite a Marx introducir la perspectiva crítica para analizar el funcionamiento de la estructura de producción capitalista, sustituyendo el marco de referencias teórico de la economía política por un nuevo marco: su interpretación de la ley del valor fundamentada en la *plusvalía*. En este sentido, su perspectiva *supera* (en el plano teórico) a la economía política. Ernesto Laclau, refiriéndose al ámbito de los problemas teóricos, dice que éstos (cuando son realmente problemas teóricos) implican incoherencias no entre la teoría y la realidad empírica, sino en la propia estructura lógica de la teoría, por lo que:

“Si el problema es realmente teórico, esto significa que no puede ser resuelto dentro del sistema de postulados de la teoría, esto es, *que no tiene solución*. Esto sugiere que una teoría ha alcanzado el límite de su posible desarrollo y que, consecuentemente, entra en contradicción consigo misma. A partir de este punto, el único camino hacia adelante consiste en negar el sistema de axiomas en que la teoría se basaba: es decir, pasar de un sistema teórico a otro. Pero como el problema que había *generado* la crisis teórica había emergido y existía como tal solamente dentro del horizonte teórico del previo sistema, tampoco en este caso puede decirse que ha sido resuelto: ha sido superado, se ha disuelto como problema con la emergencia de un nuevo sistema teórico. Del sistema teórico a los problemas teóricos y de éstos a un nuevo sistema teórico: tal es el curso del proceso del conocimiento” (Laclau, 1978: 65).

Adolfo Sánchez Vázquez (2003) ha propuesto algunos criterios para poder hablar de una “revolución filosófica”; partiendo de una analogía con distinción propuesta por el mismo Marx entre revolución en sentido restringido (o revolución política) y revolución radical (social, histórica), el filósofo mexicano propone entender las revoluciones filosóficas en correspondencia con esta distinción:

- 1) Si una teoría logra transformar el conjunto de postulados y supuestos del conocimiento racional hasta el momento, así como el sistema formal que contiene los nuevos postulados, podemos hablar de una revolución filosófica en sentido restringido (por ejemplo, la filosofía kantiana);
- 2) Si la teoría, junto con lo anterior, además problematiza y redefine el papel social que ocupa la filosofía misma como actividad, sus vínculos con la ideología y la perspectiva de clase que la anima, estamos hablando de una

revolución filosófica profunda, radical en sentido marxiano que ataca la raíz, la complicidad entre ideas e intereses de clase.

La revolución filosófica de Marx y Engels ofrece un nuevo fundamento, un nuevo punto de vista para el conocimiento. El hecho decisivo consiste en que Marx extrae todas las consecuencias que implican en considerar el límite de clase de la ideología burguesa, que al no ser capaz de una verdadera consideración científica respecto de la “actividad humana práctica” pone en evidencia los límites *de su práctica como clase*, lo que la lleva en última instancia a asumir una perspectiva contemplativa frente a la realidad, y a explicarla en términos dualistas (Descartes, Kant) o mistificadores (Smith). Estas conclusiones son las que, una vez desarrollado el ejercicio crítico (y también autocrítico²⁰) de *La ideología alemana*, animaron a Marx a publicar sólo las conclusiones de esta revisión en las *Tesis sobre Feuerbach*, donde leemos que:

“El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*; no de un modo subjetivo” (*Tesis I*).

“El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente *escolástico*” (*Tesis II*).

“Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*” (*Tesis XI*, en Marx y Engels, 1980: 24-26)

Si bien lo que permite la superación *práctica* de las distorsiones ideológicas requiere transformar las relaciones de producción que la sostienen como concepciones de mundo dominantes, esto no impide que se pueda hablar de una superación *teórica* (en el sentido de Laclau) en el hallazgo de un punto de vista y de un método adecuado a su objeto (en este caso, *la crisis capitalista*) aún antes de que ocurra esta transformación material. A pesar de que Marx sabía perfectamente que el mero ejercicio de la crítica teórica no permitía cambiar las relaciones entre fuerzas sociales (o puramente ideológicas, inclusive), sí pensó durante toda su vida que su esfuerzo se enmarcaba en la clarificación del terreno en el que se

²⁰ En este sentido, Osvaldo Fernández (1999) desarrolla la descripción que, en el Prólogo de 1859, hace Marx tanto de *La ideología alemana* como las *Tesis sobre Feuerbach* como un ajuste de cuentas con su propia conciencia filosófica anterior. Cfr. Marx y Engels (1980: 184)

desenvuelve el desarrollo de la clase antagónica al orden del capital, la clase de los trabajadores²¹.

Visto desde una perspectiva histórica y no abstracta, el lugar de las clases en la estructura económica se halla determinado por la “distribución de los elementos materiales de producción”. Por lo tanto, el análisis de las características de una sociedad determinada que se sitúa desde una perspectiva de clase, debe atender a los procesos de distribución de estos elementos materiales, procesos en los que se observan no sólo relaciones económicas sino al conjunto de las relaciones sociales jugando un papel en la conservación o bien en la transformación de las formas anteriores de distribución de estos factores productivos. Es la observación de la realidad concreta la que ubica en su sitio el lugar y la función que ocupan las categorías económicas; así, criticando a Proudhon, señala que la teoría del francés:

“No ha percibido que las categorías económicas son sólo las expresiones abstractas de estas relaciones reales y únicamente conservan su validez mientras existan estas relaciones. Cae, pues, en el error de los economistas burgueses que consideran a estas categorías económicas como leyes eternas y no como leyes históricas que sólo son leyes para cierto desarrollo histórico, para un desarrollo determinado de las fuerzas productivas. Por consiguiente, en lugar de considerar las categorías político-económicas como expresiones abstractas de las relaciones sociales reales, transitorias, históricas, el señor Proudhon sólo ve las relaciones reales, gracias a una transposición mística, como corporizaciones de esas abstracciones” (Marx; cit. en Kohan, 2003: 287)

La contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción en el modo de producción capitalista, se evidencia para Marx en la contradicción entre el carácter crecientemente social de las formas de producción (universalización del régimen colectivo de trabajo) y la apropiación también crecientemente privada del producto social (concentración del capital). Esta contradicción permite, por consiguiente, señalar las condiciones de superación de este modo de producción:

“La contradicción entre el Poder social universal [...] y el poder privado de cada capitalista particular sobre las condiciones sociales de producción se desarrolla siempre agigantadamente e incluye la disolución de esa relación, en la que se pone de manifiesto la universalización de las condiciones materiales de producción, que contiene las condiciones de producción comunitarias y sociales” (Marx; cit. en Dussel, 1988: 247).

²¹ Como discípulo de Hegel, Marx rechaza la distinción kantiana entre razón teórica y razón práctica, no negándola sino abordándola dialécticamente y por lo tanto presentando *in acto* un movimiento y un sentido práctico (no contemplativo) del conocimiento.

Por cuanto el capitalismo fundamenta su propio modo de funcionamiento, por primera vez en la historia, en la economía, las clases que emergen de sus relaciones productivas aparecen como clases *económicas*. En las sociedades precapitalistas no hay formas económicas *puras*, mientras que en las sociedades capitalistas las clases emergen, como realidad, de modo inmediato. El marxista húngaro György Lukàcs, clarificando las hipótesis fundamentales del materialismo histórico, dice que “con el capitalismo, con la destrucción de la estructura estamental y la construcción de una sociedad articulada de un modo *puramente económico*, la conciencia de clase entra en un estadio de *conciencia refleja posible*” (Lukàcs, 1985a: 141), con lo que indica que por primera vez las clases *pueden* acceder a una conciencia de los mecanismos reales que las producen como entidades históricas.

1.2. La superestructura y la praxis.

La presencia de la contradicción entre el capital y el trabajo en la estructura económica capitalista, implica que las distorsiones ideológicas producidas por las concepciones de la clase dominante omitan u oculten los mecanismos de funcionamiento reales de este modo de producción: la explotación fundada en la apropiación de trabajo no remunerado a través del valor de cambio contenido en la mercancía. En las sociedades precapitalistas, las instancias “superestructurales” tenían como función central justificar los mecanismos extraeconómicos de coerción de las clases propietarias hacia los productores directos; en cambio en el modo de producción capitalista, las relaciones de intercambio son mistificadas y las relaciones de producción son bien omitidas, bien sistemáticamente distorsionadas. En este sentido, la superestructura cambia de función en el capitalismo, presentándose como la *inversión* del proceso real de producción. Sólo a partir del hecho de presentar la realidad de manera invertida, dirá Marx, la burguesía como clase puede reclamar sus intereses particulares como si fueran universales, esto es, alcanzar una posición hegemónica.

Las estructuras fundadas en la división de clases producen, por su propia condición clasista, ideas distorsionadas acerca de su movimiento real conjunto. A

este tipo de ideas Marx las denominará *ideología*²², y su origen como fenómeno sociológico se remonta a la forma que asume la división social del trabajo para cada estadio de la sociedad de clases: una vez que la organización de la producción comienza a permitir la generación de un cierto excedente social y ciertos grupos se apropian de este excedente, dichos grupos deben justificar ante la comunidad su propia posición social privilegiada. La primera forma de la división del trabajo es la separación entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, mediante la cual las ideas asumen una posición diferenciada respecto a la actividad productiva.

Por estos motivos, el saber organizado (que contiene trabajo humano en su propia organización *como saber*) en la historia de la lucha de clases ha concurrido al proceso de dominación de clase en el plano ideal, lo que ha devenido en la abstracción del plantear que puede haber algún tipo de conocimiento “puro” que se ubique por encima de la sociedad: idealismo en cualquiera de sus formas, sea epistemológico, ético o estético:

“La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la formación de la teoría ‘pura’, de la teología ‘pura’, la filosofía y la moral ‘puras’, etc.” (Marx y Engels, 1985: 32).

Vemos aquí que Marx y Engels describen el movimiento de la *abstracción*, mediante el cual la conciencia puede llegar a “representarse algo sin representar algo real” (por ejemplo, poner la libertad como *posibilidad objetiva* aunque ésta no se encuentre realizada en la actualidad), que se involucra a una *actitud contemplativa* implícita en la petición de principios de pureza de la teoría. Marx presenta ambos aspectos como momentos mutuamente dependientes en lo que respecta al movimiento de la ideología de las clases dominantes. Sin embargo, esta constatación nada nos dice de los mecanismos ni de las funciones concretas de esta “teoría separada”: sólo nos permite señalar, siguiendo a Raymond Williams (1980), que se deben explicar tales sistemas de ideas como expresión ciertas relaciones materiales.

²² Para una excelente revisión de este concepto, véase el trabajo de Jorge Larraín (2007).

Si tomamos como ejemplo paradigmático de ideología a la religión (por lo demás, uno de los motivos favoritos del período juvenil de Marx, y fuente de una cantidad decisiva de sus *metáforas*²³) a partir de las relaciones materiales que las originan, se comprenderá que los modos de producción precapitalistas deban recurrir a una esfera de justificación trascendente: ya que las condiciones de explotación y subordinación social revisten motivos extraeconómicos ligados a la posición tradicional de los sujetos en la escala social, dichas formas de dependencia deben ser revestidas de motivos sagrados, extramundanos. Asumiendo directamente una justificación de los mecanismos de explotación, la ideología se presenta, en su versión religiosa, como un conjunto de instituciones que Althusser bien caracteriza como “dominantes” en relación con la estructura “determinante” compuesta por el conjunto de las relaciones sociales de producción. Por su parte, el racionalismo ilustrado partía de la premisa (propia de la burguesía revolucionaria) que criticaba las concepciones feudales por “ideológicas”, presentando a cambio su propio programa (el de la ciencia y de la racionalidad) como garantía de transparencia entre conciencia y realidad: la modernidad sería así capaz de dejar atrás los “velos” producidos por las inválidas conjugaciones entre conocimiento y poder, hasta ese momento dominantes como formas sociales de comprensión del fenómeno social.

Sin embargo la ideología, por su misma condición funcional dentro de la estructura de clases, es incapaz de dar cuenta de la verdadera condición del ser social histórico, contrariando justamente sus propias promesas. Marx indica la correspondencia de esta limitación teórica con el límite práctico de la clase burguesa real. La explicación propuesta por Marx a la función de la ideología para las sociedades de clase se encuentra vinculada a la concepción de que la limitación de la ideología de la clase dominante para acceder a la realidad del funcionamiento social, estriba en la propia práctica de esta clase, por cuanto adentrarse en la comprensión de dicho funcionamiento real significaría, en términos prácticos, mostrar las condiciones para acceder más allá de la *certeza de sí* de la propia clase dominante, esto es, iniciar el movimiento de su negación, de su crítica. Marx concluye que ninguna clase puede ir más allá de las posibilidades de su propia práctica determinada estructuralmente:

²³ Cfr. Enrique Dussel (1993).

“Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas” (Marx y Engels, 1985: 50-51).

Las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante. Las ideas de la burguesía son revolucionarias, entonces, sólo en la medida en que toma conciencia de uno de los aspectos de la organización capitalista, la que dice relación con la capacidad de revolucionar las fuerzas productivas, y hace partícipe de esta nueva concepción del mundo (moderna) al conjunto del pueblo *en tanto conjunto de “libres” e “iguales”*, contra los privilegios feudales. Mas, una vez que el impulso revolucionario retrocede ante las presiones del proletariado por la realización de las promesas burguesas, estas ideas se organizan como sistemas teóricos contemplativos, como filosofía especulativa. Gramsci (2000) indicaba correctamente a este respecto que la forma-sistema de la filosofía corresponde al momento de la afirmación político-estatal de la burguesía ya no revolucionaria, sino restauradora, ubicada como eje central del “partido del orden”.

La transformación de las ideas con que la época moderna se comprende a sí misma, entonces, es analizada por Marx en función de los requerimientos de la nueva clase dominante para justificar su posición en las relaciones de explotación y dominación. Por esta razón, la crítica de la religión es evaluada por Marx como el punto de partida de cualquier crítica, pues cumple con develar la historicidad de las ideas al tiempo que permite iniciar el movimiento de radicalización de la idea de libertad que ofrece la modernidad. Volvamos, para ilustrar este motivo, a lo establecido en el *Manifiesto comunista*, redactado en 1847 por Marx y Engels como programa político de lucha para la clase trabajadora ante la inminente crisis de 1848-49:

“La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. La conservación del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen alejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus

condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas". (en Marx y Engels, 1980: 35).

En este célebre pasaje, Marx parece mantener la concepción de que la modernidad comporta un "corrimiento del velo ideológico" tal y como se presentaba para la conciencia liberal la eliminación de los residuos metafísicos de las concepciones tradicionales sobre el orden social. El concepto de ideología formulado por la ilustración francesa durante el siglo XVIII es expresivo, como bien señala Eagleton, de un movimiento revolucionario: "la aparición del concepto de ideología no es un mero capítulo de la historia de las ideas [...] figura desde el principio como un arma teórica de la lucha de clases". Pero este concepto no estaba despojado de problemas, expuestos por el mismo británico del siguiente modo:

"La razón parecía ser capaz de controlar el conjunto de la realidad; pero ¿es capaz de controlarse a sí misma? ¿O bien debe ser la única cosa que está fuera del alcance de su propio análisis? La ciencia de las ideas [ideología] parecía otorgarse a sí misma un estatus trascendental; pero es exactamente esta tesis la que ponen en cuestión sus propias doctrinas" (Eagleton, 1998: 100-101).

Si bien en un plano formal Althusser tiene razón al establecer que en las "obras de madurez" de Marx no se registra el uso del término "ideología" (y adquieren un status teórico mayor conceptos como los de "modo de producción", "plusvalía" o "capital"), esta impresión resulta claramente insuficiente si nos ponemos frente una lectura productiva, en este registro, de su obra de madurez. Jorge Larraín aporta a este punto diciendo:

"En *La Ideología Alemana* Marx había propuesto que las ideas sólo podían entenderse en relación con la práctica material. Pero esta era una proposición general que requería mayor especificación. Al analizar en detalle la estructura de la economía capitalista, Marx llegó a la conclusión que las prácticas materiales capitalistas no son transparentes y que no se revelan como son, en su totalidad" (Larraín, 2007: 81).

En efecto, en la sección del primer capítulo de *El Capital* conocido como "El fetichismo de la mercancía" Marx presenta lo que, a nuestro entender, resulta una de sus hipótesis liminares: la mercancía sólo puede dominar el conjunto de las relaciones sociales si se la considera "como si", es decir, si en ella opera un proceso de abstracción que reduce su *forma* a uno de sus contenidos posibles y presenta dicha *forma* como su esencia racional:

"Lo enigmático de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si

fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores [...] Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción.” (Marx, 2006: 37-38).

Sin embargo, esto es un fenómeno social (producto de *relaciones sociales*) y, por ende, histórico:

“En la existencia del producto *como mercancía* van implícitas condiciones históricas determinadas. Para convertirse en mercancía, es necesario que el producto *no se cree como medio directo de subsistencia para el propio productor*. [...] puede haber producción y circulación de mercancías aunque la inmensa mayoría de los artículos producidos se destinen a cubrir las propias necesidades de sus productores, sin convertirse por tanto en *mercancías*; es decir, aunque el proceso social de producción no esté presidido todavía en todas sus partes por el valor de cambio. La transformación del producto en mercancía lleva consigo una división del *trabajo dentro de la sociedad* tan desarrollada, que en ella se consuma el divorcio entre el valor de uso y el valor de cambio” (Marx, 2006: 123).

Terry Eagleton definió la ideología como “un tipo de *sinécdoque*, la figura del discurso en que la parte figura por el todo” (cit. en Zizek, 2003b: 201). Pues bien, ¿no es a este registro el que apunta la crítica de Marx? El fetichismo de la mercancía es una condición estructural para el proceso de reproducción del capital, en tanto permite que la realización de la plusvalía se lleve a cabo en una esfera *distinta* de la producción del valor, justamente la del mercado y de la circulación. En la circulación de mercancías, uno de sus aspectos (el abstracto, el formal, el valor de cambio) se presenta como su contenido natural, proceso fijado de antemano por la propia lógica de la mercancía como *distorsión sistemática* que se reproduce *colonizando* otros espacios (geográficos, sociales, culturales, subjetivos). Sohn-Rethel por su parte señaló una precisa fórmula para dar cuenta del efecto ideológico de la mercancía: “la abstracción del intercambio *no* es pensamiento, pero tiene la *forma* de pensamiento” (Sohn-Rethel; cit. en Zizek, 2003a: 44). Es decir: por cuanto requiere de la “duplicación” del valor con vistas a la ganancia y a la acumulación, el mecanismo ideológico de la mercancía reproduce en otros niveles

la abstracción y la equivalencia como *principio y límite*, como formas necesarias del conocimiento (Kant).

El lugar central de la mercancía, de este modo, reside en que pese a que se hace del trabajo excedente en el proceso productivo, el valor de cambio, la plusvalía sólo se transforma en ganancia, sólo se *realiza* transformándose en capital, en el mercado, en el intercambio. Y la ampliación de la dominación capitalista requerirá, por lo mismo, de la construcción de gran parte de los ámbitos de acción individual y social como espacios de comportamiento de consumidores, “la reducción a valores de cambio de todos los productos y de todas las actividades [...] sólo gracias al valor de cambio es que la actividad, o el producto de cada individuo deviene para él una actividad y un producto” (Marx; cit. en Acanda, 2007: 112). Esta es, de modo resumido, la definición del *fetichismo de la mercancía*.

De esto se desprende que el ejercicio que devela la forma mística, ideológica, de la forma de la mercancía, adquiera un status práctico: no es suficiente con describir que la producción de valor de uso se subordina dramáticamente al plano de realización de mercancías como valor de cambio; a este nivel, el trabajo científico – la exposición del mecanismo esencial que explica las apariencias fenoménicas– no debe detenerse como sucede en la economía política o en la dialéctica hegeliana:

“Esta *inversión* por la cual lo concreto y sensible cuenta únicamente como forma en que se manifiesta lo general-abstracto, y no, a la inversa, lo general-abstracto como propiedad de lo concreto, caracteriza la expresión de valor. Y es esto, a la vez, lo que dificulta su comprensión. Si digo que tanto el derecho romano como el derecho germánico son derechos los dos, afirmo algo obvio. Si digo, en cambio, que *el* derecho, ese ente abstracto, se *efectiviza* en el derecho romano y en el germánico, en esos derechos concretos, la conexión se vuelve mística” (Marx; cit. en Žizek, 2003a: 60).

Entonces, ¿es el fetichismo una forma (*la* forma moderna) de la ideología? La respuesta sería: sí, pero sólo si, nuevamente, dejamos de concebir la ideología como un producto meramente ideal, de la conciencia, para relacionarlo con la idea de “verdad parcial” capa de operar prácticamente. Althusser sintetizó esta perspectiva de un modo preciso: “En las ideologías los hombres expresan no la relación entre ellos y sus condiciones de existencia, sino el modo en que ellos viven la relación entre ellos y sus condiciones de existencia; esto presupone ambos: una relación real y una relación ‘imaginaria’, ‘vívida’” (1968: 193-194). Eagleton, por su parte, da cuenta del aspecto de verdad contenido en la tesis althusseriana, cuya

intención es pasar de una teoría *cognitiva* a una teoría *afectiva* de la ideología, comentando que: “Althusser puede estar en lo cierto en que la ideología es principalmente una cuestión de ‘relaciones vividas’; pero no existen relaciones tales que no supongan tácitamente un conjunto de creencias y suposiciones, y estas creencias y suposiciones pueden por sí mismas estar abiertas a juicios de verdad o falsedad” (1998: 43). Si seguimos el razonamiento de Eagleton, debemos comprender que las relaciones vividas, experimentadas por los participantes de las relaciones sociales que componen una sociedad, se encuentran informadas por un conjunto de ideas y conocimientos extendidos sobre lo real, algunos organizadas sistemáticamente (por ejemplo, las teorías respecto del funcionamiento del mercado que caracterizan nuestro actual sentido común neoliberal), y otras más flexiblemente socializadas, esto es, más directamente vinculadas con la conciencia práctica de las relaciones sociales en su expresión fenoménica, las cuales de todos modos deben ser conceptuadas, representadas y organizadas (aunque sea fragmentariamente, de manera no-sistemática) para otorgar sentido a las propias prácticas sociales.

Pues bien, si la recomendación marxiana consiste en comprender la conciencia social según el ser social, y el ser social en las sociedades modernas se encuentra determinado por la lógica del capital y de la mercancía, comprenderemos la importancia que la ideología del mercado asume en la crítica de Marx. Sin duda, el alemán no cayó en el reduccionismo de considerar que *toda* producción intelectual que emerge en el capitalismo es ideológica *per se*; pero si el proceso de producción y reproducción de la vida material es tomado como la instancia determinante para explicar el plano de las ideas, la lógica del capital debe establecer que parte importante del conjunto de las prácticas de significación modernas se vean determinadas por tal fetichismo; sólo así, los individuos pueden “vivir” las prácticas sociales capitalistas como “naturales”. José Luis Acanda aporta un aspecto importante diciendo que problema consiste en que:

“La mercancía no es un objeto que se produce implemente para satisfacer una necesidad, sino para obtener una masa de ganancia *creciente*. Por lo tanto, lo específico de la producción de mercancías es que su objetivo es la *creación de necesidades ampliadas*, pero no de cualquier tipo de necesidades, sino exclusivamente de aquellas necesidades que se pueden satisfacer solo con el consumo de otras mercancías” (2007: 124).

De aquí que el descubrimiento científico de Marx (por lo demás, el único descubrimiento científico que él mismo se atribuyó), la plusvalía como realidad de la ley del valor, tenga una significación epistemológica y a la vez política, es decir, crítico-práctica. El predominio del valor de cambio (y, específicamente, el valor de cambio con orientación a la ganancia) sobre el valor de uso se puede encontrar en la historia de la humanidad mucho antes de adquirir primacía, como lógica, en la sociedad moderna, pero es sólo cuando se torna dominante que es capaz de impulsar por sí mismo la autonomización de las esferas sociales (que imitan de este modo el movimiento de autonomización del mercado) a tal punto que el mecanismo abstracto de la mercancía se impone como criterio general de la racionalidad social. Seguimos a Acanda cuando dice que:

“La mercancía se convierte en un fetiche porque se *cosifica*. Es decir, adquiere la apariencia de tener un valor por sí mismo, y no por ser la materialización de una relación social específica [...] Característica del capitalismo es la mercantilización de todas las relaciones sociales. Por tanto, el fetichismo de la mercancía significa la penetración de la dominación capitalista en el núcleo de nuestro ser, de nuestros hábitos de pensar, nuestras relaciones con otras personas” (2007: 125).

En tanto la contradicción entre capital y trabajo contenida en la estructura capitalista requiere que la ideología distorsione el mecanismo de su funcionamiento real, material (la explotación en base a la apropiación de valor por medio del trabajo no remunerado), dichas esferas se presentan a sí misma como naturales, a-sociales (a-históricas) a través de la naturalización (o *cosificación*) de sus relaciones, que toman la forma de la abstracción del mercado.

Ahora bien, es la propia práctica capitalista la que imposibilita y niega las promesas elaboradas en (y que mantienen) aquellos campos de ideas en la modernidad, al ser, como práctica material, expresión de la desigualdad y la opresión de clase. Esto es lo que se ve *ocultado* en la “teoría separada”, autonomizada como ciencia económica, que presenta la economía política. Pero la relación es problemática (queremos decir: no es solamente legitimatoria, *unidireccional*), porque es sólo manteniendo dichas promesas como la burguesía *como clase* puede defender sus intereses particulares como si fueran universales, esto es, seguir conduciendo de manera *hegemónica* la sociedad; por lo que tales promesas permanecen en el horizonte como tales, como *utopía*:

“Cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir,

expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir sus ideas la forma de lo general, a presentar sus ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta” (Marx y Engels, 1985: 52).

El capital y la mercancía aparecen como dos formas complementarias del circuito de valorización del capital, y en su tendencia universal confieren a la cultura moderna, *como conjunto*, una forma mistificada, ideológica²⁴. Ahora bien, una vez aclarada la importancia del concepto de ideología en este registro, debemos señalar que las ideologías no aparecen sólo como relaciones vividas (de modo inmediato) ni tampoco sólo como concepciones generales sobre lo social, sino que son materializadas como prácticas sociales, organizadas a través de instituciones y relaciones mediante las cuales dichas prácticas permiten la reproducción de la lógica del capital. Tal y como la religión, vista como producción de ideas que distorsionan u ocultan las relaciones sociales desiguales para los modos precapitalistas de producción, el fetichismo de la mercancía no se encuentra relegado en un plano externo a la producción capitalista, sino que constituye parte esencial de éste: por cuanto sólo la compra y venta de equivalentes (mercancías como la propia fuerza de trabajo) permite que el beneficio del capital se realice sin coacción *extraeconómica* sobre los productores, requiere que la condición que sustenta las relaciones de explotación (la separación de los productores de sus medios de producción) se presente como una forma racional de intercambio. Por esto es que se concibe que las ideas “falsas” o, mas bien, “parcialmente verdaderas” acerca de la realidad, son *internas* a la reproducción de las relaciones de producción.

Pero hemos dicho que los conjuntos ideales no son solamente productos de la conciencia espontánea que se presentan a la percepción de los agentes respecto de las apariencias de la realidad, sino que también se ofrecen como *sistemas de ideas* reproducidos institucionalmente. Si esto es así, quiere decir que la estructura social requiere de instituciones que contribuyan a la reproducción de estas formas de conciencia. Si bien para el ejercicio analítico corresponden a dos niveles o registros distintos, las complicidades y las tensiones entre los planos ideológico e institucional dan forma al panorama cultural hegemónico en una sociedad. Creemos que es a este nivel de institucionalización de las prácticas sociales y culturales lo

²⁴ Lo cual, insistimos, no quiere decir que *toda* la cultura moderna sea ideológica; si esto fuera así, la misma crítica no sería posible.

que Marx denominó como “superestructuras”. Aquí, entonces, debemos hacer la distinción entre la ideología como una forma de conciencia social práctica, y a las instancias de institucionalización de las relaciones sociales ideológicas. Así como no todas las ideas son ideológicas, así tampoco todo el registro de la ideología forma parte de la superestructura ideológica.

El marxismo posterior a Marx, debido a esta diferencia, debió generar un nuevo concepto para hacerse cargo de este problema teórico y práctico a la vez, dando origen al término “hegemonía” como forma específica de organización de las ideas en instituciones y prácticas concretas de dominación a nivel de la “conciencia social”. A partir de la clarificación de las “ideologías orgánicas” —esto es, una ideología con capacidad de orientar la acción de los individuos y grupos, una ideología que “organiza”—, la crítica tiene la posibilidad de develar la co-implicación entre el funcionamiento del conjunto del sistema institucional (público y/o privado) y las *ideas prácticas* que aseguran, a nivel de la significación y del sentido, el consentimiento de las masas para aceptar tal sistema. Gramsci fue el primero que propuso de modo más o menos sistemático el problema de apuntar a ambas caras del problema: el poder de la ideología, su capacidad para organizar a conjuntos sociales bajo normas e ideas compartidas y puestas en práctica, y la capacidad de devenir en instituciones que se ponen *por encima* de la vida social y la regulan y conducen.

La propuesta del materialismo histórico como filosofía de la praxis es, entonces, la elaboración de una nueva práctica teórico-crítica, que no busca desarrollar un nuevo sistema contemplativo sino que su orientación y su objetivo es la modificación de la conciencia que las masas poseen respecto a sus propias prácticas. La tarea crítica consiste no en sustituir los errores de la conciencia burguesa elevada a concepto, sino de interrogar los fundamentos de su concepción del mundo, sus condiciones materiales, y a través de su contextualización (la historización del capital como relación dominante) llegar a poner en evidencia el conflicto no resuelto que le subyace, el que explica y deja desnudo el mecanismo coactivo y explotador que fundamenta la lógica de organización social predominante. Para el materialismo histórico propuesto por Marx, empero, la resolución de ese conflicto sólo puede ser realizado en el seno mismo del

antagonismo de clases, por una clase proletaria que *deviene su propio concepto*, por la “clase para sí”, en la que coinciden teoría y práctica como movimiento real de derrocamiento de la apropiación privada del producto social y, con ello, como forma de acceder a la comprensión *verdadera* (histórica, material) de la sociedad. Gramsci dice a este respecto que:

“Desde el punto de vista teórico, el marxismo no se confunde ni se reduce a ninguna otra filosofía: no sólo es original en cuanto supera a las concepciones filosóficas precedentes, sino que es original especialmente en tanto abre un camino completamente nuevo, es decir, renueva de la cúspide a la base el modo de concebir la filosofía” (Gramsci; cit. en Buci-Glucksmann, 1978: 407. Cursivas nuestras).

La apropiación, la educación de las clases subalternas en este nuevo *paradigma de conocimiento*, es la posibilidad objetiva que ha sido abierta en el capitalismo, y esta es la razón por la cual el materialismo histórico se considera como un factor negativo *interno* al modo de producción capitalista: la resolución racional de esta contradicción es lo que Marx llamó *revolución comunista*:

“Con el derrocamiento del orden social existente por parte de la revolución comunista [...] y la abolición de la propiedad privada, idéntica a dicha revolución, se disuelve ese poder tan misterioso para los teóricos alemanes y, entonces, la liberación de cada individuo se impone en la misma medida en que la historia se convierte totalmente en una historia universal” (Marx y Engels, 1985: 39)

Gramsci denomina al materialismo histórico “filosofía de la praxis”, por cuanto se trata de un paradigma abierto a la potencialidad de la transformación histórica, que observa desde aquel *criterio de verdad* las condiciones de organización social: el conocimiento se transforma, a partir de este movimiento, en un aspecto interno a la práctica. Es en torno a esta clarificación que el marxismo praxiológico asume que la revolución de Marx no se realiza contra la filosofía, sino revolucionando la filosofía misma. La XI Tesis sobre Feuerbach, entonces, no puede ni debe ser leída como una proclama anti-teórica ni como un simple desprendimiento de la filosofía. Comprenderemos entonces que el anti-teoricismo y el mecanicismo, con que algunas corrientes marxistas leyeron y aplicaron la lectura de estos pasajes son, por decir lo menos, ajena a una actitud crítico-práctica.

Tal y como señaló Gramsci, la crítica de Marx no se dirige a *toda* la filosofía, sino a la practicada por los filósofos especialistas, la filosofía teórica y contemplativa, en tanto anuncia una nueva unidad entre teoría y práctica, la filosofía de la praxis:

“el carácter de la filosofía de la praxis es, especialmente, el de ser una concepción de masa, una cultura de masa y de masa que actúa en forma unitaria, es decir que tiene normas de conducta, que no solamente son universales en la idea, sino que están ‘generalizadas’ en la realidad social. Y la actividad del filósofo ‘individual’, no puede ser concebida, por tanto, sino en función de tal unidad social, es decir, también como política, como función de dirección política” (Gramsci; cit. en Buci-Glucksmann, 1978: 421).

La filosofía transformadora a la que hace alusión Marx en su XI Tesis será, en consecuencia, una filosofía que implique una *extensión del hecho del conocimiento*, una filosofía (entendida por Gramsci como una relación pedagógica con las masas) que sea a la vez una crítica del sentido común (de las ideas dominantes), y –y porque– una crítica de las filosofías de los especialistas, de los conjuntos organizados que reflejan las concepciones del mundo de las clases dominantes, actividades irrenunciables en el proceso de las clases populares de alcanzar su propia educación filosófica, su propia conciencia de clase. Ahora bien, Gramsci tiene razón cuando extrae todas las consecuencias de esta tesis, que ahora implica poner como objetivo de lucha la modificación de la organización de la sociedad desde su aparato de dominación y, a la vez, de coacción ideológica: el Estado. Siguiendo a Lenin en este sentido, para el italiano una verdadera hegemonía cultural, un auténtico desarrollo de una cultura, una ideología y una conciencia propia, es un proceso que comienza con la transformación del Estado burgués, pero que no acaba en esto:

“No se puede proponer, antes de la conquista del Estado, modificar completamente la conciencia de toda la clase obrera; sería utópico, porque la conciencia de la clase como tal no puede modificarse completamente hasta que se haya modificado el modo de vivir de la propia clase, lo que supone que el proletariado ha llegado a ser clase dominante” (Gramsci, cit. en Larraín, 2008: 111).

Gramsci dirá, en una aclaratoria nota de sus *Cuadernos de la cárcel*, que “la filosofía de la praxis ‘absorbe’ la concepción subjetiva de la realidad (el idealismo) en la teoría de las superestructuras” o, de otro modo, “la teoría de las superestructuras es la traducción en términos del historicismo realista [del materialismo histórico] de la concepción subjetiva de la realidad” (Gramsci, cit. en Buci-Glucksmann, 1978: 437).

El materialismo histórico, entonces, no se detiene ante la contradicción real (fuente de la contradicción lógica²⁵) sino que busca superarla, mas esta superación no pretende ser inmediata sino mediada a través de la clarificación del “aspecto negativo” de la contradicción, el proletariado como clase productora, el *sujeto activo de la historia*, único capaz de una praxis *verdaderamente revolucionaria*. Marx advirtió que sólo el movimiento del proletariado como clase, en la búsqueda de su concepto²⁶, es portador de una praxis verdadera en tanto fundante de verdad histórica, por ser la única clase a la que le es posible superar las contradicciones del conocimiento sobre lo real. Y es aquella búsqueda de su concepto lo que en Gramsci se clarificará como filosofía de masas, educación intelectual y moral que parte de los propios intereses y los extiende, una vez adquiridos, a todo el conjunto social de manera hegemónica.

Marx distinguió rigurosamente, en más de una ocasión, entre la clase en sí o clase como mera determinación abstracta, como conjunto estadístico “que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales”, y la clase para sí o la clase que alcanza su conciencia (su concepto, en la jerga filosófica hegeliana). Por esto, resulta útil la recomendación gramsciana de considerar el desarrollo del “materialismo histórico” como el predominio del concepto *histórico* por sobre el *materialista*. La razón de esta recomendación, radica en la expuesta “revolución filosófica” operada por Marx, que reordena radicalmente los términos del conocimiento al abrir a su consideración la historicidad que portan, y su capacidad para desenvolverse como “poder material de las masas”. Con lo que se termina por “descubrir”, en el ejercicio crítico, el punto de vista privilegiado, inherentemente historicista, capaz de observar y de incidir radicalmente en el curso de los sucesos: el punto de vista del trabajo. Y el proletariado se torna la posibilidad objetiva, el

²⁵ No compartimos en este punto la crítica de Rafael Echeverría a la idea de “contradicciones reales” en el pensamiento de Marx, como una insuficiencia del análisis y como distinguibles cien por cien de las “contradicciones lógicas”, las verdaderas contradicciones según la lógica tradicional –aristotélica– (1986: 21-26). No se trata, por otro lado, de una determinación simple de las contradicciones reales sobre las contradicciones lógicas o conceptuales (al modo que lo expondría, por ejemplo, cualquier teoría del reflejo), sino de un complejo conjunto de concepciones e instituciones mediante las cuales se organiza la hegemonía política y cultural de un conjunto social.

²⁶ Eduardo Grüner insiste en el carácter conceptual de la “clase” en Marx, ya desde el mismo término escogido para designarla. Por esto el proletariado debe tender a “adecuarse a su concepto”, a su realidad como ser social (descubierto científicamente) y a su lugar en la historia de la lucha de clases, si quiere lograr su abolición. En Borón (Comp., 2006).

sujeto material, de la nueva concepción histórica. Pero lo es aún a nivel teórico: sólo *como clase* (adecuándose a su concepto, desarrollando su filosofía, alcanzando su hegemonía) posee esa potencialidad; como conjunto estadístico, real-positivo, debe buscar los caminos que la conduzcan a ser clase “para sí”, a la realización de la transformación que elimine su condición negativa.

Eduardo Grüner expresa de manera elocuente lo anteriormente expuesto, cuando señala que las “Tesis sobre Feuerbach” constituyen un sintético “nuevo discurso del método”, pues si son comprendidas en el marco de la propuesta general del materialismo histórico, se desprenden dos conclusiones: que *la transformación del mundo es condición irrenunciable del “conocimiento objetivo”*, y que *el verdadero conocimiento es ya una transformación, un acto creativo-productivo* (en Borón Comp., 2006: 107). En tanto la separación *epistemológica*²⁷ entre sujeto y objeto constituye la forma de la objetividad (de dominio) capitalista, Marx insistirá en que acción y conocimiento están mutuamente implicados, por lo que el momento teórico de la crítica consiste, justamente, en develar su co-implicación y ofrecer el panorama de su superación. Desde este razonamiento se desprende la relevancia atribuida por Marx a la actividad revolucionaria *crítico-práctica*.

1.3. Marx, Mariátegui... y el marxismo como praxis.

En la gran mayoría de los estudios que refieren a la formación del pensamiento de Mariátegui, se acude a la referencia en la que él propio peruano señalara que había realizado su “mejor aprendizaje” –el del materialismo histórico– durante su permanencia en el exilio en Italia entre 1919 y 1923²⁸ (para algunos comentaristas una especie de “exilio dorado”²⁹). Allí no sólo tuvo el tiempo y el espacio para

²⁷ Destacamos la idea de separación *epistemológica* de la perspectiva burguesa, puesto que la dialéctica de Marx (en sintonía con la *Ciencia de la lógica* de Hegel) señala que dado que se parte de la unidad dialéctica de sujeto y objeto, esto implica que debe generarse un método que los distinga, esto es, una separación *metodológica*. Véase a este respecto Roman Rosdolsky (1979) y Enrique Dussel (2004).

²⁸ Mariátegui escribe este comentario en el prólogo a *La escena contemporánea*, su primer libro publicado en 1925. Respecto de su período de formación europea, ver las obras de Estuardo Núñez (1978), Robert París (1981); y Fernanda Beigel (2003)

²⁹ En 1919, el nuevo presidente peruano Augusto Leguía puso a los editores del periódico de oposición *La Razón*, César Falcón y José Carlos Mariátegui, en la disyuntiva de elegir

adentrarse en las principales fuentes del pensamiento socialista europeo, por medio del historicismo italiano y, fundamentalmente, por la práctica político-cultural *ordinovista*³⁰, sino que además pudo participar como observador privilegiado de la efervescencia obrera en toda Europa, de las principales escisiones del movimiento obrero (asistió como corresponsal extranjero del Congreso de Livorno en 1921) y del ascenso del fascismo.

Sin embargo, los estudios más avanzados del campo mariáteguiano señalan que el marxismo de Mariátegui, una vez establecido nuevamente en Perú en marzo de 1923, sufrirá un proceso de adecuación a la realidad nacional y que sólo se verá consolidado con la publicación de los *Siete ensayos* en 1928. Oscar Terán ha señalado que el marxismo mariáteguiano recorre un camino de nacionalización que culminará en los *Siete ensayos* y que permitió la proyección de un bloque popular nacional alternativo al bloque oligárquico en el poder (Terán, 1985: 66); Osvaldo Fernández, por su parte, indica que la maduración del marxismo de Mariátegui constituye el hallazgo de un método que le permite especificar las contradicciones particulares que emergen de la crisis global (Fernández, 1994: 77); y Antonio Melis ha dicho que la cientifización de la perspectiva mariáteguiana consiste en la consolidación de una concepción general del desarrollo histórico peruano:

“El Mariátegui más maduro intuye que para entender a Marx es necesario estar en condiciones de comprender todo el alcance ‘estructural’ de su análisis, o sea, su propósito de situar los rasgos específicos de una formación económico-social en un modelo general de desarrollo histórico, lo cual es lo único que le confiere un

entre las opciones de ser arrestados, o partir becados como representantes culturales del Perú a España e Italia, respectivamente. Cabe decir que Mariátegui había sido duramente golpeado por un grupo de oficiales de ejército algunos meses antes, a raíz de otra editorial del mismo diario. Alguna polémica ha suscitado la mentada beca, sobre todo por parte de las corrientes apristas más hostiles a la figura del Amauta, los que llegaron a proponer la insidiosa comparación entre un “Haya de la Torre exiliado” y un “Mariátegui becado” por el propio Leguía.

³⁰ Fernanda Beigel ha desarrollado en profundidad la tesis de que el modelo de intervención político-cultural de Mariátegui está directamente influido por el ordinovismo turinés de Gramsci, Terra, etc., sin dejar de percibir el influjo de Barbusse y la revista “Clarté”, o de Unamuno y la editorial *Calpe*. Desde allí, elabora el concepto de vanguardia político-cultural: “Cuando hablamos de ‘vanguardismo estético-político’ nos estamos refiriendo [...] a grupos culturales que pretendieron romper las modalidades de producción artísticas vigentes y se contraron con la necesidad de quebrar todo un régimen político y social”. (Beigel, 2006: 30). También mi propio trabajo de investigación, aún no concluido y de título provisorio *Las heterodoxias de la tradición en José Carlos Mariátegui: editorialismo programático y proyecto vanguardista*, examina en profundidad las influencias vanguardistas en las concepciones teóricas y las orientaciones práctico-organizativas del Amauta.

valor auténticamente científico al marxismo más allá de toda interpretación deformadora en el sentido del historicismo idealista” (Melis, 1971: 30).

El mismo Mariátegui dejó establecida, si bien de manera más bien fragmentaria en una serie de artículos y columnas, su concepción del marxismo como método y del socialismo como perspectiva de lucha. En un artículo que acerca del mexicano José Vasconcelos nos decía que “el marxismo nos satisface por eso: porque no es un programa rígido sino un método dialéctico” (1979: 172). Pues bien, Mariátegui nunca vio editado lo que sería su tercer libro, intitulado *Defensa del marxismo*, pero se sabe que dejó ordenado el material para su publicación cuando lo encontró la muerte en Lima en 1930. Por tanto, consideramos que es este texto (fruto de una serie de artículos aparecidos en la revista *Amauta* desde la publicación de los *Siete ensayos* en noviembre de 1928 y durante todo el año 1929) el mejor lugar para comprender la concepción marxista adquirida por Mariátegui, y en qué medida ésta se aproxima a algunos de los criterios esbozados en la revisión del marxismo como filosofía de la praxis.

Una de las características más comentadas del marxismo de Mariátegui refiere a su anti-dogmatismo. Si bien han quedado relativamente atrás las lecturas reductivamente heterodoxas del texto mariáteguiano³¹, es posible observar en las formulaciones que Mariátegui hizo del materialismo histórico (y aunque nunca tuvo la pretensión de teorizar de manera sistemática sobre el mismo) un motivo que no se queda en la mera repetición de una fórmula, sino que comprende el método como un punto de partida y una traza, una *brújula*:

“El dogma tiene la utilidad de un derrotero, de una carta geográfica: es la sola garantía de no repetir dos veces, con la ilusión de avanzar, el mismo recorrido y de no encerrarse, por mala información, en ningún *impasse* [...] el dogma no es un itinerario, sino una brújula en el viaje. Para pensar con libertad, la primera condición es abandonar la preocupación de la libertad absoluta. El pensamiento tiene una necesidad estricta de rumbo y objeto” (1987c: 125-126).

Mariátegui entiende que la verdad es una construcción histórica, que tiene su fundamento en las condiciones sociales que otorgan historicidad al conocimiento y

³¹ En tanto nuestro autor, aunque logró percibir algunas trazas del proceso de stalinización del marxismo internacional, no vivió los momentos más álgidos de éste que se volvieron claros sólo a partir de 1930. Por esto, lo que llegó a constituirse como la ortodoxia marxista (el DIAMAT y el HISTMAT), y la heterodoxia que generó como reacción, no pueden extrapolarse directamente a los escritos mariáteguianos. Véase a este respecto Fernanda Beigel (2003; 2006), Osvaldo Fernández (1994) y Felipe Lagos (2009).

al pensamiento, y que las posibilidades para desarrollar las nuevas concepciones de mundo se corresponden con la posición, con el *locus de enunciación* que el sujeto de conocimiento ocupa de modo objetivo y no meramente intencional ni ideal. Sabe que en el seno de la discusión del socialismo internacional, y aún fuera de ella, convergen distintas lecturas de Marx (esto es: distintos *marxismos*), pero que no todas ellas son revolucionarias, *crítico-prácticas*. Por esto en su *Defensa del marxismo* Mariátegui desarrolla no un cerrado aplauso de la doctrina socialista, sino un diálogo con el texto *Más allá del marxismo* del belga Henri de Man. Este texto, como indica su título, pretendía ser una superación del materialismo histórico a partir de una crítica a sus elementos deterministas y economicistas. Mariátegui parte señalando la solución de continuidad que existe entre Man y la tradición social-demócrata belga, la que se presenta con un aspecto fresco gracias a la posición desengañada y “crítica” de De Man: “En sustancia, el neo-revisionismo [de Man] adopta, aunque con discretas enmiendas, la crítica idealista que reivindica la acción de la voluntad y del espíritu. Pero esta crítica concierne sólo a la ortodoxia social-demócrata que como ya está establecido, no es ni ha sido marxista sino lassalliana” (1987c: 66).

Indica luego que “el marxismo, donde se ha mostrado revolucionario –vale decir donde ha sido marxismo- no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido” (1987c: 67). En este sentido y puesto que el determinismo es el elemento central de la crítica de Man, *Más allá del marxismo* constituía un desafío a la capacidad del materialismo histórico de trascender el positivismo racionalista, matriz en que había sido encerrado por gran parte de la tradición social-demócrata. Para Mariátegui aceptar este desafío requiere comprender que el examen (la “defensa”) del marxismo debe asumir la completa propuesta de praxis que contiene, y que ubica su registro en un nivel distinto del puramente teórico –como pretenden quienes se apropian de su letra “más no de su espíritu”–. Y así como Marx identificó los aspectos revolucionarios presentes en la dialéctica idealista de Hegel, Mariátegui asediara al marxismo justamente desde el punto de vista de la praxis, desde el criterio de su capacidad transformadora.

En *Defensa del marxismo* se despliegan las dicotomías marxismo–revisionismo, ortodoxia–heterodoxia y dogma–herejía en interrelación constante, pues el

revisiónismo de De Man le parece una provocación sugerente para dar productividad a la heterodoxia en el interior del marxismo (Fernández; 1994: 112ss). Dice Mariátegui al respecto, luego de recordar los orígenes de la primera “crisis del marxismo” a partir del revisionismo temprano de Massaryk y de Bernstein³², y que es continuada en lo esencial por De Man:

“No vale la pena enumerar otras ofensivas menores, operadas con idénticos o análogos argumentos o circunstancias a las relaciones del marxismo con una ciencia dada, la del derecho verbigracia. La herejía es indispensable para comprobar la salud del dogma. Algunas han servido para estimular la actividad intelectual del socialismo, cumpliendo una oportuna función de reactivos” (1987c: 20).

Este párrafo merece atención, pues permite precisar lo esencial en la reflexión de Mariátegui sobre el método: lo que nos sugiere es que la “salud del dogma” sólo puede ser considerada en el sentido de la praxis, de su *productividad*. El criterio de la praxis es el de la transformación, no el de la mera contemplación, dejó escrito para siempre Marx; por lo tanto, el dogma debe resultar útil para estimular y guiar la acción revolucionaria; no se contenta con servir de marco conceptual coherente, sistemático. Así mismo, se debe evaluar la herejía, la heterodoxia, desde el mismo lugar metódico: si ésta es capaz de “estimular” la reflexión socialista, su aporte al desarrollo del marxismo se ubica más allá de superficiales correcciones terminológicas o recusatorios conceptuales.

El investigador del marxismo latinoamericano José Aricó, ha precisado la significación de la idea de “crisis del marxismo” para este tipo de problemáticas derivadas de una “expansión del hecho del conocimiento”, a partir del diagnóstico que hace de esta crisis Rosa Luxemburgo, a saber: las crisis o insuficiencias del marxismo no pueden ser entendidas sólo ni principalmente como estrechez teórica, sino como procesos de expansión del movimiento social, que modifica todo el anterior marco de referencias y pone en evidencia los vacíos de todo pensamiento históricamente situado. Así mismo, una teoría del conocimiento de orientación crítico-práctica no puede ser reducida a los parámetros positivistas de

³² Tal vez resulte necesario recordar que Bernstein planteó en “Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia”, de 1899, la necesidad de revisar la *ciencia marxista* (por ejemplo, separar su método científico de la dialéctica hegeliana) provocando la mencionada reacción en el debate socialista, en que intervienen Luxemburgo, Kautsky, Plejanov, y posteriormente Lenin. Por lo demás, el mismo diagnóstico sobre la “crisis del marxismo” fue propuesto por el profesor Massaryk en la misma época.

una distinción rígida entre método y objeto, por lo que comprende que la “crisis” del propio materialismo histórico se sitúa en el seno de la expansión de la crisis capitalista:

“‘Crisis’ del marxismo, desarrollo del movimiento y crisis capitalista constituyen un nexo orgánico que no permite situar en la teoría las razones de su avance o estancamiento y que, por el contrario, las remiten siempre, y de un modo extremadamente complicado, a las vicisitudes del propio movimiento [...] la crisis del marxismo, en consecuencia, antes que el signo de su inevitable defunción, es más bien el indicador de su extrema vitalidad, la morfología que adquiere el trastocamiento de las relaciones entre teoría, movimiento y crisis [...] lo que en la superficie de los procesos aparece como ‘detención’ del marxismo constituye en los hechos una confirmación del valor ‘hermenéutico’ del materialismo histórico” (Aricó, 1982: 47).

Nos parece que Mariátegui comprende este *desplazamiento* provocado por la expansión capitalista, en relación con la necesidad de profundizar y de reelaborar aspectos del programa teórico-político abierto por Marx. En la década del veinte – señalemos de paso, aún hasta hoy– el marxismo carecía de un *corpus* conceptual importante que hiciera referencia a la formación de la nacionalidad, mientras que el Perú sufría un proceso de rápida y dependiente inserción en el mercado mundial, y a la vez este mercado mundial comenzaba una “fase” imperialista (Lenin) que entra en contradicción con la integración nacional de las estructuras capitalistas dependientes y periféricas. La necesidad de sentar las bases de organización teórica entre marxismo y problemática nacional, apuntada en aquella época por Mariátegui y Haya de la Torre entre otros, hace que Oscar Terán señale que para el desarrollo de las ideas en Latinoamérica:

“Dada la particular constitución de nuestros países [latinoamericanos], el ‘problema de la nación’ debía formularse obligada y tempranamente en América Latina. Queremos decir que cuando el marxismo latinoamericano arribe a la consideración de dicha problemática, éste habría alcanzado ya un grado considerable de autonomía política y teórica que difícilmente le permitiría ingresar de forma lineal dentro de los cánones de lo que tanto la II como la III internacional designarían como la ‘cuestión nacional’” (Terán, 1985: 84-85).

En resumen: si es en el período de su “aprendizaje” italiano cuando la categoría *clase* ingresa definitivamente en el aparato conceptual mariáteguiano, ésta aún no es precisada más allá de un abstracto cosmopolitismo, si bien aclarador de la “escena contemporánea” como totalidad en movimiento, aún insuficiente para ingresar de lleno a la política peruana³³: dirá Terán que al Amauta le falta aún

³³ Tanto en el ciclo de conferencias dictado por Mariátegui en las Universidades Populares González Prada durante 1923, como en su primer libro *La escena contemporánea*

“renacionalizarla” para alcanzar la dimensión productiva de la política, lo que ocurrirá de manera definitiva en los *Siete ensayos* por cuanto logra vincular el concepto *clase* a la realidad peruana, y en *Defensa del marxismo* como aclaración (polémica) de la significación general del materialismo histórico en tanto *concepción de mundo*. Por este motivo, nuestro autor concluye su “defensa” del marxismo señalando que el territorio epistemológico desde el que Henri de Man sostiene su desafío (el de la subjetividad) no es en absoluto incompatible con el marxismo comprendido desde el criterio de la praxis, de la productividad revolucionaria: “contra lo que Man presupone, su psicoanálisis no obtiene ningún esclarecimiento contrario a las premisas esenciales del marxismo” (1987c: 26-27).

Lo que Mariátegui está captando como fenómeno teórico, en sus alusiones tácitas o explícitas a la crisis del marxismo, y al papel productivo del dogma y de la herejía, es la posibilidad de abrir el campo del materialismo histórico al terreno de la subjetividad, en su concreción bajo modos de conciencia social y que apuntan a llevar a cabo la promesa de la integración nacional. Sabe, y hace saber al lector que sabe, que las “crisis” del marxismo no son otra cosa que un indicador de su vigencia histórica, de su capacidad para abrirse e incorporar los fenómenos emergentes en cada cambio epocal. Aclara que esta apertura no comienza con De Man, sino que ya había sido preconizada para la cultura de Occidente por Nietzsche, Freud, Bergson y, en el seno del marxismo, por Lenin, Sorel, el *ordinovismo* y la vanguardia surrealista entre otros. Este desplazamiento teórico acaba por condicionar la propia práctica socialista, para la que en esta nueva época cada acto “tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista” (1987c: 69). Aproximaciones similares realizaron en otros contextos políticos, con otros énfasis y otros códigos de producción, Benjamin, Lukàcs y Gramsci, durante la misma época y con distinta suerte. Pero, a diferencia de estos europeos, el *locus de enunciación* colonial que ocupa Mariátegui remarca la urgencia política de ubicar el factor nacional como parte integrante de la *utopía social* contenida en el proyecto socialista.

(Mariátegui, 1972), Mariátegui trabaja con el concepto de clase aludiendo con ella a los efectos internacionalizadores de la expansión imperialista, de manera cada vez más sólida para la clase burguesa, de manera incipiente para el proletariado.

Se ha llegado a decir que Gramsci y Mariátegui son una suerte de “hermanos gemelos” en muchos aspectos. Sin el ánimo de aminorar ni tampoco exaltar esta comparación (por lo demás, muy significativa para la praxis socialista) podemos decir que el período de aprendizaje del Amauta transcurrió en un estrecho vínculo con los problemas italianos, con las concepciones teóricas y con la praxis militante de los socialistas y comunistas de aquel país, por lo que no resulta extraño que el desarrollo posterior de su perspectiva sobre el materialismo histórico sea capaz de organizar una mirada que supere las consideraciones dualistas predominantes en la ideología, asumiendo la perspectiva de unidad nacional –como parte sustancial del proyecto de clase del proletariado– ante la fractura estructural evidenciada en Italia, entre el Norte y el Sur; en Perú, entre la Costa y la Sierra, y que rebase la consideración economicista para adentrarse en el terreno de las ideologías orgánicas que cristalizan la hegemonía de clase de la época.

En tanto el criterio de verdad es desplazado de la correspondencia entre ideas en el plano de las ideas, al de la realización práctica de la verdad historizada (abierta a su potencialidad), la crítica que lanza Mariátegui asume que el texto de De Man, puede contribuir a aclarar algunas premisas para la organización de una perspectiva política socialista y, a la vez, “indo-americana”, tomando como referencia el problema nacional abordado en los *Siete ensayos*³⁴. *Defensa del marxismo* nos permite comprender, por esto, que el cambio de eje del marxismo producido a partir de los *Siete ensayos* se ubica en abrir la pregunta por la posibilidad de un marxismo y un socialismo auténticamente latinoamericanos, esto es, que desde un análisis que se concentre en los elementos concretos que estructuran la realidad peruana, sea capaz de proyectar acciones orientadas enmarcadas en un horizonte socialista. Si bien Mariátegui entiende que el socialismo y el marxismo no son un producto indo-americano³⁵, se muestra convencido de que una transformación de la estructura social peruana, inserta

³⁴ Este libro, y la perspectiva contenida en él, habían sido duramente criticados por el aprismo luego de la ruptura entre Haya y Mariátegui en 1927, bajo la acusación de eurocentrista.

³⁵ En la editorial del segundo aniversario de revista *Amauta*, Mariátegui dice que “El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indo-americana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial, al cual no se sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental” (1987a: 248).

como estaba en el devenir de la mundialización capitalista, no puede prescindir de los mejores aportes de la cultura occidental, sin que con esto deje de ser la conformación de una “verdadera nacionalidad”, de un “nuevo Perú”.

La muerte de Mariátegui en 1930 deja trunco el proceso de formación de un partido socialista que, al tiempo que buscaba organizarse en torno a amplios sectores de la vanguardia peruana liderados por el incipiente y multiforme proletariado, contaba en Mariátegui con un elemento intelectual que no se conformaba con acomodarse a un modelo fijo de teoría revolucionaria, y más bien continuaba su intento por “nacionalizar” la idea socialista. Pensamos que a partir de 1928, año de la ruptura con el APRA, no hay ningún “viraje” re-bolchevizador del pensamiento y la praxis mariateguiana: si esto fuera así, las concepciones y la práctica mariateguiana habrían establecido relaciones mucho más condescendientes y adecuadas al incipiente proceso de dogmatización teórica, así como de transigencia frente a las presiones de la Internacional Comunista hacia la fundación de un Partido Comunista de acuerdo a las exigencias de esta Internacional.

1.4. Hacia una lectura productiva de los *Siete ensayos*.

En la “Advertencia” que abre los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui dice que “toda esta labor no es sino una contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú” (1980: 12), con lo que ubica su esfuerzo de crítica marxista enfocada hacia la historia del desarrollo peruano. El análisis de la estructura de clases que se desprende del texto publicado en 1928, entonces, se puede desprender de la corriente del marxismo a la cual Mariátegui pertenece y a la que contribuye a generar en Latinoamérica, y que marca sus diferencias y distancias con otras lecturas de Marx a partir de una apropiación praxiológica del materialismo histórico.

Varios autores han expuesto el proceso de producción que desemboca en los *Siete ensayos* puede ser reconstruido en virtud de la publicación periódica de los

diversos análisis que componen esta obra³⁶, fundamentalmente, en las páginas de la revista *Mundial*³⁷ en la que Mariátegui se desempeñó como columnista regular desde 1924 hasta su muerte. Jorge Falcón tiene razón al decir que apenas el Amauta encuentra una tribuna estable, comienza a desarrollar este estudio: en diciembre de 1924 aparece una columna titulada “El problema primario del Perú” donde se ubica el problema social dominante en la existencia del campesinado indígena, afirmando con esto que se trata estricta y simultáneamente de “el problema de la nacionalidad” (1986: 41ss). Es decir, ubica el conflicto político fundante en la incompletitud de la nación por el carácter extra-social del indio.

La centralidad del problema social indígena puede ser sólo abstractamente considerada una negación de las tesis fundamentales del materialismo histórico. Mariátegui entiende que el socialismo será obra del proletariado, que éste es el único agente capaz de portar un proyecto de nación alternativo al burgués, y que el impedimento aducido por Haya de la Torre (su exigüidad numérica) es sólo un argumento parcial, un concepto estrecho de proletariado. Si para Mariátegui “lo mismo es afirmar que las tareas de construcción de la nación se confunden con las de la construcción del socialismo” (Terán, 1985: 93), la idea de proletariado usada por Mariátegui debe haber sufrido algún tipo de dislocación respecto de los usos dogmáticos. Proponemos que este encuentro entre marxismo y nacionalismo, o entre la clase del proletariado y la clase de los campesinos indígenas, constituye el específico proceso de “expansión del hecho del conocimiento” advertido por Mariátegui. Relevando este desplazamiento, el artículo de 1925 “Nacionalismo y vanguardismo” dice lo siguiente: “la función de la idea socialista cambia en los pueblos política o económicamente coloniales. En esos pueblos el socialismo adquiere, por la fuerza de las circunstancias, sin renegar absolutamente ninguno de sus principios, una actitud nacionalista” (1986: 100-101). Más de un año antes de la publicación de los *Siete ensayos*, en una carta enviada al Segundo Congreso

³⁶ Entre otros, Jorge Falcón (1978); Guillermo Rouillón (1963); César Germaná (1995); Oscar Terán (1985); y Felipe Lagos (2008). Se trataba, en su comienzo, de un estudio colectivo (Mariátegui; 1986: 69), y, como veremos más adelante, enfocado exclusivamente en el nivel económico-social de la realidad peruana.

³⁷ Dice Juan Garagurevich que *Mundial*, aparecida en 1920, “rápidamente se convirtió en la revista más importante de aquellos años tanto por el nivel de sus colaboradores como por la tolerancia política de su propietario”. Entre sus redactores destacan Edgardo Rebagliatti, José Gálvez, Raúl Porras Barrenechea, Jorge Basadre, Jorge Guillermo Leguía, José Carlos Mariátegui y César Vallejo. (Garagurevich, 1991: 131).

Obrero de Lima en enero de 1927, Mariátegui ofrece otra definición de su concepción del método aportado por el marxismo:

“El marxismo, del cual todos hablan pero muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, igual para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades” (1987a: 111-112)

Esta preocupación por los fundamentos de la crítica a partir de la realidad y de la historicidad de su propia formación social, será el origen de los *Siete ensayos*. Hay que considerar la preocupación por este punto, metodológicamente central para Mariátegui, como una de las claves de lecturas del texto, por cuanto nuestro autor asume a cabalidad la recomendación de Lenin, según el que “sin teoría revolucionaria no hay práctica revolucionaria”. Así de simple. El papel que la interpretación de la realidad social concreta desempeña en el proceso de crecimiento y fortalecimiento del proletariado como clase, implica el esfuerzo de develar el poder que las ideas dominantes tienen sobre dicha realidad y que sirven orgánicamente para su reproducción. A este respecto, Adolfo Sánchez Vásquez señala que:

“No se puede desarrollar una verdadera acción real mientras se confía ilusoriamente en el poder de las ideas y éstas aparezcan desvinculadas de su verdadero fundamento económico-social. De ahí la necesidad de explicar la verdadera naturaleza de las formaciones ideológicas, su origen, su función y la vía para disiparlas” (Sánchez Vásquez, 1967: 136).

Si para el marxismo (sobre todo, para el marxismo revolucionario de los años veinte) la acción real transformadora está necesariamente vinculada a la clarificación de un punto de vista (de una teoría) que permitiera situar la crítica política en la raíz de los problemas de la estructura capitalista (y a esto Marx denominará una “crítica radical”), este punto de vista requiere justificarse a partir de un ejercicio de develamiento, de desenmascaramiento del fundamento estructural (clasista) de las ideas dominantes.

Mariátegui describe los *Siete ensayos* como un texto centrado en el proceso económico-social³⁸ peruano, relegando las consideraciones políticas e ideológicas que lo acompañan a un nivel metodológicamente secundario. Esto puede verse en contradicción con un simple y superficial repaso de sus temas: los tres primeros ensayos (“Esquema de la evolución económica”, “El problema del indio” y “El problema de la tierra”) dedicados a las dimensiones económico-sociales del Perú, y los restantes cuatro (“El proceso de la instrucción pública”, “El factor religioso”, “Regionalismo y centralismo” y “El proceso de la literatura”) a sus problemas políticos, culturales e ideológicos más visibles y característicos. Un examen acucioso de la organización de la obra, sin embargo, permite desarrollar una lectura de los *Siete ensayos* como un texto en el que se combinan los elementos estructurales y superestructurales de una formación social sin que los primeros dejen, en el conjunto del análisis, de determinar a los segundos.

Buscando dar con un conjunto de criterios que permitan avanzar en el análisis científico de la realidad peruana, el estilo ensayístico adoptado para esta tarea constituye un intento por perfilar con claridad pero también con énfasis y capacidad *mostrativa* los resultados del examen. El ensayo, como estrategia escritural, ofrece así un doble movimiento: a) se trata de clarificar la *pertinencia* de estos criterios, fundados en el materialismo histórico, considerando la propia la historicidad del objeto escogido, y b) indicar la *cualidad práctica* de estos criterios como guías de la reflexión metodológica respecto de las posibilidades del desarrollo de una conciencia de clase proletaria, situándolos en la coyuntura histórica del resquebrajamiento de la superestructura y de las ideologías orgánicas heredadas de la dominación aristocrática en el Perú (en lo que Gramsci hubiese denominado un momento de “crisis hegemónica”).

Aquí radica, a nuestro juicio, uno de los aportes más importantes del Mariátegui a la reflexión socialista latinoamericana: poner en evidencia el carácter práctico de la ideología, aquel terreno en el que según Marx los hombres toman conciencia de las contradicciones y tensiones estructurales de su realidad, invitando a considerar la crisis de las ideas dominantes desde su dimensión estructural, situada en

³⁸ En la misma “Advertencia” señala: “pensé en incluir en este volumen un ensayo sobre la evolución política e ideológica del Perú. Mas, a medida que avanzo en él, siento la necesidad de darle desarrollo y autonomía en un libro aparte” (1980: 11).

correspondencia con los límites del patrón de acumulación que ha seguido el Perú en su historia hasta la actualidad. Nuestro autor incursiona en un ejercicio inédito en su época: la caracterización de su formación social concreta de *pertinencia científica*, y el esclarecimiento de algunos problemas relativos a la validez del marxismo en una situación histórica singularizada por su condición colonial o neo-colonial. Por esta razón el italiano Antonio Melis (1971), uno de sus principales estudiosos, lo llamaría –y con razón– el “primer marxista de América”.

CAPITULO II: LA CRISIS DE LA REPÚBLICA ARISTOCRÁTICA Y LA DÉCADA DEL VEINTE EN EL PERÚ.

El valor de una teoría es decidido por su relación con las tareas que son enfrentadas en momentos históricos definidos por las fuerzas sociales más progresistas. Y ese valor no tiene una validez inmediata para toda la humanidad, sino que al principio sólo la tiene para el grupo interesado en esta tarea.

Max Horkheimer

Aníbal Quijano ha señalado que la biografía de Mariátegui puede ser leída como un auténtico puente histórico entre la sociedad colonial y la actual estructura social peruana (Quijano: 1979³⁹). Esta característica puede ser extendida a su obra capital, los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, por cuanto este texto se propone esclarecer desde una perspectiva marxista las contradicciones específicas de la crisis de hegemonía (o, con Gramsci, “crisis orgánica”) del Estado oligárquico, profundizada durante la década del veinte. Este período marca el final de la República Aristocrática, y aquella crisis acompaña la emergencia de nuevas fuerzas y actores sociales en el panorama político y cultural del Perú.

Mariátegui nace en Moquegua en 1894 y muere en Lima en 1930: se trata entonces de un contemporáneo de la implantación del capital monopolista imperial en América Latina, y de un testigo de la transformación que este cambio estructural fue operando en la vida social peruana. Sus categorías analíticas desconfían en tanto de la vulgata dogmática que comienza a irradiar en el socialismo latinoamericano de la mano de la instauración del secretariado regional de la KOMINTERN, así como de las propuestas que desde corrientes liberales o conservadoras fueron saturando el panorama ideológico de la época. Mariátegui es, además, contemporáneo de muchos de los intelectuales que dejarían huella en aquellos años, como César Vallejo, Víctor Raúl Haya de la Torre, Alberto Hidalgo,

³⁹ Véase el prólogo a la edición de Biblioteca Ayacucho de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de Aníbal Quijano (1979: XIVss.). Aclaremos que hemos trabajado, no obstante, el texto de Mariátegui con la edición de Editorial Amauta (1980).

Dora Mayer, José Emilio Valcárcel, Jorge Basadre, Víctor Andrés Belaúnde, José Sabogal, Magda Portal y muchos otros.

El período de fecundidad teórica de Mariátegui se encuentra inserto dentro de tres grandes procesos de transformación social, que hacen visible los rasgos del desarrollo de la sociedad peruana desde fines del s. XIX, y que ven acentuados y exacerbados sus contradicciones con el ocaso de la República Aristocrática: 1) el primero consiste en la consolidación del capital monopolista como dominante de un complejo conjunto de relaciones de producción generalizadamente precapitalistas. Ante este panorama, la interpretación materialista mariáteguiana busca adecuarse a las transformaciones históricas que ocurren en Latinoamérica y el Perú durante este período, insertas como estaban en el escenario mundial y las fuerzas que en él se debatían por aquellos años, pero especificadas en función de la heterogeneidad de sus procesos constitutivos respecto del desarrollo del capitalismo europeo.

A su vez, 2) la alianza de clases que había dirigido el conjunto de la vida política y cultural de la época llegó a conformar un Estado oligárquico y que limitó en grado extremo la participación (política, social y cultural) de los sectores más perjudicados en la economía de enclave y campesina; en la organización de este aparato de dominación habían coincidido (si bien con contradicciones, a la larga, insuperables) los intereses del capital imperialista, de una minoritaria burguesía industrial, de la burguesía comercial y de los terratenientes o “gamonales”.

Y en este contexto, 3) finalmente, comienzan a emerger en el panorama social nuevas corrientes culturales, ideológicas y políticas que presionaron hacia la resolución de la crisis, y que fueron concentrando sus discursos y prácticas en torno al problema de la *unidad nacional*. Estas corrientes estimularon la discusión sobre la organización de la sociedad nacional, necesaria y posible, en virtud del cambio en las relaciones y las fuerzas sociales que ocupan la escena. Se trata así de un conjunto de discursos que se van politizando progresivamente al calor de las luchas sociales contra el Estado de Leguía, haciéndose más agudas sus diferencias a medida que se profundizan las contradicciones estructurales que hicieron crisis en este período.

2.1. Imperialismo y economía dependiente.

La economía mundial, al comenzar el siglo XX, se encontraba caracterizada por un progresivo desarrollo de una “fase” de expansión del capital conocida como “imperialista”, y que corresponde en lo fundamental a la expansión del capital monopólico (limitante de la competencia) que, proveniente de las economías centrales de Europa y los Estados Unidos, busca controlar zonas cada vez más amplias del mercado mundial. En esta competencia por el control del mercado mundial, se produce la disputa entre las burguesías británica y norteamericana por hegemonizar tal proceso de expansión. Utilizando el nombre que le asigna Eric Hobsbawm, y extendiendo un poco sus límites temporales, diremos que esta “era del imperio” implicó un asombroso y contradictorio proceso de expansión mundial del modo de producción capitalista, que se extendió de manera rápida y decisiva en áreas económicas hasta ese entonces aún pre-capitalistas en muchos aspectos (Hobsbawm: 1998). Si bien el mercado mundial había sido un horizonte al que Marx había prestado atención y también ofrecido algunas herramientas analíticas para su estudio, en este período comenzaba a hacerse dramática realidad para vastos sectores de África, Asia y América Latina –lo cual, por otro lado, no dejaría de tener consecuencias en el plano de los mecanismos internos de dominación para los propios países imperiales–.

La lucha inter-imperialista abierta por las grandes potencias capitalistas se desarrollará en muchas latitudes, pero asumió rasgos específicos en América Latina: la presencia y cercanía de los Estados Unidos (ya advertida hacia fines de siglo XIX, entre otros, por Manuel Ugarte, José Enrique Rodó y José Martí) se vería impulsada por el triunfo de los norteamericanos en la guerra con España por la isla de Cuba (1895) y fortalecida luego con la apertura del Canal de Panamá y el aumento de la presencia económica y militar norteamericana, lo que terminó por condicionar el retroceso de las inversiones británicas, francesas y alemanas en la zona. Este proceso se terminaría de consolidar con posterioridad al fin de la primera guerra mundial el año 1918.

Los antecedentes del desarrollo en el Perú antes de este momento, muestran que el primer impulso capitalista se produjo a partir de las exportaciones guaneras y

salitreras iniciadas a mediados del siglo XIX⁴⁰. Ahora bien, la duración de esta tendencia sería corta, viéndose truncada por la derrota militar de Perú y Bolivia en manos del ejército de Chile y sus aliados británicos (1879-1884), lo que llevaría al Perú a perder gran parte de sus territorios salitreros mientras que el guano venía disminuyendo su importancia como materia prima en el mercado mundial. Este freno económico afectó tanto los ingresos fiscales como las posibilidades de crecimiento de la incipiente burguesía local, la que hasta ese momento controlaba parte de los procesos de extracción y comercialización de aquellas materias primas. Con todo, la resolución desfavorable para el Perú de la Guerra del Pacífico coincide, según Aníbal Quijano, con el momento en que se consolida el término “oligarquía” para llamar a los gobiernos burgueses imposibilitados de arrebatar el poder del Estado a los grandes terratenientes (1979: XVI-XVII).

Si bien durante la década del cincuenta la burguesía peruana busca hacerse del control político a través de la creación del Partido Civilista, la derrota militar abre un período de inestabilidad propicio para el resurgimiento del caudillismo regionalista. Lo anterior condicionaría a las incipientes capas burguesas a establecer un pacto de intereses con la clase terrateniente durante la década de los ochenta. Y es justamente su precaria posición dentro del control de la organización económica nacional lo que definirá las características de la segunda etapa de desarrollo del capitalismo, que es el período que el historiador peruano Jorge Basadre denominó República Aristocrática (Burga y Flores Galindo, 1994), y que va desde el ascenso al gobierno de Nicolás de Piérola (1895-1899) hasta el comienzo del segundo período presidencial de Augusto B. Leguía (1919-1930). Así, el rezago de las fuerzas productivas a partir de la derrota militar llevaría a las clases propietarias del Perú a establecer nexos económicos con un capital extranjero monopolista en pleno período de expansión imperialista, a partir del último quincenio del siglo XIX.

⁴⁰ Mario Castro-Arena critica la descripción de Mariátegui de este período como la primera fase de “enérgica propulsión” capitalista en el Perú, diciendo que “a la sombra de las consignaciones, prosperó, no un capitalismo incipiente como cree Mariátegui, sino un mercantilismo de resabios feudales” (1980: 122). La diferencia analítica entre ambas posiciones, como veremos, se encuentra en que Castro-Arenas hace una descripción puramente interna del fenómeno de implantación capitalista, mientras que Mariátegui, al caracterizar esta época, tiene en mientes la dialéctica externo-interno para formular esta aseveración.

El tránsito del capitalismo de libre competencia al capitalismo monopolístico, si tomamos la clásica definición de Lenin (1972), se explica, por el cambio en el eje del comercio internacional que pasa del predominio de la exportación de mercancías desde los países industrializados hacia las economías dependientes, a la exportación de capital directamente invertido en las actividades productivas de estos países, en este sentido, semi-coloniales. En *El imperialismo: fase superior del capitalismo*, Lenin caracterizaba este cambio de período a partir de las consecuencias que produjeron los gigantescos procesos de acumulación interna de las metrópolis capitalistas, generados gracias a la concentración de la producción (*trusts* y *carteles*), y por el nuevo rol de los bancos y del capital financiero, que sirven de lugar de concentración y de palanca para la colocación de grandes volúmenes de capital en países de la periferia-mundo capitalista, destacando especialmente el papel que juega la fusión del capital bancario y el capital industrial en este nuevo capital financiero.

Mariátegui tiene conciencia de que el factor que ha tomado las riendas del desarrollo peruano no es sólo imperialista, sino también monopolista, esto es, diversificado en ramas y que impide *de facto* el funcionamiento del libre mercado, y como tal lo establece en la editorial de aniversario de la revista *Amauta* en 1928: “la época de la libre competencia en la economía ha terminado en todos los campos y aspectos. Estamos en la época de los monopolios, vale decir de los imperios. Los países latinoamericanos llegan con retraso a la competencia capitalista. Los primeros puestos, están ya definitivamente asignados” (1987a: 248). Burga y Flores Galindo resumen el proceso peruano del siguiente modo:

“La búsqueda de mayor rentabilidad hizo necesaria esta transformación; el capitalismo competitivo enviaba mercancías, el nuevo capitalismo [imperialista] comienza a enviar capitales que serán invertidos en actividades productivas. Las economías subordinadas, de esta manera, dejan de ser simples mercados de comercialización de las mercancías importadas para convertirse en economías de acumulación en función de los intereses y mercados metropolitanos” (1994: 108).

El gobierno de Piérola da inicio a la República Aristocrática, el momento de limitada expansión de la burguesía local ubicada los márgenes de los procesos de implantación del capital extranjero, el que comienza a tomar las riendas de las principales actividades productivas del Perú. Este momento se encuentra, como dijimos anteriormente, caracterizado a su vez por el reemplazo de los capitales británicos por los norteamericanos: en el período comprendido entre los años 1895

y 1914 el capital norteamericano se hace de la minería, la extracción petrolera, el transporte y la agricultura de exportación peruanas, además del dominio de toda la banca, el comercio internacional y la electricidad. En el trabajo de Burga y Flores Galindo se señala que “las inversiones norteamericanas, a partir de 1901, se realizarán fundamentalmente a expensas y detrimento de la naciente clase capitalista peruana y desplazando a los inversionistas ingleses” (1994: 111). Como botón de muestra de este desplazamiento, baste señalar que las empresas que controlan el aceleramiento de la inversión extranjera entre 1890 y 1925 son cuatro: tres norteamericanas (*Cerro de Pasco Cooper Corporation*, *Grace and Co.*, *Internacional Petroleum Corporation*) y una británica (*Peruvian Corporation*) (Quijano, 1978: 58). Por otro lado, si durante el siglo XIX las exportaciones peruanas partían en más de un 60% a Gran Bretaña, en 1920 gran parte de éstas son dirigidas al mercado norteamericano; y si las importaciones de manufacturas recibidas por Perú desde los Estados Unidos correspondían a un 7,1% del total en 1892, en 1913 –un año antes de la apertura del Canal de Panamá– ya serán un 29,8%, y de un 60% en 1920 (Burga y Flores Galindo, 1994: 108-111).

Quijano recuerda que “la investigación social latinoamericana, ha difundido la denominación de ‘enclave’ para esa forma de implantación del capital en estos países” (1979: XV). La denominación proviene del clásico estudio de Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto *Dependencia y desarrollo en América Latina*, donde encontramos la siguiente definición:

“El caso más general de formación de enclaves en las economías latinoamericanas expresa un proceso en el cual los sectores económicos controlados nacionalmente, por su incapacidad para reaccionar y competir en la producción de mercancías que exige condiciones técnicas, sistemas de comercialización y capitales de gran importancia fueron paulatinamente desplazados.

“...[De este modo] el desarrollo económico basado en enclaves pasa a expresar el dinamismo de las economías centrales y el carácter que el capitalismo asume en ella con independencia de la iniciativa de los grupos locales” (Faletto y Cardoso, 1999: 48).

Los “grupos locales” a los que se refieren Faletto y Cardoso corresponden fundamentalmente, en este período, a la clase latifundista y a la escasa burguesía peruana, cuyos intereses comunes fueran defendidos políticamente por el Partido Civilista que gobernó de manera prácticamente ininterrumpida durante la República Aristocrática: Quijano señala que durante esta época la burguesía local “no

fue capaz de tocar ningún interés fundamental de la clase terrateniente, ni de enfrentarse a la grave crisis económica en que había encallado la economía peruana” (1979: XVI). La burguesía local emergente durante el período, asumiría su condición de subordinación respecto al gran capital imperialista, ubicándose en los márgenes de los circuitos comerciales que comienzan lentamente a dinamizarse producto del establecimiento de redes de distribución, fundamentalmente al ritmo de la actividad exportadora.

Esta burguesía, en consecuencia, es dependiente en un doble sentido: porque se instala en los bordes de operación del capital extranjero (es decir, asume un papel secundario en las ramas de la producción con las tasas más altas de ganancia), y por el carácter minoritario del capital que controla, comparativamente, respecto del volumen total presente en la economía peruana. La integración horizontal del capital imperialista-monopólico en el Perú, esto es, el control de la producción, la comercialización, el transporte y el financiamiento de la actividad productiva nacional, además de facilitar la maximización de los beneficios obtenidos, le permite “estar en condiciones de adaptarse rápidamente a las diferentes coyunturas internas y del mercado internacional” (Cotler, 1988: 139), lo que facilita aún más el ejercicio de mantener una burguesía nativa subordinada a las dinámicas del comercio internacional orientadas a realizar la plusvalía en los mercados centrales.

Ahora bien, el fortalecimiento de la burguesía (aún en situación subordinada respecto del capital extranjero) respecto de la antigua clase latifundista significó, en el mediano plazo, un proceso de diferenciación dentro de las propias clases propietarias. Julio Cotler dice que durante la República Aristocrática la burguesía peruana, si bien perdió la posibilidad de dirigir la transformación capitalista del país, logró enriquecerse a la sombra del imperialismo (1988: 146), gracias a que la comercialización interna de mercancías ofrecía un estrecho margen de autonomía al capital interno, lo que se ve reflejado en el control que los capitales peruanos poseen, al menos hasta la crisis de la post-guerra, de la industria textil. Cotler indica que “la expansión de la capacidad instalada en la industria textil creció [en las dos primeras décadas del siglo XX] en un 140%” (1988: 133), posibilitando el referido

crecimiento de las capas burguesas vinculadas al desarrollo del comercio interno peruano. Quijano resume el punto diciendo que la burguesía:

“en el mismo proceso, cumplía su tránsito definitivo de su condición de burguesía básicamente comercial a la de burguesía capitalista *stricto sensu*, y de otro lado, su opción histórica de clase nacional dominante, quedaba castrada dando lugar a su constitución como apéndice semicolonial de la burguesía imperialista, durante todo este período” (1979: XXI).

Este es el momento en que se consolida la transformación industrial de la hacienda latifundista costeña, debido fundamentalmente a la inversión realizada sobre los cultivos de mayor productividad y capacidad de comercialización en el mercado europeo de la post-guerra: el algodón y el azúcar. Esta modernización, financiada en parte importante por capitales extranjeros, contribuye a acrecentar las diferencias entre la costa y la sierra, ya que mientras en esta última zona geográfica continúan observándose las características estructurales de algunos modos de producción pre-capitalistas, en la costa se evidenció una creciente inversión extranjera, dando pie a cierta transformación del capital comercial en capital agropecuario propiciada por facilidades de empréstitos (desde el Estado y, fundamentalmente, de la banca al servicio del capital norteamericano), todo lo cual permitiría llevar a cabo la renovación tecnológica en este sector productivo.

La sierra constituía, por el contrario, la zona característicamente “atrasada” de la producción nacional, dado que en ella subsistían extensamente relaciones pre-capitalistas de producción que vinculaban a los campesinos y a los señores gamonales. Acompañando estas relaciones, se hacía cada vez más evidente el escaso interés por impulsar un desarrollo tecnológico en la producción agrícola y ganadera serrana. Hay que añadir a esto que, en el período descrito, en la sierra se asentaron los principales centros del “enclave” orientados a la explotación minera del cobre y del petróleo, en manos de empresas norteamericanas; según Julio Cotler: “Estas impidieron el desarrollo de sucesivos eslabonamientos, limitando la oportunidad del empleo en el sector industrial y, por lo tanto, restringiendo el desarrollo del mercado interno, estableciendo un círculo vicioso que aseguraba la persistencia de una generalizada área pre-capitalista” (Cotler, 1988: 144).

El gobierno de Piérola, entonces, da inicio al proyecto del grupo de las oligarquías exportadoras (verdadero “entroncamiento” de la burguesía nativa con el

latifundio) como proyecto que logra hacerse del Estado como su representante general. En este proceso la burguesía local desplaza de modo relativo del poder político a los grandes terratenientes, pero sin lograr reformar la administración del país en base a intereses propios y distintos a los del latifundio. Y esto, junto a la creciente presencia del capital imperialista en los sectores estratégicos del aparato productivo, constituye el rasgo más importante del Perú neo-colonial. La ralentización de las transformaciones del capital comercial (derivado de los excedentes del guano, del salitre, y de la explotación de la plata durante los últimos lustros del siglo XIX) a capital productivo en las industrias alimentaria y textil, es directamente proporcional con la consolidación de la presencia del capital extranjero en la economía peruana; de este modo el progresivo aislamiento de los productores nacionales determinará que su estrategia se oriente hacia la búsqueda (individual y no como clase) de las mejores condiciones para su inserción directa en los márgenes de ganancia del mercado internacional. Incluso, en la época de mayor prosperidad de la República Aristocrática bajo la coyuntura del alza de los precios de las exportaciones producto de la guerra, “Los oligarcas acumularon enormes riquezas por sus exportaciones de lanas, azúcar y algodón. Pero esta prosperidad estuvo acompañada por una corriente de importaciones y un deterioro de las barreras proteccionistas que debilitaron el desarrollo de una industria local” (Burga y Flores Galindo, 1994: 205). El mencionado estudio de Flores Galindo y Burga ofrece una síntesis de lo expuesto hasta aquí, en los siguientes términos:

“Durante este período [1895-1919] el capital imperialista desarrolla enclaves productivos en la agricultura de exportación, en la minería, en el petróleo, en el caucho y controla gran parte de la red ferroviaria peruana (la Peruvian). En la industria y en el comercio actúa de una manera más moderna. A través de los enclaves articula el capitalismo al pre-capitalismo para poner en marcha gigantescos procesos de acumulación y de re-exportación de capitales. En el Perú de entonces, no existía un circuito interno de acumulación que pudiera absorber, en otros sectores productivos, los beneficios de los capitales extranjeros. En consecuencia la plusvalía se exportaba a las economías metropolitanas y el país se descapitalizaba” (1994: 123-124).

Pues bien, el ascenso al gobierno de Augusto Leguía (presidente entre 1919 y 1930) marca el momento en que la República Aristocrática entra en abierta crisis. Diversos autores (Cotler, 1988; Burga y Flores Galindo, 1994; Beigel, 2006; Quijano, 1978 y 1979; Germaná, 1995) señalan que en este período se produce una reorganización de la estructura de clases al alero de una reorganización productiva de corte capitalista. Cotler dice que con el “oncenio” –término con que la

historiografía peruana suele llamar a sus once años en el gobierno— se da inicio a la historia del Perú moderno, por cuanto su orientación principal consiste en asegurar el control del Estado por parte de la burguesía local y, con esto, levantar a esta clase como exclusivo interlocutor para negociar con el capital extranjero. En lo que puede ser caracterizado como un gobierno “bonapartista”⁴¹, Leguía y su aparato intentaron suplir las falencias en la coordinación de intereses por parte de la burguesía local por medio de una activa política centralista desde el Estado, mientras que se consolidaban los vínculos de dependencia entre este Estado con el capital extranjero, sobre todo, a partir de la política de empréstitos adoptada. Flores Galindo y Burga recuerdan a este respecto que, durante el “oncenio”, la deuda del Estado peruano con la banca norteamericana creció en aproximadamente un 1000% (1994: 230); Cotler cifra este porcentaje en un monto que llega hacia fines del mandato de Leguía a los 100 millones de dólares, precisando que sólo los intereses de la deuda suben de un 2,6 del presupuesto nacional en 1920, a un 21% en 1930, lo que permite concluir que: “así el Estado llegó a ser expresión cabal y depurada de los burgueses exportadores” (Cotler, 1988: 186).

La urgencia política de este proceso para las clases dominantes estaba dada por la necesidad de “modernizar” al Estado como instancia de arbitraje respecto de los sectores populares emergentes, toda vez que éstos demandaban cada vez más participación en las instancias políticas y sociales de la vida nacional. Esto explica el carácter demagógico y populista del discurso de la “Patria Nueva” con que Leguía se presentó a las elecciones de 1918, y el viraje que se produce en 1922-1923 cuando su administración asume un giro represivo respecto de la movilización popular, y defensor del capital nacional y extranjero.

2.2. El Estado oligárquico.

El debate sobre el carácter del Estado en América Latina, y en general en sociedades dependientes o de “capitalismo tardío”, es desarrollado por Edilberto Torres Rivas en función del concepto de desarrollo desigual y combinado de la

⁴¹ Ver a este respecto Karl Marx (1980: 95ss). Esta característica ha servido para que el “oncenio” sea hoy profusamente comparado con el reciente gobierno de Alberto Fujimori. Cfr. Carlos Contreras y Manuel Glave (2002).

acumulación capitalista, permitiendo situar la implantación de relaciones capitalistas dominantes en las sociedades latinoamericanas como una “segunda ola de mundialización del estado-nación”⁴². Si comprendemos esta fase de la articulación del moderno sistema-mundo capitalista (Wallerstein, 2003) como un proceso de desarrollo desigual y combinado, se comprenderá que este momento contribuye en consolidar el sistema interestatal, con lo que quedan definidas para el mediano plazo las posiciones centrales y periféricas⁴³. En este contexto, la ausencia de un interés particular con pretensiones de hegemonía (de universalidad) aparece para gran parte de las sociedades de la región como el principal déficit histórico de integración social del momento.

Los rasgos oligárquicos del Estado constituyen una de las características centrales de la dominación política en el Perú a comienzos del siglo XX. Durante la República Aristocrática, las condiciones de la burguesía local para levantarse como clase dirigente se vieron limitadas por su dependencia del imperialismo y por su incapacidad para aglutinar a los sectores populares en la lucha contra los privilegios feudales. En esto contribuirá, como señalara oportunamente Mariátegui, la carencia de un sustrato cultural común entre una burguesía de mentalidad colonial y aquellas clases subalternas que surgen, bajo este contexto, en busca de formas propias de conciencia y cultura.

Durante el período comprendido entre 1895 y 1919, la oligarquía ejerce directamente el poder político a través del Partido Civil, creado como expresión de la pujante burguesía a mediados del siglo XIX y que luego de la catástrofe económica y política en que se sumió el Perú (como consecuencia de la derrota militar con Chile) debió abandonar su impulso original tendiente a hacer prevalecer

⁴² La primera serían los desarrollos estadonacionales de la Europa central y occidental; la segunda se desarrolla de manera conjunta en Latinoamérica y Europa oriental; como tercer momento, Torres Rivas agrupa a los movimientos de liberación nacional africanos y asiáticos de la postguerra en el siglo XX. Ver Torres Rivas (1980: 90-91). Distinto es, como puede observarse, del concepto frankfurtiano de “capitalismo tardío”, el que hace referencia más bien a las sociedades centrales de capitalismo organizado, características de la segunda mitad del siglo recién pasado.

⁴³ Eduardo Grüner aclara que “no hay un ‘centro’ y una ‘periferia’ hasta que dos entidades entran en contacto y una de ellas *se hace* centro a costa de *hacer* de la otra periferia (la teoría del ‘desarrollo desigual y combinado’ supone, precisamente, que la *desigualdad* es un efecto de la *combinación*)” (Grüner, 2000: 189).

los intereses de clase burguesa, ante la necesidad de acomodarse a las estructuras de poder latifundistas.

Una de las características señalada por Burga y Flores Galindo para este Estado oligárquico es que no permite alcanzar la forma plena del Estado nacional: la subsistencia de las grandes haciendas derivaba, como es lógico, en una profunda fragmentación regional de la realidad peruana, reforzada por la magnitud de los intereses económicos imperialistas; así:

“Resulta evidente que la feudalidad, y de manera específica el gamonalismo, obstaculizaba la conformación de una sociedad nacional. Pero igual efecto tuvieron los enclaves mineros y petroleros, porque al articularse directamente con el mercado externo, desarrollaron una relativa autosuficiencia [...] y, además, una cierta autonomía política [...] En la sociedad oligárquica el poder político aparecía privatizado y monopolizado por un conjunto de familias...” (Burga y Flores Galindo, 1994: 136).

Cotler señala asimismo que la débil diferenciación en el seno de las clases propietarias, entre latifundio y burguesía, hará que durante este período se posponga la democratización de la sociedad, con lo que poco a poco se va produciendo un abismo entre Estado y nación. Manuel González Prada⁴⁴, uno de los primeros en denunciar el carácter oligárquico de la dominación en el Perú, caracterizaba este hecho como la separación entre el “país legal” y el “país real” (González Prada, 1985: 199ss).

Con todo, la República Aristocrática se ubica en lo que Cardoso y Faletto denominaron como “período de transición” del estilo de desarrollo en las economías latinoamericanas:

“Por ‘período de transición’ se entenderá el proceso histórico-estructural en virtud del cual la misma diferenciación de la economía exportadora creó las bases para que en la dinámica social y política empezaran a hacerse presentes, además de los sectores sociales que hicieron posible el sistema exportador, también los sectores sociales imprecisamente llamados ‘medios’ [...] en general es posible apreciar que durante las tres primeras décadas del siglo XX adquieren gravitación –desigual para cada modalidad de estructura socioeconómica- nuevos grupos sociales” (Faletto y Cardoso, 1999: 55).

⁴⁴ Manuel González Prada (1844-1918) es uno de los personajes centrales de fines del siglo XIX peruano. Literato y político de prédica libertaria, anticlerical y “juvenilista”, su actividad crítica frente al orden civilista lo convirtieron en “vocero de una nueva generación” a decir de Luis Alberto Sánchez (en González Prada, 1985: XII), uno de sus principales aportes reside en haber situado por primera vez el problema indígena desde un punto de vista económico, y no puramente racial.

En este mismo trabajo, los autores describen algunas de las particularidades que adquiere este proceso en los países con “economías de enclave”, para la consolidación de la dominación oligárquica:

“Lo significativo desde el punto de vista de las formas de dominación está dado porque en el caso de los países con economía de enclave la estructura de dominio manifiesta en forma más directa la subordinación política de los sectores obreros y campesinos respecto de los grupos dominantes [...] en la estructura de dominio de las situaciones de enclave se hace posible la explotación económica por medio de la relación política; de esta manera los grupos dominantes nacionales se vinculan a la empresa extranjera más como clase políticamente dominante que como ‘sector empresario’” (Faletto y Cardoso, 1999: 82-83).

Todo esto se ve graficado en la categoría de gamonalismo⁴⁵ como “sucesor de la feudalidad colonial” (Mariátegui, 1980: 37n), esto es, como un conjunto de relaciones sociales y políticas de caciquismo y de paternalismo que consolidan la presencia del poder latifundista sobre la tierra y los campesinos indígenas; relaciones mediante las cuales, por lo demás, el Estado central desplaza parte de sus obligaciones administrativas a la clientela política feudal. Este conjunto de factores permitieron que el latifundio ocupe importantes espacios que, de otro modo, debieran haber sido asumidos mediante una expansión del Estado, con lo cual se conforma un sistema de poder regional “sólo a través del cual y en conflicto con él, puede el Estado central presidir la estructura nacional del poder político” (Quijano, 1979: XXIII). Otra vez, fue González Prada quien atacó primero estas relaciones en los comienzos de la República Aristocrática: “Existe una alianza ofensiva y defensiva, un cambio de servicios entre los dominadores de la capital y los de provincia: si el gamonal de la sierra sirve de agente político al señorón de Lima, el señorón de Lima defiende al gamonal de la sierra cuando abusa bárbaramente del indio” (González Prada, 1985: 336).

Entonces, el gamonalismo permite a los hacendados de la costa y, principalmente, de la sierra peruana, imponer mecanismos de trabajo como el *enganche* y el *yanaconazgo*, formas sólo parcialmente económicas de concurrencia y utilización de la mano de obra y que, con la anuencia del poder central, impiden la generalización del salariado aún en las áreas transformadas en beneficio del capital extranjero, como fue el caso de los cultivos industriales costeros.

⁴⁵ En el trabajo de Burga y Flores Galindo (1994) se hace referencia a la raíz etimológica de la palabra, proveniente de la planta llamada *gamonito*, la que vive parasitariamente de otros árboles o plantas.

Así la clase burguesa organizada en el civilismo se mostró incapaz de tocar ningún interés fundamental de la clase latifundista. Aníbal Quijano concluye a este respecto que la burguesía no sólo no estaba en situación de limitar el poder oligárquico terrateniente, “sino que también era incapaz de diferenciarse de ésta rápida y plenamente, ni social ni ideológicamente” (1979: XV). Por consiguiente, el término “Estado oligárquico” expresa no pura ni necesariamente el predominio de una clase específica en la dirección del poder político, sino todo un conjunto de intereses articulados y confluyentes en un sistema específico de dominación, que cristaliza la precaria diferenciación entre las dos clases propietarias locales. El Estado que desarrolló la oligarquía durante la República Aristocrática, en palabras de Burga y Flores Galindo, destacaba por la debilidad de sus aparatos administrativos: “la sociedad política se encontró en cierta medida atrofiada” (1994: 134), aspecto que permite concluir a los historiadores:

“Lo que puede terminar de diferenciar a la oligarquía de una burguesía clásica es que la primera no tuvo el propósito de elaborar un ‘proyecto nacional’, es decir, de elevar sus intereses particulares a una categoría general, presentándose como si encarnaran también los intereses de las otras clases y en función de esta finalidad realizar algunas concesiones o incorporar otros elementos, sabiendo ceder en lo secundario. Lejos de buscar la incorporación de otras clases sociales a su proyecto, la oligarquía se propuso mantener marginadas a las grandes masas, de lo cual una muestra es la persistente exclusión de los analfabetos de la vida política. El resultado fue el débil consenso de la oligarquía y el escaso desarrollo de la sociedad política. Dicho en otras palabras: el Estado fue erigido casi en exclusivo provecho de la clase dominante” (Burga y Flores Galindo, 1994: 141).

La crisis del Estado oligárquico viene a corresponder entonces con el período durante el cual la fracción burguesa de la clase dominante buscó representar los intereses nacionales en tanto que populares, generando una situación de abierta contradicción con los intereses anteriores cristalizados en el pacto oligárquico. Este proceso se produce durante el gobierno de Leguía, quien se proclama como voz de los sectores populares alzados en contra del antiguo civilismo, llegando incluso a ser proclamado por los estudiantes reformistas de 1918 como el “maestro de la juventud”. El “oncenio”, luego de este inicio de promesas democráticas mediante las cuales el nuevo presidente criticaba abiertamente al gamonalismo y, sobre todo, al civilismo, bajo una prédica indigenista y populista, en el período 1923-1923 comienza a dar muestras de su subordinación al capital extranjero. En palabras de Cotler:

“La mecánica de la dominación tradicional, resultante de la articulación política entre el sector burgués y el señorial que conformó la República Aristocrática, se reestableció con Leguía pero sobre nuevas bases, sin afectar la condición

precapitalista de las áreas rurales. Los nuevos gamonales perdieron la relativa autonomía que habían gozado anteriormente las oligarquías señoriales y su poder local resultó sustentado en el explícito apoyo que recibían y otorgaban al poder público” (Cotler, 1988: 189).

El contexto social en que se produce el “giro” represivo se encuentra cruzado por el alza en la movilización social que se produce en distintos sectores a partir de 1919: primero los estudiantes universitarios en coordinación con el creciente movimiento obrero de Lima y otros centros urbanos, y luego las revueltas indígenas del sur del país, son seguidas por huelgas y movimientos insurgentes en la costa norte entre 1921 y 1923. Dichas movilizaciones son provocadas por los desajustes económicos de la post-guerra y que llevaron a la pauperización de las capas medias, a la devaluación de la moneda peruana, al crecimiento del sector de desempleados y a la baja general de los salarios; mas en el plano político estos fenómenos reflejan la presión popular por ingresar, de manera definitiva, en el espectro político reservado hasta entonces a la oligarquía.

2.3. Ideología y cultura en el Perú de la crisis.

Burga y Flores Galindo señalan que, de los elementos de consenso y violencia que componen una hegemonía activa⁴⁶, “la oligarquía no desarrolló un programa político, no contó con un proyecto en torno al cual aglutinar a las otras clases [por lo cual] tampoco se preocupó por constituir un grupo orgánico de intelectuales que ayudaran a su dominación de clase” (1994: 138). El esfuerzo más concreto para elaborar una ideología orgánica afín a los intereses defendidos por el pacto oligárquico, lo constituiría la “generación futurista” (también conocida como “generación del novecientos”). Este conjunto de intelectuales, formados en la tradición del positivismo y del “arielismo”, pertenece a la elite burguesa que vive el esplendor de la *belle époque* como consecuencia de la inmediata sumisión al capital extranjero; sus representantes más destacados fueron los hermanos

⁴⁶ Recordemos que para Gramsci, una hegemonía activa es descriptiva del predominio de la *función dirigente* por sobre la *función dominante* de la burguesía, siendo el caso contrario una hegemonía pasiva. Esta diferencia dice relación con la integración-subordinación de una nueva base social al concepto y a las instituciones del Estado, esto es, con la instauración de un nuevo Estado (un nuevo aparato de hegemonía). Cfr. Buci-Glucksmann (1978: 65ss).

Francisco y Ventura García Calderón, José de la Riva Agüero, Víctor A. Belaúnde, Manuel Villarán y José Prado.

Esta generación surge, a juicio Mariátegui, como reacción ante el radicalismo gonzalezpradista de fines del XIX, pues mientras el anarquista movilizaba en sus discursos un “positivismo revolucionario”, los futuristas le opusieron un positivismo conservador y reaccionario que buscaba conjugar la cientificidad del análisis con propuestas y conclusiones políticas “arielistas” sustentadas en el aristocratismo y el elitismo cultural (Germaná, 1995: 45). El vacío ideológico generado por la arremetida de González Prada, vendría entonces a ser aprovechado por la “generación del novecientos” para legitimar el régimen de la República Aristocrática mediante la construcción de las trazas generales de una ideología “peruana”. Mariátegui criticará permanentemente este esfuerzo, advirtiendo que sólo habrían podido lograr su propósito analizando y comprendiendo la realidad concreta del Perú.

La propuesta más temprana de esta corriente se encuentra en el libro de 1907 *Le Pérou contemporaine* de Francisco García Calderón, el cual ofrece un diagnóstico de la situación de atraso peruana de su época, proponiendo para su solución una serie de reformas a las instituciones políticas basadas en el fortalecimiento de una oligarquía ilustrada, lo que en su perspectiva podría llevarse a cabo mediante una reforma al sistema educativo. En esta obra, el método positivista de interpretación se entrecruza con el idealismo elitista en los juicios éticos desplegados por su autor, todo lo cual concluye en la exaltación de la “aristocracia del espíritu” y de un “cesarismo democrático”, como modos de lograr la esquiiva integración nacional. El arielismo de García Calderón se expresa, según César Germaná, en dos rasgos de sus propuestas: en la preeminencia de las ideas en la transformación social (que derivan en el énfasis hacia la ilustración y la educación), y en la insistencia en las “minorías selectas” en la conducción de los gobiernos democráticos (1995: 46).

La insuficiencia de los planteamientos de la “generación futurista” (a quienes Mariátegui denominará *pasadistas*, residuos de las formas coloniales de comprender la realidad social) se encuentra asociada a la debilidad de la clase

dominante para asumir tales planteos, encerrada en un equilibrio de fuerzas que impide a la burguesía levantar una perspectiva suficiente acerca de la nacionalidad. Germaná comenta que *Le Pérou contemporaine*, escrito y publicado en París por García Calderón, tendría una escasa recepción incluso entre la misma oligarquía, poniendo en evidencia la poca cabida que la perspectiva positivista y liberal tenía en el orden social peruano (1995: 50). La carencia de cohesión ideológica constituye entonces un aspecto importante para poner en evidencia las pocas vías de aquel bloque oligárquico para levantar una concepción coherente acerca de la integración nacional.

Aún con lo señalado, se debe precisar que la oligarquía peruana sí contaba con una concepción de mundo, la que aún siendo espontánea y poco articulada como programa, le permitía organizar una forma de mentalidad social que, extendida como sentido común, garantizó la cohesión y el dominio incuestionado de las elites oligárquicas hasta la crisis de los años veinte. Entre los rasgos más importantes de esta visión de mundo se pueden destacar su *catolicismo* (lo que permite comprender por qué muchos opositores al régimen oligárquico terminan siendo anticlericales, como el mismo González Prada), su *concepción señorial de la sociedad* (esto es, su pertenencia de clase y estamental como signo de posición y prestigio), un marcado *paternalismo* hacia las clases populares (consecuencia de la privatización de la vida política y del débil desarrollo del Estado y sus aparatos ideológicos y represivos, que además determina la concepción de que la “familia” y los “lazos familiares” constituyen la célula central de la sociedad), y el *racismo* o creencia en la *inferioridad del indio*. Como se puede observar, esta mentalidad conserva los rasgos básicos de la concepción de mundo colonial, y acompaña en consecuencia las taras de una burguesía imposibilitada de proyectar sus intereses como el proyecto general de la sociedad.

Ahora bien, la exacerbación de las limitaciones de las clases propietarias en la construcción de una ideología orgánica que permita consolidar una hegemonía activa, coincide precisamente con ciertos procesos de autonomización de la cultura respecto del poder oligárquico; Ángel Rama describe estos impulsos autonomizadores como rasgos de una “etapa transicional” en la que “los

intelectuales encaran acciones sociales distintas de las tradicionales postulaciones a la corona del poder”, con lo que:

“En aquellas ciudades donde el progreso económico había distendido a la sociedad, acrecentando el número potencial de consumidores, proyectándolos de recursos suficientes, se presenciaría una sostenida actividad intelectual para proveer a ese público de ideas y de objetos culturales, desarrollando mensajes educativos que no sólo pasaban por los órganos del poder sino que se enfrentaban a ellos [...] es en las filas del pensamiento crítico opositor donde se reclutan los primeros contingentes, auspicando experiencias que resultaron asombrosas por lo desconocidas y que diseñaron el primer camino independiente del poder que transitaron los intelectuales” (Rama, 1984: 177-178).

Dentro de estos procesos, destaca por su importancia la consolidación de la prensa de masas correlativa al fenómeno de urbanización de la vida política y social, que como bien señala el propio Rama, acompaña la ampliación de la circulación de mercancías en el espacio ciudadano⁴⁷, así como la modernización literaria finisecular que Julio Ramos caracteriza como una “voluntad de autonomía”, y en medio de la cual surge el vanguardismo como fenómeno cultural (Beigel, 2003: 36)⁴⁸, lo que también permite la emergencia de un nuevo tipo de intelectual y artista crítico “que interviene de manera activa en su sociedad, reflexiona sobre ella y encuentra su público en nuevos sectores sociales” (Weinberg, 2000: 58).

El proceso de autonomización de la cultura acompañaría de este modo la radicalización de las movilizaciones sociales impulsadas por estudiantes, obreros, empleados públicos y campesinos indígenas, lo que en conjunto dará piso para la conformación de un heterogéneo complejo político-cultural de carácter popular, anti-oligárquico y de orientación reformista. Es pues en este panorama que surgirían las

⁴⁷ Juan Garagurevich habla del nuevo periodismo que caracteriza la época de crisis de la República Aristocrática como el “fin del periodismo personal” en el Perú. Como explicación de su emergencia, cita a Javier Esteinou, quien advierte que: “Debemos entender que los aparatos de difusión de masas irrumpen en la historia, a partir del momento en que el modelo de acumulación del capital imperialista requiere ampliar su fase de circulación para alcanzar nuevos y más fluidos mercados que le representen, por una parte, una rápida valorización de su plusvalía; y por otro, una mayor concentración de capital (Esteinou; cit. en Garagurevich, 1991: 111).

⁴⁸ Fernanda Beigel da cuenta de un conjunto de situaciones que confluyeron radicalizando el campo cultural latinoamericano, entre las cuales nos interesa destacar “*el rechazo generalizado de una modalidad de lo político propia del siglo XIX, que tendía a dominar las distintas esferas sociales y se presentaba como la llave que imponía la clausura de nuestras sociedades. Se trataba del Estado oligárquico y la constelación de instituciones que mantenía bajo su dominación...*” (2006: 30).

principales figuras de la “generación del centenario” peruana⁴⁹, rótulo que incorporó a personalidades de la talla de Víctor Raúl Haya de la Torre, Jorge Basadre, César Vallejo, Alberto Hidalgo, Hildebrando Castro Pozo, José Sabogal, Luis Alberto Sánchez, Magda Portal, Pedro Zulen, Dora Mayer, Antenor Orrego, Luis Emilio Valcárcel, Armando Bazán y José Carlos Mariátegui. Será, pues, este complejo político-cultural al que Mariátegui gustaría en denominar como “nueva generación peruana”.

La nueva generación (fenómeno, al menos, latinoamericano desde la Reforma Universitaria iniciada en Córdoba en 1918 y rápidamente extendida al resto del continente) es producto tanto de las insuficiencias que el bloque oligárquico ostentaba en el plano de la hegemonía cultural como de las transformaciones propias del proceso de modernización capitalista, que llevaron en conjunto a romper con la perspectiva elitista de la cultura, fundamentalmente a través de propuestas que pujaban por esfuerzos hacia la colectivización de la producción cultural, la vinculación de los nuevos agentes culturales con los sujetos populares emergentes, y la proyección de la reconciliación entre la cultura tradicional (indígena) y la práctica modernista-vanguardista, característica de una noción triangular (y no lineal-progresiva) del tiempo histórico (Beigel, 2006: 31). La nacionalidad moderna precisa, para su realización, de una clase dirigente que se organice en un plano universal, incorporando a los sectores subalternos para alcanzar un orden propio de dominación; la debilidad de las burguesías latinoamericanas y peruana, en este plano, asoma como el principal límite para la realización de una nacionalidad de rasgos democrático-burgueses. Y es en este proceso de contradicciones y transformaciones, que Mariátegui adoptará el materialismo histórico como perspectiva, al servicio de la clase proletaria en ciernes, para indagar los rasgos principales del Estado peruano y las razones de los límites que presenta la burguesía local para impulsar el “desarrollo nacional”. Sobre estos rasgos y debilidades, nuestro autor buscará construir una perspectiva colectiva y alternativa al orden oligárquico, propia de una nueva generación peruana.

⁴⁹ Denominada así porque su irrupción se produce en momentos en que se celebra en el país el centenario de la batalla de Ayacucho (1824), hito que marca el comienzo de la independencia política del Perú.

CAPITULO III:

EL ANÁLISIS DE LA ESTRUCTURA DE CLASES EN LOS SIETE ENSAYOS.

De la confluencia o aleación de 'indigenismo' y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas –la clase trabajadora– son en sus cuatro quintas partes indígenas.

José Carlos Mariátegui

El regreso de Mariátegui desde Italia se produce en marzo de 1923. El peruano trae consigo una esposa, Ana Chiappe, un hijo, Sandro, y junto a ellos reconoce haber hecho aprendizajes profundos y duraderos: el marxismo, una praxis editorialista que modeló según el complejo de experiencias de la vanguardia político-cultural europea, y “una filiación y una fe”, el socialismo. Estos aprendizajes lo llevarán desde su vuelta al país a desplegar un incansable trabajo organizativo y pedagógico en los espacios de la contrahegemonía cultural que emergían en aquellos años: Universidades Populares, revistas alternativas, pasquines y documentos de denuncia, manifiestos indigenistas y círculos y tertulias de reflexión y debate, todos los que proliferaban al calor de una corriente en gestación, pero que ya mostraba una definida voluntad crítica y renovadora del antiguo pacto oligárquico.

La praxis editorialista constituyó una de las principales y más constantes actividades en la vida de Mariátegui, y fue fundamentalmente a través de ella que llegaría a ocupar una destacada posición en el panorama cultural peruano de los años veinte (Beigel; 2006). La mayor parte de su vida antes del exilio –período que el mismo denominara su “edad de piedra”– transcurre como periodista de crónicas culturales, parlamentarias y deportivas, hasta que su renuncia en 1918 junto con su colega y amigo César Falcón al diario *El Tiempo*⁵⁰ (en el cual se desempeñaba como cronista político) desemboca en una serie de esfuerzos por la apertura de medios periodísticos autónomos a las instituciones y los medios oficiales. Junto a

⁵⁰ Liliana Weinberg recuerda que “El Tiempo [era] un periódico opositor al régimen de Pardo, donde convergen diversas corrientes: positivistas y liberales, leguístas y billinghuristas y, más débilmente, la influencia del gonzalezpradismo y las primeras ideas socializantes” (2000: 61).

Félix del Valle y el propio Falcón, abren ese mismo año la revista *Nuestra Época* que tuvo una breve vida de dos números y se orientó hacia la difusión artística y cultural de vanguardia⁵¹. Al año siguiente, funda junto al mismo César Falcón el diario *La Razón*, el que prontamente asume un papel activo en la difusión y la defensa de las movilizaciones obreras y estudiantiles en Lima y el resto de América Latina. En el primer número de *La Razón*, del 14 de mayo, los editores explican la ruptura con el anterior medio en un estilo que ya anticipa el tono polémico que lo caracterizará durante la década siguiente:

“No podíamos abandonar una imprenta desapercibida y silenciosamente. Nuestra renuncia no podía ser sólo una renuncia. Y no podía ser sólo una ruptura. Tenía que ser un cisma. Y tenía que ser un cisma sonoro. [...] Pero nosotros somos los mismos. Los mismos de siempre. Y aquellos que pretenden negarlo, parecen, en cambio, ¡qué mudados!, ¡qué distintos! Y son, sin embargo, los mismos igualmente” (Mariátegui; cit. en Garagurevich, 1980: 190).

Podemos decir que es a partir de aquella renuncia, y hasta su muerte, que las intervenciones de Mariátegui en el debate público nacional serán permanentes, porque si bien la actividad periodística cruza la trayectoria de nuestro autor desde su temprana juventud, es con la salida de *El Tiempo* que su biografía acompaña el complejo proceso de reorganización política y cultural vivido en el Perú durante la década del veinte. En tanto colabora con medios escritos de diversa índole, irá consolidando la convicción acerca de la necesidad de un proyecto editorial independiente, que sirva de medio de difusión para la crítica al orden oligárquico, y que cumpla como soporte de ideas en el proceso de democratización cultural implicado en el desarrollo de un movimiento de horizonte socialista.

Las orientaciones vanguardistas posibilitaron que la praxis y la reflexión mariateguianas pudieran cruzar los compartimentos estancos entre querella ideológica, análisis científico, crítica cultural, debate programático y praxis organizativa, y justamente las transiciones y combinaciones entre espacios nos explican hoy la enorme riqueza y complejidad de sus escritos. El hecho de haber sido testigo directo de múltiples y variados proyectos culturales europeos, sin duda permitió que sus propias directrices se vieran nutridas a tal punto que le permitieran y permitieran elaborar una concepción estratégica sobre la necesidad de un

⁵¹ Fernanda Beigel ha destacado las similitudes que este primer esfuerzo editorial de Mariátegui guarda con la revista *España*, dirigida por Luis Araquistáin (Beigel, 2006: 69-82).

proyecto editorial de amplio alcance, el que alcanzará en la revista *Amauta* su producto más acabado. Si se nos permite resumir en una figura el aprendizaje europeo de Mariátegui, ampliando en algo la definición que él mismo diera, diremos que este consta de una perspectiva de la crisis (la perspectiva marxista), así como de múltiples criterios para organizar la intervención socialista sobre la misma, y que lo llevaron a vincular el papel de la vanguardia cultural con el rol del partido revolucionario.

La mayoría de los investigadores que constituyen el campo mariateguiano actual, coinciden en ubicar el bienio 1924-1925 como momento de inflexión en el proceso de *peruanización* o nacionalización del socialismo del Amauta; Mariátegui se encuentra en 1923 con un campo cultural de dinámicas, conflictos y debates distintos al europeo, pero eso no lo lleva a desechar sin más las concepciones y corrientes culturales que allí observó y de las cuales se aprendió, sino que buscará extender el carácter cosmopolita presente en la crítica que levantaban las corrientes europeas, *traduciéndolas* al lenguaje cultural peruano⁵². La crisis de las concepciones oligárquicas, que las vuelven incapaces para comprender las nuevas fuerzas históricas que emergen en aquellos momentos en el Perú, hacían que a través del examen de las ideas fundantes de esta ideología en decadencia se evidenciara la posición de clase desde las que son producidas, y que las sostienen y defienden.

Mariátegui convocó a la nueva generación peruana, como denominara a la corriente renovadora visible en los años veinte, a ser partícipe en la elaboración de nuevas instancias de producción económicas, culturales e intersubjetivas, promoviendo en ellas una orientación específica hacia conformar un “nuevo Perú”, un Perú socialista. Para este fin, se incorporó a espacios como las Universidades Populares González Prada, la revista *Claridad* (ambas organizadas bajo el alero de

⁵² Jorge Luis Acanda propone que la apropiación de las ideas de un autor (en el caso de Mariátegui, del marxismo y del vanguardismo) “tendrá como premisa necesaria la labor previa de descubrir todos aquellos referentes que dotan de *su* sentido (no de cualquier sentido) a aquellas páginas. Y después de ese trabajo de decodificación y contextualización, para poder reconstruir la lógica conductora de aquel pensamiento, proceder a una labor de ‘traducción’. Es decir, de recontextualización de ese pensamiento en las coordenadas dadoras de sentido específico del lector, para que este pueda asumir aquella obra no en el peso específico de su letra muerta, sino como una fuente viva de cuestionamientos fructíferos, de preguntas incitantes, de señalamientos de nuevos derroteros. El lector ha de deconstruir el texto para reconstruirlo” (Acanda, 2007: 4).

la Federación de Estudiantes Peruanos), la revista *Variedades* y otras, y levantó junto a sus múltiples colaboradores espacios alternativos y complementarios para estos objetivos. Entre estos nuevos espacios, nacieron la revista *Amauta* y el proyecto editorial que le sirvió como soporte (primero en Editorial Minerva y luego en la Sociedad Editorial Amauta), proyectos a los que se incorporará a fines de 1928 el periódico obrero *Labor*. Todos ellos constituirán las vías privilegiadas para la difusión y la publicación de muchas de las principales corrientes progresistas y renovadoras que cruzaban el campo cultural mundial, latinoamericano y peruano de la época.

De otro lado, Mariátegui se incorpora hacia fines de 1924 como columnista permanente de la revista *Mundial*, comenzando de inmediato a publicar en ella sus análisis sobre variados aspectos de la vida social. Las columnas y artículos organizados bajo la rúbrica "Peruanicemos el Perú"⁵³ formarán parte de este modo del proceso de estudio y de debate que da origen a los *Siete ensayos*; en este sentido, Mario Castro-Arenas señala certeramente que los *Siete ensayos* fueron contruidos como un "work-in-progress" (1980: 117), por cuanto el Amauta ofrecía semanalmente sus avances de investigación en *Mundial* y, en consecuencia, podía retroalimentar y enriquecer de manera dialógica sus propios puntos de vista y sus resultados. Por este motivo, proponemos leer los *Siete ensayos* como un documento de síntesis provisoria, que logra articular el elemento colonial en la perspectiva socialista, y que fue una vía para la instalación del problema acerca de la especificidad del desarrollo capitalista en el debate programático de la nueva generación.

Los *Siete ensayos* agrupan lo que en su conjunto constituye el primer esfuerzo de "latinoamericanización" del materialismo histórico, tarea sin precedentes y que ofreció una clave de renovación para las interpretaciones sobre crisis de las instituciones oligárquicas y el problema de la nacionalidad, ambos expresados con intensidad durante la década del veinte. Para fijar en una línea lo expuesto y dando razón a la hipótesis que contiene la célebre sentencia de Antonio Melis, puede

⁵³ Osvaldo Fernández recuerda la trayectoria de Mariátegui en la revista *Mundial* diciendo que: "En ella comenzó a colaborar desde septiembre de 1924, en dos secciones, 'Motivos polémicos' y 'Ensayos sintéticos', pero en 1925, sustituye a Ezequiel Balarezo Pinillos en la rúbrica 'Peruanicemos el Perú', en la cual se compromete de tal manera que termina identificándose con ella" (Fernández, 1994: 28)

decirse que antes de Mariátegui el campo cultural latinoamericano y peruano aún era *pre-marxista*.

Por otro lado, debemos destacar que nuestro autor escribió la mayoría de sus columnas y artículos, tanto en *Mundial* como en *Variedades* y en *Amauta*, en un estilo característicamente ensayístico⁵⁴, por lo que Liliana Weinberg señala que “con Mariátegui el ensayo [latinoamericano] encuentra su madurez y su normalización como forma crítica autónoma” (2000: 58). La forma de ensayo permite a Mariátegui una apropiación descentrada del marxismo, el que no es asumido de un modo pasivo y contemplativo sino como una herramienta profundamente productiva, provocativa y convocante, que no acepta dogmatismos y que propone la construcción de una verdad abierta a su realización material, social. Mariátegui, en suma, lleva la historia del Perú a un “proceso” –en su acepción judicial– del que la búsqueda del elemento universal para la hegemonía obrera debe apropiarse, con lo cual toma distancia de la observación aséptica de puros “procesos económicos”; y aunque partiendo desde el fundamento económico, orientando la mirada al panorama de lucha que se organizaba desde ellos y que ofrecían derroteros concretos a la praxis política transformadora.

El criterio marxista que acompaña el nuevo enfoque propuesto en los *Siete ensayos* forma parte del debate político-programático que cruza el esfuerzo colectivo de renovación social de la época. En este texto, se propone una interpretación de la sociedad peruana como *totalidad concreta* específica, como objeto de análisis novedoso para el marxismo debido a que sus contradicciones y problemas mantienen distinciones esenciales respecto de las sociedades capitalistas europeas; por eso recalca en la “Advertencia” que abre el conjunto ensayístico, que se trata de “una contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú” (1980: 11). Esta interpretación del desarrollo de las fuerzas sociales cubre el panorama de la crisis civilista a partir su fundamento económico, esto es, de las relaciones de producción de aquella formación social específica, lo que permite hacer evidente la raíz social (*basal* en sentido de la metáfora

⁵⁴ “El ensayo mariateguiano, contenido ya –y complementado por– su obra periodística, es clara manifestación de esta nueva etapa en la historia latinoamericana [...] El ensayo de González Prada representa el momento de negación de la cultura oligárquica liberal; el ensayo de Mariátegui constituye ya una propuesta superadora y constructiva: el *género orgánico* de una nueva sociedad” (Weinberg, 2000: 62).

arquitectónica del “Prólogo” de 1959 de Marx) del problema estructural omitido –u ocultado– por el pensamiento civilista: la sobrevivencia de la servidumbre indígena ligada a relaciones de producción pre-capitalistas. En el artículo “El hecho económico en la historia peruana” publicado en *Mundial* en agosto de 1925, ya se señalaba que: “Nada resulta más evidente que la imposibilidad de entender, sin el auxilio de la economía, los fenómenos que dominan el proceso de formación de la nación peruana. La economía no explica, probablemente, la totalidad de un fenómeno y sus consecuencias. Pero explica sus raíces.” (1986: 80).

Con sus *Cartas de Italia* (enviadas periódicamente entre 1919 y 1923 al diario *El Tiempo*⁵⁵) Mariátegui comienza a reconstruir los rasgos decisivos de la crisis mundial padecida en Europa; este ejercicio es continuado en el Perú con sus conferencias en las Universidades Populares González Prada⁵⁶. Ahora bien, en cada uno de los proyectos emprendidos desde entonces se advierten dos ejes permanentes: 1) la necesidad de convocar amplios sectores en lucha a sumarse a la elaboración programática de un “nuevo Perú”, y 2) la permanente clarificación del fundamento económico como explicación “en último análisis” del devenir histórico-social del país. En otras palabras: desde su incorporación a las redes culturales de la vanguardia peruana, Mariátegui ofrece y opera el desplazamiento de la nueva generación hacia el proyecto de la hegemonía obrera (y no estudiantil ni de “capas medias” como propugnaba Haya de la Torre), por cuanto entiende que esta perspectiva de clase constituye el posible fundamento material de aquel “nuevo Perú”. Fernanda Beigel resume el esfuerzo mariáteguiano en este período en los siguientes términos:

“Mariátegui dedicó la mayor parte de su tiempo vital a la construcción y consolidación de una empresa cultural con representaciones en las principales ciudades del Perú y del mundo. Una empresa que pudiera nutrir al movimiento intelectual peruano de toda la nueva bibliografía científica, doctrinaria y artística; que fuera capaz de traducir y hacer accesible en precio las mayores obras producidas por americanos, asiáticos y europeos, y que supiera nuclear, mediante una revista y un periódico, a los sectores sociales capaces de comprometerse con el socialismo peruano” (Beigel, 2006: 159).

Ahora bien, Mariátegui se encargaría de aclarar que el socialismo peruano que propugnaba no consistía en un “calco y copia” que asuma de modo aproblemático las teorizaciones y proyectos europeos, sino que para devenir en concepción de

⁵⁵ Cfr. Mariátegui (1991).

⁵⁶ Cfr. Mariátegui (1969).

masas, requiere ser incorporado y desarrollado (teórica y prácticamente) y proyectarse hacia una intervención sustantiva y superadora de la crisis específica en que el país se encontraba sumido. De este modo la perspectiva marxista – desarrollada en función de esclarecer las condiciones concretas del surgimiento del capitalismo y sus principales contradicciones– se instala a la vez como crítica al capitalismo peruano y como apertura de un horizonte histórico de carácter socialista; horizonte que no por tratarse de un proyecto mundial deja de tener sus raíces y sus formas específicas en las condiciones locales en que busca ser erigido. Mariátegui asume que *el método no se impone como petición de principio al análisis sino que es una consecuencia del objeto de análisis mismo*, vinculándose así de modo dialéctico con dicho objeto.

La nueva generación peruana precisaba contar con una crítica de las interpretaciones oligárquicas predominantes y sus dicotomías constitutivas, para conocer de modo concreto y objetivo el conjunto de contradicciones que cruzaban la realidad nacional. Esta necesidad, diagnosticada por nuestro autor ya en 1925⁵⁷, constituye el origen de los *Siete ensayos*. Ahora bien, el desarrollo que Mariátegui hace del marxismo (por cuanto el suyo no es un simple ejercicio de adaptación de la fórmula eurocentrista) le permite acceder a un análisis novedoso de la estructura de clases de su país, en momentos en que el materialismo histórico recién aparecía como corriente en Latinoamérica y, muchas veces, sus productos no eran más que adaptaciones insuficientes de los esquemas evolutivos europeos⁵⁸. El análisis de la dialéctica de la lucha de clases de los *Siete ensayos* se presenta entonces, en el debate de la nueva generación, como un esfuerzo de interpretación general –y ciertamente proclive a ser profundizado, revisado y modificado– que serviría de herramienta para la acción política de esta generación renovadora.

⁵⁷ En “Un programa de estudios sociales y económicos”, Mariátegui dice que “La obra del intelectual de vanguardia no quiere ser un monólogo. Se propaga, poco a poco, la convicción de que los hombres nuevos del Perú deben articularse y asociar sus esfuerzos. Y que la obra individual debe convertirse, voluntaria y conscientemente, en obra colectiva [...] El estudio de los problemas peruanos exige colaboración y exige, por ende, disciplina. De otra suerte, tendremos interesantes y variados retazos de la realidad nacional; pero no tendremos un cuadro de la realidad entera” (1986: 76-77).

⁵⁸ Para un panorama de los primeros momentos de adopción del marxismo en América Latina, véanse Michael Löwy (2007) y Jaime Massardo (1995).

El ensayismo contribuye, en esta misma línea, a la puesta en debate y en polémica del propio punto de vista, como parte de una estrategia discursiva que contribuye a conformar un campo de relaciones ideológicas y culturales de nuevo tipo, relaciones que a su vez permitan superar el campo cultural oligárquico en crisis, así como sus limitaciones constitutivas. La intervención mariáteguiana tiene entonces la pretensión de reorganizar la consideración del *problema nacional* a la luz de un método materialista e histórico, y se orienta hacia la elaboración de un proyecto de *peruanidad* alternativo al capitalismo, es decir, socialista.

3.1. El Perú como totalidad estructuralmente heterogénea.

Jaime Concha ha señalado que, en virtud de la advertencia mariáteguiana respecto del nivel de análisis asumido en los *Siete ensayos*, se puede observar en este conjunto el desarrollo de una profunda crítica a la feudalidad peruana⁵⁹. Aquello es sin duda cierto, pero también lo es que la perspectiva de Mariátegui se despliega en el momento en que las contradicciones que derivan de aquella feudalidad ponen en evidencia las principales tendencias que el capitalismo imperialista venía instalando en el país⁶⁰. Concha también recuerda que la “Advertencia” se encuentra en correspondencia con el criterio de demarcación de *El desarrollo del capitalismo en Rusia* de Lenin lo que, por consiguiente, permite concluir que el Amauta se propuso “interpretar la realidad” del desarrollo capitalista peruano –establecer los ejes más importantes que cruzan su evolución y sus conflictos–, partiendo desde la economía observada materialista e históricamente, y no desde un modelo abstracto de análisis.

Para mejor claridad sobre este punto, recordemos que en 1899 Lenin escribió *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, obra en la que propone diferenciar los conceptos de “modo de producción” y “formación económico-social” con el fin de

⁵⁹ Concha da cuenta de cuatro estrategias combinadas presentes en los *Siete ensayos* para la crítica del latifundio (1987: 11-31).

⁶⁰ En este punto, nuestra lectura de los *Siete ensayos* difiere de la realizada por Mario Castro-Arena (1980), por cuanto este autor (desde un ánimo que busca de modo demasiado evidente realzar la preminencia teórica de Haya de la Torre sobre la de Mariátegui) señala que uno de las deficiencias más notables del texto del Amauta consiste en su omisión del factor imperialista, señalando que Mariátegui no cita ni una sola vez a Lenin y su *El imperialismo: fase superior del capitalismo*. Esperamos que, a la luz del argumento que sigue, la crítica de Castro-Arenas se vea desmentida.

comprender las condiciones concretas que han permitido el desarrollo del capitalismo ruso. En este texto se realiza, por vez primera, la separación entre el eje teórico determinante de la contradicción entre capital y trabajo y el capitalismo como proceso que se desenvuelve abriéndose paso y subordinando las relaciones de producción pre-capitalistas imperantes hasta entonces (feudalidad, intercambio mercantil simple, esclavismo, u otras), las que se ven transformadas por el capital pero que, en el mismo proceso, adaptan (parcialmente) sus formas a la forma dominante. La categoría científica de “modo de producción” capitalista propuesta por Marx, permite a Lenin arribar a la conclusión de que Rusia se encuentra, a esas alturas, casi completamente dominada por la lógica del capital aún en sus ramas aparentemente atrasadas o semi-feudales⁶¹. Pero lo que mostraba Rusia, como totalidad histórico-concreta, no era un despliegue del puro capital y su antítesis, el trabajo asalariado, sino una combinación de modos de producción articulados bajo una forma de dominación histórica y específica. En ese plano, el trabajo de Lenin observa las condiciones concretas del surgimiento del proletariado ruso por las vías específicas mediante las que el régimen salarial pasa a adquirir un lugar dominante para el conjunto de relaciones sociales de producción que componen la formación económico-social analizada.

La diferenciación conceptual sirve entonces para indagar en las condiciones específicas de emergencia del capital en Rusia, permitiendo desentrañar las contradicciones concretas que enfrentan al capital con las clases defensoras de los otros modos de producción existentes y, al mismo tiempo, comprender las formas específicas de proletarización del capitalismo ruso, esto es, el modo específico en que el trabajo asalariado pasa a adquirir un lugar dominante para el conjunto de relaciones de producción. En este esfuerzo, el concepto de “proletariado” no se encuentra reducido a su imagen clásica relacionada con el obrero industrial, sino que contiene el conjunto de los procesos de salarización y semi-salarización de los productores directos, bajo modalidades muchas veces híbridas (y ciertamente poco visibles, si se aplica de forma simple el modelo de contradicciones estructurales derivado de los “modos de producción”). La consecuencia que extrae Lenin del

⁶¹ Ya en *¿Quiénes son los amigos del pueblo?* de 1894, Lenin postulaba que “La explotación de los trabajadores en Rusia es en todas partes capitalista en su esencia, si se deja de lado la supervivencia en vías de desaparición basada en la servidumbre [por lo que es] imposible encontrar en Rusia una rama algo desarrollada de la industria artesanal que no esté organizada según el modo capitalista” (Lenin, en Bensäid Et. Al., 1980: 11).

análisis efectuado sobre la formación económico-social, determina que los intereses de la masa de trabajadores asalariados pueden ser presentados como parte integrante de la contradictoria realidad rusa; y desde aquel examen Lenin no cesará en tensionar el movimiento social ruso hacia las posiciones de la clase obrera, siempre esclareciendo las distancias y las relaciones entre la *clase*, teórica (y, por ende, ideal) y la *organización partidaria*, política, esto es, situada en el plano de la historicidad concreta.

Mariátegui, por su parte, busca reformular los términos del debate transcurrido durante la República Aristocrática; propone considerar la formación económico-social peruana no en función de las descripciones dualistas generalizadas hasta entonces por la ideología civilista, las que ofrecían una lectura del Perú en base a los esquemas duales de feudalismo-capitalismo, sierra-costa, atraso-desarrollo, tradición-modernidad, indio-europeo, entre otras de menor importancia cultural. La categoría de formación económico-social, aún cuando no es teorizada de modo explícito en los *Siete ensayos*, permite observar al Perú como *estructura heterogénea* en el seno de la cual se articulan fuerzas económicas discontinuas y contradictorias, características de diversos modos de producción, pero que en su conjunto organizan una estructura productiva funcional al estilo de desarrollo asumido por la clase dominante de aquel país, estilo de desarrollo que otorga primacía al capital extranjero desde sus orígenes. Sintetizando este complejo fenómeno de un modo notable, el Amauta sentencia que, al ser considerado como unidad económico-social, en el Perú actual:

“[...] coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada” (1980: 28).

Estos tres elementos (relaciones de producción) se encuentran presentan en la realidad peruana observadas, y las relaciones entre ellas dan forma a la concreta – compleja– estructura económica del país. En la consideración mariateguiana, el modo de producción que domina el conjunto de las relaciones sociales de esta formación social es el modo de producción capitalista ya desde la Independencia, momento desde el que la economía peruana “deviene, poco a poco, economía burguesa” (1980: 16). Las relaciones sociales capitalistas se articulan de modo

dominante en la estructura social desde que “la independencia sudamericana se presenta decidida por las necesidades del desarrollo de la civilización occidental o, mejor dicho, capitalista” (1980: 17), y así el Perú se va insertando en el movimiento general de la economía mundial. Mariátegui destaca el que sea un factor externo el que otorgue dinamismo a las relaciones capitalistas:, por cuanto fue el tráfico activo iniciado por la explotación y exportación del guano y del salitre durante el siglo XIX, el que al mismo tiempo “colocó nuestra economía bajo el control del capital británico” y cuyas utilidades “crearon [...] los primeros elementos sólidos de capital comercial y bancario”, con lo cual “los **profiteurs** directos e indirectos de las riquezas del litoral empezaron a constituir una clase capitalista” (1980: 21-22).

El “Esquema de la evolución económica” (primer ensayo de los siete) bosqueja un panorama en que el Perú, considerado a partir de su real pero dependiente desarrollo capitalista, aparece “en el cuadro del mundo [como] una economía colonial” (1980: 16), pero al mismo tiempo, nuestro autor hace uso de aquel panorama para levantar una observación más concreta acerca de las fracturas y discontinuidades contenidas en aquella imagen. Como veremos, la búsqueda de la especificidad peruana se orientaba debatir las tesis promovidas por la III Internacional, y que caracterizaban indistintamente al conjunto de los países periféricos como semi-coloniales. Enumerando los rasgos más sobresalientes de la actual etapa de la economía peruana, nuestro autor destaca:

- 1) la aparición de la industria moderna fundamentalmente en la costa, y la formación consiguiente del proletariado industrial “con creciente y natural tendencia a adoptar un ideario clasista” (1980: 25);
- 2) la aparición del capital financiero en el Perú, que se orienta principalmente a la vinculación entre la gran propiedad agraria y el capital extranjero, así como la presencia de la banca extranjera;
- 3) el desarrollo de las fuerzas productivas que acorta las distancias del tráfico entre Perú y los EE.UU a partir de la apertura del Canal de Panamá;
- 4) el gradual reemplazo de la hegemonía del capital británico por el capital norteamericano;
- 5) el robustecimiento de la burguesía a partir del “desenvolvimiento de una clase capitalista, dentro de la cual cesa de prevalecer como antes la antigua aristocracia” (1980: 26-27);

- 6) la ilusión del caucho como impulso artificial de la economía⁶²;
- 7) el predominio de la costa sobre la sierra, producto de las sobreutilidades de lo que denomina el “período europeo” –esto es, de auge de las exportaciones azucareras y algodoneras, cultivadas justamente en la costa norte del país–; y
- 8) la política de empréstitos adoptada por el Estado bajo el mandato de Leguía, donde los bancos de Nueva York se muestran solícitos a los préstamos y se encargan de orientar los beneficios de la economía nacional a la industria y el comercio norteamericanos (1980: 27).

Esta enumeración permite concluir que los sectores más dinámicos de la industria peruana están en manos del capital monopolístico imperialista, en correspondencia con la tendencia central de la mundialización del capitalismo ya descrita por Lenin; en una posterior editorial de *Amauta* ratifica este criterio:

“la época de la libre concurrencia en la economía ha terminado en todos los campos y aspectos. Estamos en la época de los monopolios, vale decir de los imperios. Los países latinoamericanos llegan con retardo a la competencia capitalista. Los primeros puestos están asignados. El destino de estos países, dentro del orden capitalista, es el de simples colonias” (1987a: 248).

La presencia dominante del capital (y, en consecuencia, del orden burgués) no es entonces un factor absoluto y que se comporte bajo los mismos mecanismos que caracterizan el desarrollo europeo. La historia económica del Perú evidencia que “mientras la Conquista engendra totalmente el proceso de la formación de nuestra economía colonial, la Independencia aparece determinada y dominada por ese proceso” (1980: 16), o sea, la organización burguesa de la formación económica se ve determinada y dominada por un proceso histórico del que se desprende el elemento colonial de la economía peruana, y que será denominado por Mariátegui como *feudalidad*. Esto no contradice el argumento anterior, pues lo que antes fue señalado como dominante actual, es decir, el elemento dominante para un análisis *sincrónico*, no se aproxima a los términos de “determinación” y “dominación” de un *proceso*, esto es, a las *condiciones históricas* que cruzan la lógica de producción dominante y que la contradicen, *impidiendo la realización*

⁶² Respecto de esta “ilusión del caucho”, se señala que: “En los años de su apogeo el país cree haber encontrado El Dorado en la montaña, que adquiere temporalmente un valor extraordinario en la economía y, sobre todo, en la imaginación del país. Afluyen a la montaña muchos individuos de ‘la fuerte raza de los aventureros’. Con la baja del caucho, tramonta esta ilusión bastante tropical en su origen y en sus características” (1980: 27).

definitiva de una economía burguesa. Todo lo cual permite establecer los criterios de observación de una unidad internamente diferenciada, en virtud del proceso concreto de formación del capitalismo peruano y de los límites histórico-sociales que componen su estructura.

Los criterios de esta consideración aparecen en la primera sección del primer ensayo, titulada “La economía colonial”, pues para Mariátegui la Conquista es el momento fundante del proceso posterior, y por ende aparece como un momento privilegiado para observar el desarrollo histórico del hecho económico: “En el plano de la economía se percibe mejor que en ningún otro hasta qué punto la Conquista escinde la historia del Perú” (1980: 13). La Conquista española se había asentado en suelo peruano destruyendo la estructura productiva originaria, lo que genera una fractura en su historia ya que, a partir de estos sucesos, la realidad nacional se ha visto siempre reaccionando ante los factores y las fuerzas dominantes en el mercado mundial. Si el Imperio Inka –nos relata– puede ser caracterizado como una “formidable máquina de producción” que no sólo aseguraba el bienestar material de sus habitantes y el crecimiento poblacional sino que incluso utilizaba parte del excedente para fines sociales, el período colonial se encargó de eliminar a fondo esa formación económica: “Sobre los residuos de una economía socialista, echaron las bases de una economía feudal” (1980: 14).

Ahora bien, como la empresa española fue “una empresa militar y eclesiástica más que económica”, el colonizador mostró una manifiesta incapacidad para reemplazar la economía natural del inkario por otra “de mejores rendimientos”. Esta incapacidad es puesta en evidencia por el tratamiento dado al “capital humano” por parte de la administración metropolitana, ya que cuando los habitantes nativos no servían inmediatamente para la extracción de metales preciosos, ellos fueron aniquilados o bien dejados a su suerte y desgracia de maneras diversas. La feudalidad no pudo levantar una economía que organizase las relaciones de producción en base a las fuerzas productivas existentes, y así, el devenir económico –nos sigue explicando– dejó de ser un fenómeno puramente interno, viéndose condicionado a partir de entonces por la mundialización capitalista en sus diversas fases y ritmos.

De este modo, todos los elementos que caracterizan al Perú como una economía capitalista se encuentran condicionados por la feudalidad y la servidumbre que persisten en muchas relaciones de producción, lo que es visible aún en las áreas más involucradas con el capital como el agro costeño, la minería o la construcción vial. Mariátegui indicará, para reforzar esta hipótesis, que con la importación de mano de obra negra y china (*coolíe*) “a los elementos y características de una sociedad feudal se mezclaron elementos y características de una sociedad esclavista” (1980: 15).

El tercer modo de producción al que refiere la síntesis anteriormente expuesta resulta más difícil de precisar que los anteriores, puesto que se encuentra descrito en función de los “residuos vivos todavía de la economía comunista indígena”. Mariátegui dedica algunas páginas a describir las formas de sobrevivencia de la comunidad o *ayllu*, (la unidad productiva del pueblo quechua) a partir de los estudios de Hildebrando Castro Pozo, los que para nuestro autor no sólo posibilitan levantar una reconstrucción de sus formas anteriores, sino que al encontrarse aún en la realidad actual manifestaciones de su existencia, dichos estudios demuestran “la vitalidad del comunismo indígena que impulsa invariablemente a los aborígenes a variadas formas de cooperación y asociación” (1980: 83)⁶³, y que en consecuencia se presentan como la expresión empírica de un colectivo proclive a la socialización de la producción⁶⁴. Respecto de este punto, César Germaná (1995) comenta que si bien la investigación sobre la cultura indígena que existía en aquellos años era escasa, el ensayo de interpretación mariateguiano proponía

⁶³ El texto citado en los *Siete ensayos* es *Nuestra comunidad indígena*. Allí, Castro Pozo señala por ejemplo que “la comunidad indígena conserva dos grandes principios económicos sociales que hasta el presente ni la ciencia sociológica ni el empirismo de los grandes industrialistas han podido resolver satisfactoriamente: el contrato múltiple de trabajo y la realización de éste con menor desgaste fisiológico y en un ambiente de agradabilidad, emulación y compañerismo” (Castro Pozo; cit. en Mariátegui, 1980: 87).

⁶⁴ En “Principios de política agraria nacional”, publicado en *Mundial* en julio de 1927, Mariátegui dirá que: “El *ayllu*, célula del Estado incaico, sobreviviente hasta ahora, a pesar de los ataques de la feudalidad y del gamonalismo, acusa aún vitalidad bastante para convertirse, gradualmente, en la célula de un Estado socialista moderno” (1987a: 151). Luego, en los *Siete ensayos*, aclarará esta posición aclarando que: “El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo inkaico [...] uno y otro comunismo son el producto de diferentes experiencias humanas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los inkas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial [...] lo único que puede confrontarse es su incorpórea semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material de tiempo y de espacio. Y para esta confrontación hace falta un poco de materialismo histórico” (1980: 78n).

justamente utilizar aquel material en la proyección de la historia peruana, así como destacar (en este y en otros tópicos) la necesidad de profundizarlos y enriquecerlos por la vía de nuevos estudios.

Mariátegui releva el elemento indígena a partir de su posición en la estructura productiva, pues la sola permanencia de sus principales características resulta un dato que acusa la negligente acción de la colonia peruana para transformar las condiciones de vida de su población: la comunidad del *ayllu* se pone en evidencia allí donde las formas de existencia más paupérrimas impuestas por las relaciones del servilismo feudal han mantenido—modificada, pero resistente— los rasgos básicos del colectivismo agrario inkaico y sus formas de solidaridad características: “La convivencia de ‘comunidad’ y latifundio en el Perú está, pues, perfectamente explicada [...] pero la comunidad, bajo este régimen, no podía ser verdaderamente amparada sino apenas tolerada” (1980: 65)⁶⁵. Observando la organización y utilización de las fuerzas productivas existentes se puede advertir también que éstas se mantienen limitadas por las relaciones feudales de producción que las organizan, si bien para sobrevivir a la dominación del capital han debido cambiar parcialmente sus formas: “la gran propiedad no ha hecho sino adaptarse al impulso que le ha venido de fuera”, por lo que “los hábitos feudales [...] no han podido resistir a la expansión de las empresas capitalistas extranjeras” (1980: 33). Las categorías del socialismo indígena⁶⁶ se han visto, de este modo, determinadas por las de la feudalidad, y ambas se encuentran condicionadas por el desarrollo del capital extranjero.

⁶⁵ La clasificación de las comunidades que propone Castro Pozo son: “Primero.- Comunidades agrícolas; Segundo.- Comunidades agrícolas ganaderas; Tercero.- Comunidades de pastos y aguas; y Cuarto.- Comunidades de usufructuación. Debiendo tenerse en cuenta que en un país como el nuestro, donde una misma institución adquiere diversos caracteres, según el medio en que se ha desarrollado, ningún tipo de los que en esta clasificación se presume se encuentra en la realidad, tan preciso y distinto de los otros que, por sí solo, pudiera objetarse en un modelo” (Castro Pozo; cit. en Mariátegui, 1980: 82). Mariátegui comenta este párrafo diciendo que “Estas diferencias se han venido elaborando no por evolución o degeneración natural de la antigua ‘comunidad’, sino al influjo de una legislación dirigida a la individualización de la propiedad y, sobre todo, por efecto de la expropiación de las tierras comunales en favor latifundismo” (1980: 83).

⁶⁶ Varios estudiosos dan cuenta del uso indiferenciado que Mariátegui hace de los conceptos de “socialismo” y “comunismo” al referirse a los resabios de relaciones de cooperación y comunitarismo de los *ayllu*. Véanse Robert Paris (1981), César Germaná (1995) y Aníbal Quijano (1979).

La conclusión que cierra el primer ensayo, dice lo siguiente: “En el Perú, contra el sentido de la emancipación republicana, se ha encargado el espíritu del feudo – antítesis y negación del espíritu del burgo– la creación de una economía capitalista” (1980: 34). Podemos resumir: estructura económica capitalista y espíritu feudal y colonial, como forma concreta de la articulación de elementos heterogéneos en un sistema de dominación y de desarrollo. Mariátegui observa que el factor dominante en la estructura productiva peruana es el capital y, más aún, que el débil ascenso de la burguesía nacional ha facilitado que el capital del que se trata sea monopolista e imperialista. Este rasgo condiciona la economía peruana en dos sentidos fundamentales:

1) ha mantenido al capital nacional en una condición subordinada, tanto por el volumen de capitales activos en el proceso productivo como (y por ende) respecto de las ramas de la producción en las que se puede éste ubicar: “La minería, el comercio, los transportes, se encuentran en manos del capital extranjero” (1980: 30). Las áreas más relevantes de la producción capitalista se encuentran en la costa peruana –con excepción de la actividad minera–, y en tanto al capital extranjero le interesa involucrarse directamente en la producción agropecuaria, en esta zona se ha venido a encontrar con el hecho de que se podían explotar los terrenos de cultivo “a un costo mínimo por braceros esclavizados y miserables” (1980: 77). La debilidad de las capas burguesas locales, ha tenido como consecuencia el escaso desarrollo de un mercado interno;

2) contribuye a mantener la estructura de semi-feudalidad en la sierra latifundista, pues como consecuencia de su mantenimiento el valor del trabajo se encuentra determinado por la esfera no capitalista de la producción: las relaciones pre-capitalistas para gran parte de la población peruana concentrada en la sierra, condicionan que el valor de la fuerza de trabajo –esto es, el costo medio de la reproducción del trabajador en el sistema económico peruano– está definido en parte importante por el nivel de subsistencia del campesinado.

El fundamento de la supervivencia de la feudalidad es explicado entonces por el beneficio que de este tipo de relaciones saca el capital extranjero, en alianza con la aristocracia feudal. Debido a que no se ha evidenciado un proceso de generalización del salario, la mano de obra en el Perú puede reproducirse a un

precio más bajo que en países donde el régimen salarial domina la forma de repartición del producto para las clases productoras: “Los hacendados, deudores de los comerciantes, prestamistas extranjeros, servían de intermediarios, casi de ‘yanacones’, al capitalismo anglo-sajón para asegurar la explotación de campos cultivados a un costo mínimo por braceros esclavizados y miserables, curvados sobre la tierra bajo el látigo de los ‘negreros’ coloniales” (1980: 77). Mariátegui indica que bajo estas condiciones el capital extranjero encontraría sendos beneficios; por su parte Aníbal Quijano resume este “hallazgo” mariáteguiano precisando que la sobrevivencia del latifundio lleva consigo la servidumbre, es decir, de la sumisión del trabajo por mecanismos extra-económicos en vastos sectores de la producción, por lo que:

“las necesidades del capital implantado en tales condiciones, encuentran en las relaciones precapitalistas un elemento decisivo para su operación. En la medida en que el valor de la fuerza de trabajo explotada por el capital monopólico, se constituye en el área no capitalista de la economía, la tasa de ganancia de ese capital resulta mucho más alta en este país en relación con la que puede obtener en la economía metropolitana, en las mismas ramas de la producción” (Quijano, 1979: XVI).

Esta compleja combinación de capital y pre-capital (y este último caracterizado no sólo por el feudalismo, sino también por el “comunismo indígena” aunque en situación dependiente de aquél) ofrece el panorama no de una dualidad estructural como proponían quienes oponían, por ejemplo, la costa a la sierra, sino de una *unidad estructuralmente heterogénea*. Ambos elementos dominantes, el uno sincrónica y el otro históricamente, articulados en una formación económica concreta, permiten presentar al Perú como una economía capitalista semi-feudal o neo-colonial: “De ese modo, para el capital imperialista no solamente no será necesaria la desintegración de las relaciones no capitalistas, sino, por el contrario, su perduración será útil para sus necesidades de acumulación, por el tiempo que requiera el mantenimiento de esa modalidad de operación” (Quijano, 1979: XVI). También Germaná destaca que: “El modelo de acumulación semicolonial implicaba la subsistencia y la consolidación del sector precapitalista de la economía, ya que éste constituía la reserva de la mano de obra y de los medios de subsistencia del sector moderno” (Germaná, 1995: 136).

El capital extranjero aprovecha de esta manera el valor inferior de la mano de obra en el Perú con la finalidad de disminuir los costos de extracción de las

materias primas y de productos agropecuarios, que luego serán transformadas en mercancías para su circulación y consumo en los mercados metropolitanos. Este mecanismo permite que parte importante de la ganancia capitalista –de la plusvalía– se realice como venta para el consumo en el mercado de origen del capital, lo que impide que la acumulación de capital pueda establecerse localmente. El capital extranjero se sirve así de la clase feudal para explotar a las masas campesinas, limitando así también las posibilidades de desarrollo de una burguesía local; en un pasaje que presenta una sugerente intertextualidad con el “Prólogo” de 1859, Mariátegui indica que: “el régimen de propiedad de la tierra determina el régimen político y administrativo de toda la nación. El problema agrario –que la República no ha podido hasta ahora resolver–, domina todos los problemas de la nuestra. Sobre una economía feudal no pueden prosperar instituciones democráticas y liberales” (1980: 90).

El argumento mariateguiano describe entonces la estructura económica nacional, presentando su formación económico-social como una totalidad heterogénea y conflictiva que se organiza a partir de la articulación de los intereses de clase del capital imperialista y del gran terrateniente –dominante aquél y subordinado éste–: las dos clases que, en virtud de la interrelación de sus intereses particulares, han dado forma a los principales mecanismos de explotación en el Perú moderno. Cuando el capital pasa a ser dominante sobre la propiedad de la tierra, la burguesía local es débil y, lo más importante, subordinada estructural y culturalmente, sin mucho margen de maniobra para lograr capitalizar internamente la ganancia, sin una ideología orgánica propia, y sin fuerza suficiente para llevar a cabo una revolución política que transforme el aparato del Estado en función de incorporar en él una representación consistente del conjunto nacional.

El examen de la fase republicana de la economía del Perú que ofrecen los *Siete ensayos* resulta esclarecedor respecto de la sobrevivencia de la feudalidad, por cuanto la transformación político-administrativa que siguió a las revoluciones independentistas no logró cambiar realmente, materialmente, las formas tradicionales de producción; más bien, el reproche que hace Mariátegui al período republicano es justamente el haber mantenido inmodificados los aspectos básicos de la feudalidad en la producción, y que aquellos rasgos inmodificados hayan sido

luego acompañados por una subordinación económica al capital extranjero. Avanzando en la caracterización de clases, Mariátegui dice que:

“La clase terrateniente no ha logrado transformarse en una burguesía capitalista, patrona de la economía nacional. La minería, el comercio, los transportes, se encuentran en manos del capital extranjero. Los latifundistas se han contentado con servir de intermediarios de éste, en la producción de algodón y azúcar. Este sistema económico, ha mantenido en la agricultura, una organización semifeudal que constituye el más pesado lastre del desarrollo del país” (1980: 29-30).

Mariátegui indica que las transformaciones económicas han sido más el resultado de cambios en las fuentes de la riqueza que modificaciones de las relaciones entre las clases involucradas en la producción, y en este plano ni siquiera las disposiciones legales aplicadas durante la fase republicana han podido con el latifundio: las políticas de inspiración demo-liberal, lejos de realizar el paso de la servidumbre al trabajo asalariado, han derivado más bien en la desintegración de la comunidad del *ayllu*, hecho del que se continuó beneficiando la gran propiedad feudal por la vía de la apropiación de tierras y del aumento de las masas indígenas dispuestas a su servicio. El concepto de propiedad individual, se señala en el tercer ensayo, ha cumplido una función anti-social atentando de manera efectiva contra la subsistencia de la comunidad, y no contra el latifundio, y demostrando con ello el carácter superficial (superestructural) de la revolución criolla. “la política de desvinculación de la propiedad agraria, impuesta por los fundamentos políticos de la República, no atacó al latifundio. Y [...] atacó, en cambio, en el nombre de los postulados liberales, a la ‘comunidad’” (1980: 68-69).

Este sumario a la estructura económica del Perú esclarece la función que cumple la perpetuación de la servidumbre campesina, ya que “mediante el ‘enganche’ y el yanacozgo, los grandes propietarios resisten al establecimiento del régimen del salario libre, funcionalmente necesario en una economía liberal y capitalista” (1980: 90). Son precisamente éstas las formas híbridas de la servidumbre con rasgos de proletarización a las que hacíamos referencia antes: el *enganche* asume, según nuestro autor, características del tráfico semi-esclavista y consiste en el traslado (bajo la coacción por medio de deudas serviles) de campesinos indígenas desde la sierra a la costa, acarreados por los denominados “enganchadores” quienes también eran contratados por los mismos medios para este tipo de faenas; mientras que el *yanacozgo* corresponde a “una variedad del sistema de servidumbre a través del cual se ha prolongado la feudalidad hasta

nuestra edad capitalista” (1980: 90), y que relaciona parcialmente al campesino con la tierra y su producto, mas con la salvaguarda de que la tierra ofrecida no permita su sobrevivencia y para lo cual se dispone entregar parte importante de su producto al propietario. En algunos pasajes Mariátegui conjuga ambas formas bajo el solo término de “yanaconazgo”⁶⁷, pero es pertinente distinguirlas pues mientras el segundo aparece como una forma predominante en la sierra semi-feudal, el primero constituye un rasgo característico del proceso de proletarización del campesinado que emigra a la hacienda costeña (aún cuando se realiza bajo un mecanismo precapitalista). Así, mientras que “los terratenientes costeños, se ven obligados a admitir, aunque sea restringido y atenuado, el régimen del salario y del trabajo libres” (1980: 91), en la sierra feudal “ninguna de las sombrías fases de la propiedad y el trabajo precapitalista falta” (1980: 96).

La observación marxista sobre la estructura económica considerada como base de la totalidad concreta y compleja del Perú, permite a Mariátegui superar las tesis dualistas elaboradas y promovidas por la intelectualidad civilista, base ideológica del pacto oligárquico que entra en crisis en los años veinte. Se trataba entonces de poner en evidencia la retórica nacionalista, posicionándola al frente de sus propios contenidos sociales anti-nacionales. Por lo demás, la clarificación respecto a su débil y parasitario desarrollo como clase, impide a Mariátegui confiar (como sí lo hacía Haya de la Torre) en que pudiese alcanzar intereses y organizar voluntades nacionales y anti-imperialistas.

3.2. Clases y conflicto de clases en los *Siete ensayos*.

Una vez expuesto el panorama sincrónico de la estructura económica con la enumeración de “Carácter de nuestra economía actual” (expuesto más arriba), el primer ensayo mariáteguiano se aproxima al esclarecimiento del conflicto de clases, teniendo como eje teórico la proletarización de las clases productoras. La historización efectuada sobre la formación social peruana permite a Mariátegui observar dialécticamente los fenómenos externos que han impactado en el rumbo

⁶⁷ “Las formas de yanaconazgo, aparcería o arrendamiento, varían en la costa y en la sierra según las regiones, los usos o los cultivos. Tienen también diversos nombres. Pero en su misma variedad se identifican en general con los métodos precapitalistas de explotación de la tierra observados en otros países de agricultura semifeudal” (1980: 93).

que ésta ha tomado desde la Conquista hasta la década del veinte. Nuestro autor trabaja sobre la dialéctica externo-interno (que constituía un eje explicativo de la ideología civilista), pero abriendo la consideración del Perú a partir del panorama de las posiciones y relaciones que asume en el mercado internacional: entiende que sólo una interpretación correcta de las influencias económicas externas, la forma específica del “desarrollo desigual y combinado” del capitalismo peruano, puede llevar a comprender cabalmente los conflictos estructurales del país. Hacia el cierre del primer ensayo encontramos ya los criterios de observación de la dialéctica de las clases sociales que ofrece la situación actual:

“El régimen de trabajo está determinado principalmente, en la agricultura, por el régimen de propiedad. No es posible, por tanto, sorprenderse de que en la misma medida en que sobrevive en el Perú el latifundio feudal, sobreviva también, bajo diversas formas y con distintos nombres, la servidumbre [...]

“Este fenómeno se explica, no sólo por el hecho de haber conservado la propiedad de la tierra los antiguos señores feudales, que han adoptado, como intermediarios del capital extranjero, la práctica, mas no el espíritu del capitalismo moderno. Se explica además por la mentalidad colonial de esta casta de propietarios, acostumbrados a considerar el trabajo con el criterio de esclavistas y ‘negreros’” (1980: 88-89).

Mariátegui ahonda la comprensión del hecho económico a través de una relación que demuestra la “complejidad y trascendencia” del factor económico en la explicación del devenir social, a saber, los vínculos entre economía y cultura que definen, en conjunto, las articulaciones entre prácticas e intereses de las clases propietarias. Para el peruano queda en evidencia que la mentalidad de las clases dominantes conjuga una concepción racista y despreciativa hacia el trabajo con un interés conservador hacia los demás factores productivos:

“En la agricultura de la sierra se encuentran particular y exactamente estos rasgos de propiedad y trabajo feudales. El régimen del salario libre no se ha desarrollado ahí. El hacendado no se preocupa de la productividad de las tierras. Sólo se preocupa de su rentabilidad. Los factores de la producción se reducen para él casi únicamente a dos: la tierra y el indio. La propiedad de la tierra le permite explotar ilimitadamente la fuerza de trabajo del indio. La usura practicada sobre esta fuerza de trabajo –que se traduce en la miseria del indio–, se suma a la renta de la tierra, calculada al tipo usual de arrendamiento” (1980: 94-95).

Las razones de que el desarrollo peruano no se convenga con las expectativas de modernización capitalista se explican porque mientras “los raigones de la feudalidad están intactos [...] su subsistencia es responsable, por ejemplo, del retardamiento de nuestro desarrollo capitalista” (1980: 53). De este modo, la interpretación materialista de las relaciones sociales de producción permite analizar

la dialéctica entre las clases sociales, entre los grupos que emergen de la infraestructura del país⁶⁸.

La primera clase que aparece descrita y ubicada estructuralmente en el análisis mariateguiano es la del campesinado indígena, que constituye el sostén de la gran propiedad feudal. Por eso, luego de bosquejada la historia de las fuerzas económicas y sus relaciones y condiciones actuales, el segundo ensayo “El problema del indio” tiene el propósito de comprender la realidad peruana a partir del desenvolvimiento de su clase “oculta” a la ideología civilista. En este movimiento Mariátegui en cierto modo reitera “ortodoxamente” el criterio de Marx respecto de la forma en que emerge la crítica a la (ideológica) economía política: la concepción burguesa asume que las clases, esto es, las formas de distribución del producto, constituyen el punto de partida del análisis, presentándolas como entidades “dadas” de modo natural o espontáneo, y no como materialización de su desarrollo conflictivo, esto es, como agentes históricamente constituidos y que han establecido relaciones de producción a través del proceso de separación de los productores directos de sus medios de producción.

La caracterización de la población indígena como fuerza emergente será para Mariátegui un descubrimiento sumamente nutritivo para la renovación cultural, objetivo a ser alcanzado por la nueva generación peruana; por ello advierte de modo permanente en los ensayos que la clarificación del problema del indio es resultado de la decisión de analizar el Perú desde una perspectiva materialista, observando las relaciones y conflictos entre las distintas clases sociales que lo organizan y sostienen, como aspectos de una formación económico-social a la vez unitaria y heterogénea:

“Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos –y a veces sólo verbales–, condenados a un absoluto descrédito. [...] La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales o morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra” (1980: 35).

⁶⁸ Para un examen profundo de las relaciones entre el análisis económico mariateguiano y la categoría (crítica) de “infraestructura”, véase Meseguer Ilán (1974: 170ss).

Partiendo del análisis de la evolución económica del Perú, la definición del problema del indio puede ser abordada desde su posición de clase, esto es, del lugar estructural ocupado por la población indígena en la producción. La feudalidad mantenida en grandes zonas del país y que ocupa gran parte de la mano de obra concentrada como estaba en la sierra⁶⁹, permite situar al campesinado indígena como clase. A este respecto, Nelson Manrique ha aportado diciendo que la sentencia “problema del indio” tenía una doble significación en el panorama ideológico de la época: 1) la que indica que “el indio tiene un problema”, y 2) la que dice que “el indio es un problema”. El segundo planteamiento sintetiza ciertamente un rasgo típico del pensamiento colonial sostenido por el civilismo durante la República Aristocrática (2000: 296-297), y separar su significado conjunto implica entonces cambiar la perspectiva de análisis, para considerar la evolución económica concreta del Perú en desmedro de la interpretación oficial –ideológica– levantada durante el pacto oligárquico. La dominación oligárquica había poblado el imaginario social con el segundo significado del problema, como forma de sostener los dos términos de una falsa ecuación: el indio es el problema, y las elites oligárquicas, merced a su impulso civilizador, portan las herramientas de su resolución.

Mariátegui por su parte caracteriza al indio en función de su “ser social”, ya no como raza o etnia sino como clase, lo que permite esclarecer la forma histórica que ha asumido la dominación capitalista y su proceso de proletarización. Advierte que las contradicciones involucradas en su supervivencia como clase en la estructura productiva, vienen a negar o, al menos, a condicionar la validez de toda la superestructura jurídico-política que desde la independencia viene definiéndose en términos republicanos y democrático-liberales: “El trabajo gratuito está prohibido por

⁶⁹ En un texto posterior titulado “El problema de las razas en América Latina”, nuestro autor precisa su criterio para caracterizar la población indígena peruana: “Se acepta generalmente la afirmación de que la raza indígena compone las cuatro quintas partes de una población total calculada en un mínimo de 5.000.000. Esta apreciación no tiene en cuenta estrictamente la raza, sino más bien la condición económico-social de las masas que constituyen dichas cuatro quintas partes. Existen provincias donde el tipo indígena acusa un extenso mestizaje. Pero en estos sectores la sangre blanca ha sido completamente asimilada por el medio indígena y la vida de los ‘cholos’ producidos por este mestizaje no difiere de la vida de los indios propiamente dichos” (1987a: 34). Este texto, como bien lo señala Alberto Flores Galindo (1994), tiene como objetivo contribuir a la discusión del comunismo internacional sobre las características particulares que asume el neo-colonialismo latinoamericano, cuando en el proceso de su consolidación se ven envueltos elementos culturales heterogéneos, como en muchos países latinoamericanos.

la ley y, sin embargo, el trabajo gratuito, y aún el trabajo forzado, sobreviven en el latifundio” (1980: 36). Una perspectiva comparativa del desarrollo peruano con el proceso de des-feudalización europeo clarifica la pertinencia de la crítica socialista a esta institucionalización republicana:

“La reforma jurídica no tiene más valor práctico que la reforma administrativa, frente a un feudalismo intacto en su estructura económica. La apropiación de la mayor parte de la propiedad comunal e individual indígena está ya cumplida. La experiencia de todos los países que han salido de su evo-feudal, nos demuestra, por otra parte, que sin la disolución del feudo no ha podido funcionar, en ninguna parte, un derecho liberal” (1980: 39-40).

A medida que expone sus hipótesis interpretativas, Mariátegui va desestimando las distintas respuestas que se han ofrecido al problema del indio como problema moral, religioso, educativo o bien étnico-cultural. El ensayo “El problema del indio” examina estas respuestas a través del criterio de clase que las organiza y reproduce, e incorpora en aquel panorama (presentado como debate históricamente inconcluso y, por ende, abierto) la perspectiva socialista: “El nuevo planteamiento consiste en buscar el problema indígena en el problema de la tierra” (1980: 44). La clase de los campesinos indígenas, al ser liberada en la teoría de constituir en sí misma un problema, esto es, una vez que se ha problematizado la estructura que la soporta como categoría histórica, puede ser presentada como posible realizadora de su propia historia. Así, tal y como Marx desestimó el conjunto de propuestas filantrópicas y utopistas respecto de los problemas del proletariado industrial moderno y que atacaban las manifestaciones de dicho problema y no sus causas, Mariátegui sitúa la óptica en la raíz de la problemática indígena, posición que le permite radicalizar su crítica a la estructura económica: “la solución al problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios” (1980: 49), es decir: el indio ya no es el problema, pero sí *tiene* un problema que se torna evidente en el examen de las relaciones de propiedad de la tierra, aún en la fase “republicana” y capitalista de la economía peruana:

“La República ha significado para los indios la ascensión de una clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras. En una raza de costumbre y alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral. La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que ‘la vida viene de la tierra’ y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente. La feudalidad criolla se ha comportado, a este respecto, más ávida y más duramente que la feudalidad española” (1980: 48).

Ahora bien, el examen de una clase (aún de la clase oculta por el planteamiento ideológico del colonialismo criollo) no resulta suficiente para dar cuenta de las contradicciones de una formación social, si no es observada en virtud de las relaciones que entabla con las otras clases que articulan y soportan la sobrevivencia del feudalismo y, por ende, la propia situación de clase de los indígenas. Y así si “El problema del indio” cumple con presentar el criterio de clase para la comprensión de la situación del campesinado indígena, el tercer ensayo “El problema de la tierra” hace lo propio con su clase antagónica, la clase latifundista, terrateniente o aristocrática, que Mariátegui también llamará gamonalista por la forma parasitaria que adopta bajo la dominación del capital extranjero⁷⁰. De este modo, en tanto “Nuestros latifundistas, nuestros terratenientes, cualesquiera que sean las ilusiones que se hagan de su independencia, no actúan en realidad sino como intermediarios o agentes del capitalismo extranjero” (1980: 99), el Amauta puede apelar al punto de vista de la economía moderna⁷¹ para condenar la feudalidad que sobrevive en el Perú:

“En el plano económico, el señor feudal o gamonal es el primer responsable del poco valor de sus dominios. Ya hemos visto cómo este latifundista no se preocupa de la productividad sino de la rentabilidad de la tierra. Ya hemos visto también cómo, a pesar de ser sus tierras las mejores, sus cifras de producción no son mayores que las obtenidas por el indio, con su primitivo equilibrio de labranza, en sus magras tierras comunales. El gamonal, como factor económico, está, pues, completamente descalificado” (1980: 103).

Así como el latifundio se presenta como un aspecto negativo y limitante para el desarrollo capitalista en el Perú, su sobrevivencia define las tareas para terminar en el país con la servidumbre a la que se ve sometido el campesinado indígena: “Las expresiones de la feudalidad sobreviviente son dos: latifundio y servidumbre. Expresiones solidarias y consustanciales, cuyo análisis nos conduce a la conclusión de que no se puede liquidar la servidumbre, que pesa sobre la raza indígena, sin liquidar el latifundio” (1980: 51). Latifundio y servidumbre, abordados de manera independiente por las clases dirigentes de la época republicana –y causando con esto el fracaso de las reformas superestructurales que pretendían poner fin a la

⁷⁰ “El término ‘gamonalismo’ no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios. Designa todo un fenómeno. [...] El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado” (1980: 37n).

⁷¹ “Para la economía moderna –entendida como ciencia objetiva y concreta– la única justificación del capitalismo y de sus capitanes de industria y de finanza está en su función de creadores de riqueza” (1980: 103).

segunda—, aparecen ahora a la luz de sus relaciones dialécticas, tanto entre sí (en tanto relaciones productivas características de un modo de producción feudal), como con respecto a la lógica del capital imperialista, dominante en la formación económico-social peruana.

Mariátegui asume una perspectiva de totalidad, y esta perspectiva logra ubicar la sobrevivencia feudal como factor estructurante de la articulación de los tres modos de producción que coexisten en el Perú. Esta sobrevivencia es consecuencia del débil desarrollo de la burguesía local, incapaz de incorporar de manera hegemónica las reivindicaciones campesinas de abolición de la gran propiedad como base de la moderna producción agrícola, por lo que ni su proyecto republicano ni su ideario pueden ser concebidos como liberal-democráticos. El desarrollo de la burguesía que surge al alero del latifundio, incompetente frente al capital extranjero, es uno de los vectores que permiten comprender muchos de los fenómenos políticos y culturales de los años veinte: la pobreza de la vida urbana, el desequilibrio entre la mano de obra ocupada en el agro y la insuficiente producción agro-alimentaria destinada al abastecimiento de la población del país, la decadencia comercial de muchas ciudades costeñas, etc.⁷².

La burguesía local se desprende en el Perú de la clase terrateniente, y a la luz de las exiguas fuentes de capitalización que encuentra y a sus propios límites culturales, se ve imposibilitada de lograr hegemonía frente al latifundio, por lo que se le termina articulando tanto política como culturalmente. La participación de esta burguesía en las actividades productivas, limitada al nivel permitido por el capital imperialista, se ubica en los márgenes de acción que los monopolios que organizaban las relaciones entre el agro industrial, la gran minería, el transporte y la banca y los servicios financieros, dejan para la industria y el comercio locales. Esta doble dependencia, a juicio de Mariátegui, permite concluir que no se encuentren

⁷² Bajo la perspectiva mariáteguiana, un ejemplo característico de la dislocación estructural de la realidad peruana será la dualidad campo/ciudad y el débil desarrollo urbano, explicado por el predominio de una política agraria que desestima o descuida el mercado interno y, por ende, la formación de espacios modernos de dinamización y realización de las mercancías. El desarrollo más sugerente de este tópico se encuentra a nuestro juicio en el sexto ensayo, "Regionalismo y centralismo", aunque dicho criterio se utiliza en muchos pasajes de los *Siete ensayos*.

en la burguesía peruana atisbos de un interés nacional real⁷³. No se trata, empero, de que este interés se encuentre completamente ausente de algunos grupos burgueses: de hecho, Mariátegui advierte un débil sector liberal demo-burgués en el panorama ideológico peruano (descrito fundamentalmente en el ensayo “El proceso de la instrucción pública”), el que de todos modos no es capaz de contagiar a la burguesía como clase: atenta contra dicho proyecto su posición parasitaria en la estructura productiva del país, y también su “espíritu feudal”, su “linaje aristocrático”.

Todo lo anterior, sin embargo, sirve a Mariátegui para observar que, en el panorama actual se advierte la definitiva diferenciación de la burguesía respecto de los latifundistas, proceso animado por la implantación del capital norteamericano en el país: si anteriormente era la oligarquía (predominantemente aristocrática) la que asumía la función de clase burguesa (por supuesto, sin desarrollarse junco con los medios específicos del capital, por ejemplo, la urbe moderna⁷⁴), en la década de los veinte el desmembramiento y consolidación de la burguesía respecto de su clase de origen se torna evidente: “[Se constata en la actualidad] el desenvolvimiento de una clase capitalista, dentro de la cual cesa de prevalecer como antes la antigua aristocracia” (1980: 26-27). El régimen de Leguía constituye la forma política que, a través de un gobierno de características “bonapartistas”, intenta unificar los intereses de clase de la burguesía, lo que para Mariátegui refleja que su estrategia busca subordinarse de manera autónoma al predominio del capital imperialista como dominante estructural, antes que enfrentarse a dicho capital extranjero.

⁷³ En el texto de 1929 “Punto de vista antiimperialista” Mariátegui desarrolla este tópico más extensamente, señalando que “Las burguesías nacionales, que ven en la cooperación con el imperialismo la mejor fuente de provechos, se sienten lo bastante dueñas del poder político para no preocuparse seriamente de la soberanía nacional. Estas burguesías, en Sud América, que no conoce todavía, salvo Panamá, la ocupación militar yanqui, no tiene ninguna predisposición a admitir la necesidad de luchar por la segunda independencia, como suponía ingenuamente la propaganda aprista. El Estado, o mejor la clase dominante no echa de menos un grado más amplio y cierto de autonomía nacional” (1987a: 87).

⁷⁴ El Amauta ubica en el ensayo “Regionalismo y centralismo” el apartado “El problema de la capital”, donde propone observar el desarrollo urbano a partir de tres factores esenciales: “el factor natural o geográfico, el factor económico y el factor político” (1980: 218), y se refiere a Lucien Romier quien señalaba que “la formación de las grandes ciudades supone conexiones y corrientes de valor nacional e internacional [...] sigue los movimientos generales de la circulación”, por lo que concluye que “en el Perú, estas conexiones y corrientes de valor nacional e internacional no se concentran en la capital. Lima no es, geográficamente, el centro de la economía peruana” (1980: 219).

Mariátegui va dando cuenta, a lo largo de los *Siete ensayos*, que los factores y rasgos culturales pueden funcionar como claves de interpretación para comprender los límites estructurales de la acción de la burguesía nacional. La principal tara cultural de esta clase reside en su incapacidad para dimensionar al trabajo como fuerza productiva, como factor de desarrollo social (“El capitalista, o mejor el propietario criollo, tiene el concepto de la renta antes que el de la producción”; 1980: 34), por lo que en su comprensión de mundo la actividad productiva aparece como secundaria e inferior respecto del cultivo del “espíritu”. Nuestro autor dedica gran parte de los ensayos “El proceso de la instrucción pública” y “El factor religioso” para develar tales concepciones, poniéndolas en perspectiva comparada con los rasgos culturales e ideológicos de las burguesías “clásicas” que han desarrollado el punto de vista de la industria moderna, y que para Mariátegui no sólo portan consigo la “técnica” capitalista, sino junto con ello una “voluntad de potencia” consustancial al poder del capital que ha llegado a ser dominante en el mercado internacional. El criterio de la valoración del trabajo constituirá, en el desarrollo de los *Siete ensayos*, el rasgo ideológico más prolongado en la mentalidad de las clases dominantes del Perú, y que pone en evidencia su incapacidad para asumir las tareas del desarrollo capitalista. A ello se deben las constantes comparaciones con el destino de América del Norte, “obra del pionero, el puritano y el judío, espíritus poseídos de una voluntad de potencia y orientados además hacia fines utilitarios y prácticos...” (1980: 111)⁷⁵.

La característica predominante del período, la implantación del imperialismo capitalista en la formación social peruana, en los *Siete ensayos* funciona como eje explicativo de la diferenciación no sólo de la antigua oligarquía en latifundio y burguesía, sino también de la diferenciación que sufren los sectores populares respecto de los intereses de las clases propietarias, y sobre todo de la división operada entre los mismos productores. Este proceso múltiple de diferenciación estructural se ve determinado por el surgimiento del proletariado, por la propia instalación del capital, lo que a su vez provoca en el mediano plazo el desplazamiento del eje de la lucha de clases desde el campo a la ciudad (si bien no de modo definitivo y, más bien, condicionado por el deficiente desarrollo del

⁷⁵ Mariátegui conoce en Italia y por medio de Piero Gobetti y Benedetto Croce el desarrollo de las reflexiones comenzadas por Max Weber respecto de la “afinidad electiva” entre “ética protestante” y “espíritu del capitalismo”.

mercado interno). En uno de los fragmentos más “ensayísticos” de los ensayos y que hace las veces de “manifiesto”, “El nuevo regionalismo” (final del sexto ensayo del conjunto, titulado “Regionalismo y centralismo”), proclama que:

“El problema primario, para estos regionalistas, es el problema del indio y de la tierra. Y en esto su pensamiento coincide del todo con el pensamiento de los hombres nuevos de la capital. No puede hablarse, en nuestra época, de contraste entre la capital y las regiones sino de conflicto entre dos mentalidades, entre dos idearios, uno que declina, otro que desciende; ambos difundidos y representados así en la Sierra como en la Costa, así en la provincia como en la urbe” (1980: 216).

La emergencia del proletariado constituye, a juicio de Mariátegui, el hecho decisivo que viene a cambiar los términos del debate político acaecido hasta ese momento. Esta visión coincide, en lo sustancial y en muchos aspectos en su forma expositiva (por lo que también se puede hablar aquí de intertextualidad con los planteamientos de Marx y Engels) con la del *Manifiesto Comunista*. Al cambiar los términos del debate, cambian también las coordenadas de análisis del mismo, y nuestro autor insistirá con frecuencia en este hecho tanto en sus intervenciones periodísticas regulares, como en sus intervenciones políticas, destinadas fundamentalmente a colaborar con la organización nacional de aquel proletariado. A este respecto, decisiva es su participación en la fundación de la Central General de Trabajadores del Perú CGTP, y junto al periódico obrero *Labor* constituyen los medios de organización y de información por los cuales Mariátegui despliega una praxis propagandística, ideológica y organizativa acorde con las transformaciones expuestas en los *Siete ensayos*.

Ya hemos dicho que en Mariátegui la idea de clase ha sufrido un descentramiento de su motivo puramente económico; de esto deriva la utilización mariateguiana del concepto de “clases productoras” que, si bien puede resultar teóricamente ambiguo, constituye un punto de partida que le permite indagar las relaciones de complementariedad existentes entre los dos segmentos que esta noción contiene: el proletariado y el campesinado indígena⁷⁶. Ahora bien, dada la

⁷⁶ “La civilización occidental reposa totalmente sobre el trabajo. La sociedad lucha por organizarse como una sociedad de trabajadores, de productores. No puede, por tanto, considerar el trabajo como una servidumbre. Tiene que exaltarlo y ennoblecerlo” (1980: 154). Proyectando esta reflexión en que la “clase productora” no se determina únicamente por la relación entre capital y trabajo, en su *Defensa del marxismo* indica que la función ética del socialismo debe ser buscada en “la creación de una moral de productores por el propio proceso de la lucha anticapitalista” (Mariátegui, 1987c: 57).

inercia que presenta la sierra, el proletariado aparece como una instancia dinámica para observar el proceso de diferenciación y de re-vinculación, gatillada nuevamente por un hecho externo (la internacionalización del capital imperialista). Este proletariado es aún, por cierto, poco numeroso, y sin embargo en aquellos años comienza a dar muestras de su capacidad organizativa y de su presencia en el escenario social de lucha, primero al alero de ideologías anarco-sindicalistas y luego como un complejo conjunto de perspectivas anarquistas y socialistas⁷⁷.

La acción organizativa y educativa desarrollada por Mariátegui durante sus últimos años de vida debe ser incorporada al análisis de su desarrollo teórico⁷⁸, por cuanto el mismo Mariátegui comprende que el esclarecimiento teórico que orienta al intelectual, con Gramsci, “orgánico”, debe acompañar el desarrollo ideológico, moral y organizativo de la clase de los trabajadores. En este sentido, es indudable que Mariátegui comparte la premisa leninista tendiente a generar las “condiciones subjetivas” de la acción de clase en el proletariado, y así lo señalan los constantes intercambios y propuestas con los dirigentes políticos y sindicales, en los que lo encontramos llamando a superar las trabas del “espíritu de gremio” y avanzar hacia la formación de la conciencia de clase⁷⁹. Esto no reduce a Mariátegui a un “obrerista”, si con ese concepto se plantea una reducción analítica de la categoría de proletariado a la imagen del obrero industrial “clásico”; de hecho, el sector del salariado más numeroso no se encontraba en esos tiempos en el sector fabril, sino en el agro costeño y en la minería serrana. El tipo de dominación que se establece sobre este tipo de proletariado aparece preñada de condiciones extra-económicas, como el “enganche” y el “yanaconazgo”.

El ensayo “El problema de la tierra” le permite al Amauta aproximarse a dimensionar la solidez de la organización feudal y de la servidumbre indígena en el

⁷⁷ La exposición más completa del devenir del proletariado en la escena política peruana, se encuentra en el documento enviado por el Partido Socialista Peruano a la Conferencia de Buenos Aires de la III Internacional, “Antecedentes y desarrollo de la acción clasista” (en Mariátegui, 1987a: 96ss.).

⁷⁸ De esto se ha dado cuenta de manera profusa en los estudios mariateguianos, fundamentalmente a partir del clásico debate desarrollado por la “Generación de Sinaloa”, debate que, por otra parte, hemos intentado complementar en esta revisión a través del examen de muchos de los miembros de esta generación, como Flores Galindo, Fernández, Quijano, Terán, Melis y otros. Véase respecto de la “Generación de Sinaloa”, la “Introducción” de Fernanda Beigel (2006).

⁷⁹ Véase por ejemplo su “Mensaje al congreso obrero”, en Mariátegui (1986: 111ss).

latifundio serrano, a la vez que (y mediante la comparación con) la relativa liberalización de la fuerza de trabajo en la hacienda costeña, situándolos como dos aspectos complementarios que componen las formas específicas de diferenciación entre las clases productoras.

Un tipo específico de proletariado que emerge en el proceso peruano, además del fabril y del trabajador agro-industrial, lo constituye el proletariado minero. No se hace directa referencia a sus características en los ensayos: sólo se menciona su número en el “Esquema de la evolución económica” para comparar sus 28.592 obreros a los casi 75.000 que se ocupan como “braceros” en la industria agropecuaria de la costa, según la fuente estatal citada (1980: 29); pero en un documento posterior, “El problema de las razas en América Latina”⁸⁰, Mariátegui clarifica la importancia estratégica asignada a esta fracción de clase, por cuanto se trata de un trabajador casi completamente salarizado pero que sigue ligado a la tierra y, por ende, a la comunidad del *ayllu* que sobrevive en la sierra. El proletariado de las minas aparece entonces como un agente en que se encarnan concretamente los términos de la organización capitalista peruana –proletarización y re-feudalización– por lo que puede devenir en un grupo representativo de ambas clases productoras, verdadero puente de unión entre ambas realidades y, para la acción política, de condición ventajosa para la “propaganda clasista”, la organización y la educación en la mina.

Alberto Flores Galindo ofrece la hipótesis de que Mariátegui consideraba al proletario minero como la “vanguardia obrera en el Perú” (Flores Galindo; 1994: 77). Aunque las lecturas que hemos efectuado no nos permiten compartir cabalmente esa sentencia, de seguro la doble situación descrita constituye una condición digna de resaltar, sobre todo si se enmarca en el esfuerzo mariáteguiano por contribuir a la organización nacional de la clase. Probablemente Flores Galindo haya tenido en mientes el siguiente párrafo de “El problema de las razas en América Latina” para elaborar aquella hipótesis explicativa de la perspectiva mariáteguiana:

⁸⁰ “El problema de las razas en América Latina” fue enviado a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana. Se sabe que el documento completo fue escrito y redactado por Mariátegui en conjunto con el dirigente del recién formado Partido Socialista, Hugo Pesce, quien además llevó y defendió el documento en ese encuentro. Véase a este respecto el trabajo de Flores Galindo (1994), donde se describe y documenta el debate suscitado por las tesis de los peruanos en dicha conferencia.

“Para la progresiva educación ideológica de las masas indígenas, la vanguardia obrera dispone de aquellos elementos militantes de la raza india que en las minas o en los centros urbanos, particularmente en los últimos, entran en contacto con el movimiento sindical, se asimilan a sus principios y se capacitan para jugar un rol en la emancipación de su raza [...] Los indios campesinos no entenderán de veras sino a individuos de su seno, que les hablen en su propio idioma [...] Los centros mineros constituyen puntos donde ventajosamente puede dejar sentir su ascendiente la propaganda sindical [...] Los indígenas de las minas, en buenas cuentas, continúan siendo campesinos, de modo que el adherente que se gane entre ellos, es un elemento ganado de la clase campesina” (1987a: 83-84).

En síntesis, las tres formas de producción en las que se concretan las relaciones entre capital y trabajo (proletariado urbano, agro-industrial y minero) constituyen a su vez las instancias que asume el proceso de diferenciación en el seno de las clases productoras entre proletariado y campesinado. Proletarización y re-feudalización son, así mismo, los dos aspectos que permiten a la nueva generación considerar en su cabal profundidad las nuevas condiciones de la lucha política nacional, y que analizan a los grupos subalternizados en este proceso (proletariado y campesinado) como soportes materiales de un nuevo proyecto histórico. La compleja coexistencia entre servidumbre campesina y organización comunitaria de la producción, que limita la liberalización del trabajo en la sierra, constituye un proceso que sin embargo no fortalece la comunidad indígena sino que la empobrece, lo que empobrece a su vez al proletariado en su conjunto, como clase:

“El liberalismo de la legislación republicana, inerte ante la propiedad feudal, se sentía activo sólo ante la propiedad comunitaria. Si no podía nada contra el latifundio, podía mucho contra la ‘comunidad’. En un pueblo de tradición comunista, disolver la ‘comunidad’ no servía a crear la pequeña propiedad [...] Destruir las comunidades no significaba convertir a los indígenas en pequeños propietarios y ni siquiera en asalariados libres, sino entregar sus tierras a lo gamonales y a su clientela. El latifundista encontraba así, más fácilmente, el modo de vincular el indígena al latifundio” (1980: 75).

La suerte del indio como clase constituye la clave de lectura del movimiento conjunto de proletarización y re-feudalización que padece el conjunto de los productores peruanos, por lo que el problema de la servidumbre de la masa de campesinos es presentado como el *punto de sutura*⁸¹ de una totalidad que, por lo mismo, no puede realizar la unidad nacional sino a costa de resolver dicho límite:

⁸¹ Nos referimos aquí al concepto de “sutura” que, tomado del psicoanálisis lacaniano, es propuesto por Laclau y Mouffe para describir el cierre ideológico que comporta todo esfuerzo hegemónico: “Las prácticas hegemónicas son suturantes en la medida en que su campo de acción está determinado por la apertura de lo social, por el carácter finitamente no-fijo de todo significante. Esta ‘falta’ originaria es precisamente lo que las prácticas hegemónicas intentan llenar” (Laclau y Mouffe, 1987: 53).

“La necesidad más angustiosa y perentoria de nuestro progreso es la liquidación de esa feudalidad que constituye una supervivencia de la Colonia. La redención, la salvación del indio, he ahí el problema y la meta de la renovación peruana” (1980: 215). Pues bien, lejos de que el desarrollo capitalista haya tendido a disolverla, su coexistencia se encontraba en plena consolidación en aquella época.

El hecho de que el modo de producción capitalista se consolide en este período y que desarrolle consigo una red de comercio y de servicios funcionales a la distribución de las mercancías, a lo que se suma una ampliación del aparato burocrático del Estado, tendencia que también se intensifica en el “oncenio”, traería aparejado la emergencia de un conjunto de “capas medias” que, aunque incipientes en aquel período (dado el desarrollo escaso de medios urbanos y de circulación interna que caracteriza la formación de un mercado nacional), éstas contribuyen al desplazamiento del eje campo-ciudad en favor de la segunda en el largo plazo, pero se presentan como una instancia conflictiva en lo inmediato⁸². Por estas razones, es posible prever que un sector de esas capas medias, al verse inserto en los vaivenes de este desequilibrio estructural y dados los límites estructurales para la liberalización de la mano de obra (los que, sin duda, afectan su capacidad de consumo), pudieran situarse tendencialmente del lado de los productores en lucha y contribuir, por sus medios específicos, al esclarecimiento de las condiciones de explotación y dominación.

De hecho, las consecuencias de la guerra europea habían provocado un empobrecimiento general de estas capas medias y, en los momentos en que se encuentra produciendo los *Siete ensayos*, el Amauta advierte que la radicalización de los criterios de comprensión del fenómeno contribuiría de modo decisivo en la resolución del conflicto político. Tales sectores medios radicalizados constituyen la base social de la nueva generación proyectada por nuestro autor, y por ende fueron a ellos a los que la praxis político-cultural mariateguiana se orientó intensa y duraderamente. Esta praxis incluyó, como sabemos, un producto tan complejo y

⁸² En “Punto de vista antiimperialista” nuestro autor señala: “Ciertamente, el capitalismo imperialista utiliza el poder de la clase feudal, en tanto que la considera la clase políticamente dominante. Pero, sus intereses económicos no son los mismos. La pequeña burguesía, sin exceptuar a la más demagógica, si atenúa en la práctica sus impulsos más marcadamente nacionalistas, puede llegar a la misma estrecha alianza con el capitalismo imperialista” (1987a: 92).

elaborado como la revista *Amauta*. Pero Esto no debe conducir a una lectura “clase mediera” de la propuesta mariáteguiana, por cuanto la polémica con Haya de la Torre frente a la transformación del APRA en Partido Nacionalista Peruano indica, a todas luces, que Mariátegui no pretendía reemplazar la organización de los trabajadores por una organización meramente política. Es más: el carácter nacionalista de la tentativa aprista revela su complicidad con la tesis (equivocada, según Mariátegui) sobre la primacía de las capas medias en el proceso de lucha antiimperialista⁸³. A este respecto Humberto Flores señala que “Mariátegui insiste en el carácter frentista del APRA, y si había necesidad de fundar un partido debía nacer como una decisión autónoma de la clase trabajadora” (Flores, 2007: 272).

Hemos señalado que las reivindicaciones que nuestro autor considera fundamentales para el proyecto de la nueva generación son, en sus contenidos, a la vez campesinas (nacionalistas) y socialistas (anti-imperialistas); no obstante lo cual nuestro autor insistirá en señalar que la reivindicación campesina debe conjugarse con la organización y la acción de la clase obrera, recordando que una de las principales limitaciones de las demandas indígenas en la historia peruana es no haber podido alcanzar un nivel general –nacional– de organización⁸⁴. El proletariado constituye, teóricamente, el soporte de la lucha por una hegemonía alternativa y superior a la burguesa, pero ello requiere el desarrollo de su articulación como clase nacional y, al mismo tiempo, la consideración de que sus demandas nunca serán plenamente nacionales si no incorpora el motivo campesino y “el problema de la tierra”. La introducción del problema indígena conjuga entonces la perspectiva “universal” que debe alcanzar el proletariado, y explica la síntesis propuesta por Mariátegui con la noción de “clases productoras”, las que en su lucha común frente al capital y al feudo irían gestando una nueva moral, materialización de la “función ética del socialismo”. Esto es definido explícitamente por Mariátegui ante las acusaciones de que el “indigenismo” de los vanguardistas peruanos sería

⁸³ Nuevamente recurrimos a “Punto de vista antiimperialista” para ratificar este punto. Allí se señala que “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 [determina que] el establecimiento de grandes empresas que, aunque exploten enormemente a sus empleados nacionales, representan siempre para esta clase un trabajo mejor remunerado, es recibido favorablemente por la gente de clase media. La empresa yanqui representa mejor sueldo, posibilidad de ascensión, emancipación de la empleomanía del Estado, donde no hay porvenir sino para los especuladores” (1987a: 94).

⁸⁴ “A los indios les falta vinculación nacional. Sus protestas han sido siempre regionales. Esto ha contribuido, en gran parte, a su abatimiento” (1980: 49).

inauténtico, oportunista y poco sincero (efectuadas por Luis Alberto Sánchez), diciendo que:

“de la confluencia o aleación de ‘indigenismo’ y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas –la clase trabajadora– son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano –ni siquiera sería socialismo– si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas” (1987a: 217).

De este modo, situar el problema de la tierra en solidaridad con el problema del indio “en términos absolutamente inequívocos y netos” (esto es, en términos materialistas) resulta, entonces, una estrategia central del posicionamiento ideológico de los *Siete ensayos*. Esta clase, y la estructura que sostiene y que sobrevive por ella, es a juicio de Mariátegui el factor decisivo que impide el desarrollo de un “capitalismo nacional”; las clases dominantes, examinadas en su praxis histórica, no muestran ningún indicio consistente de interés nacional, por lo que Mariátegui propone una alianza obrero-campesina como una vía para realizar, en el mismo movimiento, la revolución nacional y socialista. Varios estudiosos de la obra del Amauta han puesto de relieve la importancia del doble carácter de la revolución en su proyecto político⁸⁵; lo cierto es que la autonomía de clase de la organización proletaria, respetada como criterio básico de la organización socialista, permitiría el desarrollo en su seno de las reivindicaciones indígenas, cooptadas otras veces en la historia peruana por la prédica demagógica de caudillos oportunistas y serviles, al final del día, a los intereses de la gran propiedad.

A este respecto, el debate que generó la ruptura con el APRA devenido Partido Nacionalista Peruano y la posterior discusión pública con Haya de la Torre, ofrecen las señales fundamentales en que desembocó la clarificación programática propuesta en 1926 con la primera editorial de *Amauta*. En ella, el análisis concreto de la estructura de clases del Perú de los años veinte demostraba la carencia de un motivo nacionalista de importancia en el seno de las clases dominantes, en relación con la consolidación del imperialismo norteamericano bajo el mandato de Leguía. En relación con este punto, Mariátegui cumple con aclarar que la subordinación histórica de la estructura productiva del Perú a circunstancias y centros de decisión externos no justifica tal condición: más bien, nuestro autor se aproxima a

⁸⁵ Véase fundamentalmente Diego Meseguer Illán (1974), Oscar Terán (1985), Alberto Flores Galindo (1994), César Germaná (1995) y Néstor Kohan (2000).

dimensionar cuán lejos está la clase dominante de una burguesía moderna, a través de una historización de la condición mental de esta clase. Y, finalmente, la carencia de un criterio de hegemonía por parte de la burguesía peruana, pone a la orden del día la posibilidad y la necesidad de fortalecer la organización que contenga la alianza de los productores, bajo la dirección de la clase obrera puesta en ante la tarea histórica de realizar una revolución nacional y socialista a la vez. En este sentido específico, señala que:

“El fenómeno nacional no se diferencia ni se desconecta, en su espíritu, del fenómeno mundial. Por el contrario, de él recibe su fermento y su impulso. La levadura de las nuevas reivindicaciones indigenistas es la idea socialista, no como la hemos heredado intuitivamente del extinto Inkario sino como lo hemos aprendido de la civilización occidental, en cuya ciencia y en cuya técnica sólo romanticismos utopistas pueden dejar de ver adquisiciones irrenunciables y magníficas del hombre moderno” (1986: 167).

REFLEXIONES FINALES.

La clase que lucha, que está sometida, es el sujeto mismo del conocimiento histórico. En Marx aparece como la última que ha sido esclavizada, como la clase vengadora que lleva hasta el final la obra de liberación en nombre de generaciones vencidas.

Walter Benjamin

El marxismo de Mariátegui se inscribe, según la caracterización que hemos esbozado tanto de su biografía como de sus principales reflexiones y, centralmente, del análisis de clase presentado en los *Siete ensayos*, en la corriente que Alvin Gouldner propone llamar “marxismo crítico” (Gouldner, 1983) en oposición al marxismo mecanicista y evolucionista de la ortodoxia dominante durante el siglo recién pasado: el DIAMAT soviético. Esto resulta evidente, si consideramos la perspectiva crítica en el sentido que le da Marx de “argumentar ad-hominem”, de contextualizar los productos humanos para ir a la raíz del hombre, que es el hombre mismo. En este preciso sentido, Mariátegui continúa la tradición, traducida en lenguaje y en acción para América Latina, de la filosofía de la praxis.

Lo anterior no significa que del marxismo mariateguiano se pueda derivar una crítica directa y sistemática de la ortodoxia *en sí misma*; de hecho, el mismo Amauta se esforzó en precisar el valor del dogma y de la doctrina: “el dogma no es un itinerario, sino una brújula en el viaje. Para pensar con libertad, la primera condición es abandonar la preocupación de la libertad absoluta. El pensamiento tiene una necesidad estricta de rumbo y objeto” (1987c: 126). Por esta razón, su propuesta pretendió ir más allá del criticismo abstracto y *desclasado* (en sentido de desprovisto de posición de clase) para delimitar, desarrollar y en muchos casos, proyectar históricamente las tareas concretas que debía asumir el proletariado peruano para alcanzar una posición dominante y hegemónica por medio de una revolución socialista.

A partir de estos ejes de interpretación, el “proceso” que Mariátegui ejecuta a la formación económico-social peruana se desprende de la valoración de la actividad productiva humana como fundamento material del devenir histórico, lo que permite comprender la propia Historia como un proceso abierto, y a la praxis como elemento a la vez determinado y valorativo, capaz de vincularse a opciones y

concepciones de lucha y de materializar proyectos sociales de transformación. Su marxismo es crítico en el sentido que él mismo le da a la actividad de la crítica:

“Todo crítico, todo testigo, cumple consciente o inconscientemente, una misión. Contra lo que baratamente pueda sospecharse, mi voluntad es afirmativa, mi temperamento es de constructor, y nada me es más antitético que el bohemio puramente iconoclasta y disolvente; pero mi misión ante el pasado, parece ser la de votar en contra”, de tal modo que “mi crítica renuncia a ser imparcial o agnóstica, si la verdadera crítica puede serlo, cosa que no creo absolutamente” (1980: 229-230).

Tal y como lo muestra el motivo central que desarrolla en *Defensa del marxismo*, su crítica interna al materialismo histórico apuntó siempre a corregir los errores derivados de una lectura mecanicista y evolucionista de la teoría de Marx; pero ya en su primer libro, *La escena contemporánea* (de 1925) había establecido el marco de renovación cultural en que el evolucionismo (incluso el atribuible al mismo Marx) deja de tener productividad, eficiencia práctica:

“La democracia opone a la impaciencia revolucionaria una tesis evolucionista: La Naturaleza no hace saltos. Pero la investigación y la experiencia actuales contradicen, frecuentemente, esta tesis absoluta. Prosperan tendencias anti-evolucionistas en el estudio de la biología y la historia. Al mismo tiempo, los hechos contemporáneos desbordan el cauce evolucionista” (1972: 156).

Hemos señalado, igualmente, que el motivo teórico que subyace a la operación mariateguiana consiste en una expansión que se presenta a las potencialidades del conocimiento social por parte de la teoría marxista. Por un lado, y este es el motivo explícito más persistente (y en cuya órbita hemos organizado parte importante de esta lectura) fue el de la posibilidad de alcanzar un proyecto nacional en condiciones de dominación y dependencia neo-coloniales; pero asimismo, una segunda apertura para la reflexión marxista la constituye su perspectiva acerca del papel de la subjetividad, del proceso concreto de formación de una conciencia social alternativa a la ofrecida por la ideología burguesa, frente a la cual las corrientes vanguardistas y vitalistas aparecen prefigurando una renovación cultural que en ningún modo es ya una “nueva cultura”, pero que ha sido capaz de sumarse al socialismo. Esto queda de manifiesto al observar la valoración que hace del movimiento surrealista, el que: “por su antirracionalismo se emparenta con la filosofía y la psicología contemporáneas. Por su espíritu y por su acción, se presenta como un nuevo romanticismo. Por su repudio revolucionario del pensamiento y la sociedad capitalista, coincide históricamente con el comunismo, en el plano político” (1959: 43).

Ambos espacios de disputa en la lucha de clases, la nacionalidad y la subjetividad, quedan sintetizados en la noción de cultura, como fue entendida materialistamente ésta en el proyecto socialista mariateguiano. Comprendiendo a cabalidad la necesidad de una batalla en el plano de la cultura, Gramsci señalaba que:

“toda revolución ha sido precedida por un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural, de permeación de ideas a través de agregados humanos al principio refractarios y sólo atentos a resolver día a día, hora por hora, y para ellos mismos su problema económico y político, sin vínculos de solidaridad con los demás que se encontraban en las mismas condiciones” (Gramsci, 2004: 16).

Proponemos que este es el sentido que tiene la vinculación entre socialismo, nacionalismo y vanguardismo en la praxis mariateguiana: la perspectiva de la crisis capitalista pone en evidencia las tareas de concientización de clase para superarla por vía revolucionaria; pero como la verdad del ser del proletariado depende de su práctica, y no, por ejemplo, de su adscripción formal a una teoría de la revolución, la relación entre teoría y práctica no se limita a entender el marxismo a una especie de predictor (“científico”) de la crisis terminal del capitalismo. Siguiendo en esto a Lenin, en Mariátegui la crisis constituye una apertura transformadora, un espacio de posibilidades de la acción revolucionaria, mas no conlleva necesariamente consigo una revolución: precisamente lo que distingue las crisis capitalistas (cíclicas) de la crisis terminal (revolucionaria) augurada por Marx es el papel del sujeto revolucionario como *actividad* que permite a la sociedad *trascender* el permanente ciclo capitalista de acumulación-estabilización-crisis.

Esta perspectiva depende de la rigurosa delimitación entre el orden teórico y el orden práctico. En el análisis histórico concreto, entendido como articulación compleja de una variedad de modos de producción, la formación económico-social no coincide con el modo de producción capitalista *puro*. La fisura provocada en la realidad por la crisis capitalista, no obstante, provoca un brusco aterrizaje de la realidad a la teoría: “en la crisis, la formación social tiende asintóticamente a su modo de producción dominante que constituye su verdad oculta” (Bensaid Et. Al., 1980: 27). La crisis es una expresión, un síntoma, de la agudización de las contradicciones entre los diversos modos de producción presentes en una formación económico-social, por lo que en una crisis *capitalista* los mecanismos de resolución son los propios mecanismos del capital que retoma la acumulación

originaria en una nueva fase de su desarrollo, poniendo con ello de manifiesto la subordinación de los otros elementos económicos a su lógica.

Mariátegui, en la polémica contra el aprismo respecto de la preminencia del motivo anti-imperialista en el programa socialista, es claro en señalar que para lograr el objetivo de una conciencia real de la crisis peruana de su época se debe asumir una perspectiva anti-capitalista (socialista y proletaria) y no meramente anti-imperialista (propia del nacionalismo burgués): “Somos anti-imperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque oponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico, llamado a sucederlo” (1987a: 95). Y por esto en los *Siete ensayos* ubica a la nueva generación latinoamericana como:

“íntimamente conectado con la recia marejada postbélica. Las esperanzas mesiánicas, los sentimientos revolucionarios, las pasiones místicas propias de la postguerra, repercutían particularmente en la juventud universitaria de Latinoamérica [...] La crisis mundial invitaba a todos los pueblos latinoamericanos, con insólito apremio, a revisar y resolver sus problemas de organización y crecimiento. Lógicamente, la nueva generación sentía estos problemas con una intensidad y un apasionamiento que las anteriores generaciones no habían conocido. Y mientras la actitud de las pasadas generaciones, como correspondía al ritmo de su época, había sido evolucionista –a veces con un evolucionismo completamente pasivo–, la actitud de esta nueva generación era espontáneamente revolucionaria” (1980: 123).

La perspectiva de la clase proletaria, en virtud de que “ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora”, debía servir de guía para la elaboración de un nuevo proyecto de hegemonía, ahora sí, dispuesto a realizar la nacionalidad. El encuentro entre el socialismo y el indigenismo se revela como el contenido universal con que el proyecto socialista puede y debe (si quiere ser peruano y si quiere ser socialista) alcanzar un status hegemónico, esto es, una posición directiva respecto a la alianza de las clases productoras en el proceso de la lucha anticapitalista.

El complejo conjunto de materiales, de corrientes y de registros utilizado y aplicado en la praxis mariáteguiana, permite considerar, con Aníbal Quijano, que la extensión del conocimiento que aplica el Amauta sobre América Latina corresponde a una particular forma de crítica a la racionalidad instrumental, no ya interna sino alternativa al eurocentrismo:

“Lo que deslinda esa perspectiva cognitiva respecto del racionalismo instrumental eurocéntrico, es la presencia de todas las dimensiones de la totalidad social, todo el tiempo. El conocimiento racional del mundo no excluye la relación poética –

mágica en este sentido– con él. Por el contrario, es parte de tal conocimiento, ya que el mundo sería ininteligible de otro modo, o lo sería sólo de modo muy parcial y reduccionista” (Quijano, 1991: XI).

Entonces, es en la síntesis histórica entre el análisis materialista que ofrece un proyecto político de transformación a través de la crítica al capitalismo como totalidad estructuralmente heterogénea, y la potencialidad que muestran los elementos y las fuerzas sociales que en él se articulan –proletariado, indígenas, capas medias radicalizadas, etc.– la que se presenta como el espacio de conocimiento/practica a ser producido *ad hominem*, y que sin embargo alcanzará *status* de verdad sólo con la realización práctica de aquel horizonte socialista. Esto último explica el carácter abierto, dialógico y provisorio de las conclusiones de cualquier interpretación histórica, y en especial de los propios *Siete ensayos*: “Volveré a estos temas cuantas veces me lo indique el curso de mi investigación y mi polémica. [...] Ninguno de estos ensayos está acabado: no lo estarán mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mí escrito, vivido y pensado” (1980: 12). El criterio de la praxis, como desarrollo y superación del modo burgués de entender el mundo, implica conocer *para* transformar, o, mejor, conocer *transformando*; por sí solo, el conocimiento científico-social solamente:

“puede discernir tendencias y, en este específico sentido, posibles direcciones de[!] movimiento [de la historia]. Puede anticipar las condiciones teóricas de su culminación; pero no podría asegurar por anticipado que así ocurrirá. Ni puede, en esta perspectiva, atribuir anticipadamente las mismas tendencias y sentidos de movimiento a no importa qué experiencia histórica concreta” (Quijano, 1991: XII).

En otros términos, quizás más “sociológicos”: la sociedad no se deja reducir a las propuestas normativas de sus agentes, pero estas propuestas encarnadas en fuerzas históricas constituyen el terreno de la lucha en que los hombres “adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo” (en Marx y Engels, 1980: 183) y, por tanto, dan forma y contenido al espacio concreto en que “la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas” (en Marx y Ruge, 1970: 109). En momentos de crisis abierta, el panorama de esta lucha aparece a muchos como período de “lucha final”, en el que para Mariátegui se hace evidente que:

“El progreso –o el proceso humano– se cumple por etapas. Por consiguiente, la humanidad tiene perennemente la necesidad de sentirse próxima a una meta. La meta de hoy no será seguramente la meta de mañana; pero, para la teoría humana en marcha, es la meta final. El mesiánico milenio no vendrá nunca. El hombre llega para partir de nuevo. No puede, sin embargo, prescindir de la creencia de que la nueva jornada es la jornada definitiva” (1987b: 29-30).

Esta visión del socialismo “indo-americano” como mito movilizador, como horizonte histórico de realización para la revolución de los trabajadores latinoamericanos y peruanos, coincide también con el planteamiento de Gramsci cuando señala que “La conciencia unitaria del proletariado se ha formado o se está formando a través de la crítica de la civilización capitalista, y crítica quiere decir cultura, y no ya evolución espontánea y naturalista” (Gramsci, 2004: 17). Y es esta, según Quijano, la proyección específica que el Amauta hace de nueva cultura como síntesis entre *logos* y *mito*, en tanto tensión constitutiva de la propia intersubjetividad latinoamericana y marca de su especificidad histórica, la que en el planteo mariateguiano se ve elevada a aspecto renovador del imaginario colectivo, de la intersubjetividad de los dominados (Quijano, 1991: IX).

No encontramos mejor modo de cerrar esta presentación que reproduciendo el final de los *Siete ensayos*, donde Mariátegui describe la síntesis entre el cosmopolitismo crítico ofrecido por el marxismo y la particularidad cultural que sirve de espacio para la crítica anti-capitalista, y que adquiere enorme actualidad observada bajo (y contra) las actuales modas del particularismo *post*:

“El ‘indigenismo’, como está visto, está extirpando, poco a poco, desde sus raíces, al ‘colonialismo’. [Y aunque el] cosmopolitismo se traduce, en la imitación entre otras cosas de no pocos corrosivos decadentismos occidentales y en la adopción de anárquicas modas finiseculares. Pero bajo este flujo precario, un nuevo sentimiento, una nueva revelación se anuncian. Por los caminos universales, ecuménicos, que tanto se nos reprochan, nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos” (1980: 351).

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

De JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

- (1959) *El artista y la época* (Lima: Editorial Amauta Serie Popular).
- (1969) *Historia de la crisis mundial* (Lima: Editorial Amauta Serie Popular).
- (1972) *La escena contemporánea* (Lima: Editorial Amauta Serie Popular).
- (1979) *Temas de nuestra América* (Lima: Editorial Amauta Serie Popular).
- (1980) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima: Editorial Amauta Serie Popular).
- (1986) *Peruanicemos el Perú* (Lima: Editorial Amauta Serie Popular).
- (1987a) *Ideología y política* (Lima: Editorial Amauta Serie Popular).
- (1987b) *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (Lima: Editorial Amauta Serie Popular).
- (1987c) *Defensa del marxismo* (Lima: Editorial Amauta Serie Popular).
- (1991) *Cartas de Italia* (Lima: Editorial Amauta Serie Popular).

Sobre José Carlos Mariátegui.

- ARICÓ, JOSÉ (1978) *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (México D.F.: Ediciones Cuadernos del pasado y presente).
- BEIGEL, FERNANDA (2003) *El itinerario y la brújula* (Buenos Aires: Editorial Biblos).
- _____ (2006) *La epopeya de una generación y una revista* (Buenos Aires: Editorial Biblos).
- BERGUER, VÍCTOR (Ed.) (1987) *Ensayos sobre Mariátegui* (Lima: Editorial Amauta).
- CASTRO-ARENAS, MARIO (1980) "En torno a '7 ensayos de interpretación de la realidad peruana'". En *Nueva Sociedad* N° 50, Buenos Aires.
- CONCHA, JAIME (1987) "Mariátegui y su crítica al latifundio". En BERGUER, VÍCTOR (Ed.) *Ensayos sobre Mariátegui* (Lima: Editorial Amauta).
- FALCÓN, JORGE (1978) *Anatomía de los 7 ensayos* (Lima: Editorial Amauta).

- FERNÁNDEZ, OSVALDO (1994) *Mariátegui o la experiencia del otro* (Lima: Editorial Amauta).
- FLORES, HUMBERTO (2007) *El marxismo integral de José Carlos Mariátegui*. Tesis doctoral inédita presentada a la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador.
- FLORES GALINDO, ALBERTO (1994) *La agonía de Mariátegui* (Lima: Fundación Andina-SUR).
- GARAGUREVICH, JUAN (1980), *La Razón del joven Mariátegui* (La Habana: Editorial Casa de las Américas).
- GERMANÁ, CÉSAR (1995) *El socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui* (Lima: Editorial Amauta).
- GÓMEZ-MARTÍNEZ (2000) "Mariátegui y el ensayo: de la estructura de la modernidad a un discurso antrópico". En WEINBERG, LILIANA y Ricardo MELGAR (Eds.) *Mariátegui entre la memoria y el futuro* (México D.F.: Ediciones de la Universidad Nacional de México).
- KOHAN, NÉSTOR (2000) *Ni calco ni copia*. Disponible en <<http://www.lahaine.org/b2-img/calco.pdf>>.
- LAGOS, FELIPE (2009) "Asedios al dogma: los *Siete ensayos* de Mariátegui como crítica de la razón oligárquica". En WEINBERG, LILIANA (Ed.) *Estrategias del pensar* (México D.F.: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, en prensa).
- MANRIQUE, NELSON (2000) *Mariátegui y el problema de las razas*. En WEINBERG, LILIANA y Ricardo MELGAR (Eds.) *Mariátegui entre la memoria y el futuro* (México D.F.: Ediciones de la Universidad Nacional de México).
- MASSARDO, JAIME (1995) "La recepción de Engels en América Latina". Ponencia presentada en el seminario *Engels hoy: aportes y perspectivas*, realizado en el Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, en noviembre de 1995. Disponible en <http://www.cep.cl/XXI/XXI_Ateneo_Art/Massardo_Engels_AL.pdf>
- MELIS, ANTONIO (1971) "Mariátegui: primer marxista de América", en MELIS, Antonio (Et. Al.) *Mariátegui: tres estudios* (Lima: Editorial Amauta).

MESEGUER ILÁN, DIEGO (1974) *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).

NÚÑEZ, ESTUARDO (1978) *La experiencia europea de José Carlos Mariátegui y otros ensayos* (Lima: Editorial Amauta).

PARIS, ROBERT (1981) *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui* (México D.F.: Ediciones Cuadernos del pasado y presente).

QUIJANO, ANÍBAL (1979) "Introducción a Mariátegui". Prólogo a la edición de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).

_____ (1991) "Prólogo" a MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS *Textos básicos* (México D.F.: Editorial Fondo de Cultura Económica).

ROUILLON, GUILLERMO (1963) *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui* (Lima: Ediciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos).

TERÁN, OSCAR (1985) *Discutir Mariátegui* (Puebla: Ediciones de la Universidad Autónoma de Puebla).

WEINBERG, LILIANA (2000) "Los 7 ensayos y el problema del ensayo". En WEINBERG, LILIANA y Ricardo MELGAR (Eds.) *Mariátegui entre la memoria y el futuro* (México D.F.: Ediciones de la Universidad Nacional de México).

Sobre historia social y política en el Perú.

BURGA, MANUEL y Alberto FLORES GALINDO (1994) *Apogeo y crisis de la República Aristocrática* (Lima: Fundación Amauta).

CONTRERAS, CARLOS y Manuel GLAVE (Eds.) (2002) *Estado y mercado en la historia del Perú* (Lima: Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Perú).

COTLER, JULIO (1978) *Clases, estado y nación en el Perú* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).

FALETTO, ENZO, y Fernando H. CARDOSO (1999) *Dependencia y desarrollo en América Latina* (Buenos Aires: Siglo XXI editores).

GARAGUREVICH, JUAN (1991) *Historia de la prensa peruana, 1594-1990* (Lima: Editorial La Voz).

GONZÁLEZ PRADA, MANUEL (1985) *Páginas Libres – Horas de Lucha* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).

QUIJANO, ANÍBAL (1978), *Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú (1890-1930)* (Lima: Editorial Mosca Azul).

Marco teórico y marco histórico.

ACANDA, JORGE LUIS (2007) *Traducir a Gramsci* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).

AHMAD, AIJAZ (1992) *In theory: classes, nations, literatures* (Londres: Verso).

ALTHUSSER, LOUIS (1968) *La revolución teórica de Marx* (México D.F.: Siglo XXI editores).

_____ (1977) *Para leer El Capital* (México D.F.: Siglo XXI editores).

AMIN, SAMIR (S/F) *El desarrollo desigual, o el capitalismo periférico* (Bogotá: Editorial Ciencia Marxista).

ARICÓ, JOSÉ (1982) *Marx y América Latina* (México D.F.: Alianza editorial).

ARRIGHI, GIOVANNI (1999) *El largo siglo XX*. (Madrid: Ediciones Akal).

BENSAÏD, DANIEL, Alain NAIR, Rosa LUXEMBURG (Et. Al.) (1980) *Teoría marxista del partido político / 2* (México D.F.: Cuadernos de pasado y presente).

BORÓN, ATILIO, Javier AMADEO y Sabrina GONZÁLEZ (Comps.) (2006) *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (Buenos Aires: Ediciones CLACSO).

BUCI-GLUCKSMANN, CHRISTINE (1978) *Gramsci y el Estado* (Madrid: Siglo XXI ediciones).

DUSSEL, ENRIQUE (1988) *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los manuscritos del 61 – 63* (México D.F.: Siglo XXI editores).

_____ (1993) *Las metáforas teológicas de Marx* (Madrid: Editorial Verbo Divino).

- _____ (2004) *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse* (México D.F.: Siglo XXI editores).
- EAGLETON, TERRY (1998) *Ideología* (Barcelona: Editorial Paidós).
- ECHEVERRÍA, RAFAEL (1986) "La ciencia de Marx". En revista *Estudios públicos* N° 22, Santiago de Chile.
- FERNÁNDEZ, OSVALDO (1999) "Las Tesis sobre Feuerbach: un texto autocrítico". En revista *Encuentro XXI* N° 15, Santiago de Chile.
- GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO (2006) "Colonialismo interno". En BORÓN, ATILIO, Javier AMADEO y Sabrina GONZÁLEZ (Comp.) *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (Buenos Aires: Ediciones CLACSO).
- GOULDNER, ALVIN (1983) *Los dos marxismos: contradicciones y anomalías en el desarrollo de la teoría* (Madrid: Alianza editorial).
- GRAMSCI, ANTONIO (2004) *Antología* (Buenos Aires: Siglo XXI editores).
- GRÜNER, EDUARDO (2000) *Mundialización capitalista, postcolonialidad y sistema-mundo en la era de la falsa totalidad*. (Buenos Aires: Editorial Paidós).
- _____ (2006) "Lecturas culpables". En BORÓN, ATILIO, Javier AMADEO y Sabrina GONZÁLEZ (Comp.) *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (Buenos Aires: Ediciones CLACSO).
- HOBSBAM, ERIC (1998) *La era del imperio* (Buenos Aires: Editorial Crítica).
- KOHAN, NÉSTOR (1998) *Marx en su (tercer) mundo* (Buenos Aires: Editorial Biblos).
- _____ (2003) *El capital: historia y método* (Buenos Aires: Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo).
- KUHN, THOMAS (1971) *La estructura de las revoluciones científicas* (México D.F.: Editorial Fondo de Cultura Económica).
- LACLAU, ERNESTO (1978) *Política e ideología en la teoría marxista* (Madrid: Siglo XXI editores).
- LACLAU, ERNESTO, y Chantal MOUFFE (1987) *Hegemonía y estrategia socialista* (Madrid: Siglo XXI editores).

- LAKATOS, IMRE (1983) *La metodología de los programas de investigación científica* (Madrid: Alianza universidad).
- LARRAÍN, JORGE (2007) *El concepto de ideología, Vol. 1: Karl Marx* (Santiago de Chile: LOM ediciones).
- LENIN, WLADIMIR (1972) *El imperialismo: fase superior del capitalismo* (Santiago de Chile: Editorial Quimantú).
- LÖWY, MICHAEL (2007) *El marxismo en América Latina* (Santiago de Chile: LOM ediciones).
- LUKÀCS, GYÖRGY (1985a) *Historia y consciencia de clase I* (Madrid: Editorial Sarpe).
- _____ (1985b) *Historia y consciencia de clase II* (Madrid: Editorial Sarpe).
- MARX, KARL (1970) "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel"; "La cuestión judía". En MARX, KARL y Arnold RUGE *Los Anales Franco-Alemanes* (México D.F.: Ediciones Martínez de Roca).
- _____ (1980) "Tesis sobre Feuerbach"; "Manifiesto del Partido Comunista"; "El dieciocho brumario de Luis Bonaparte"; "Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política". En MARX, KARL, y Federico ENGELS *Obras escogidas* (Moscú: Editorial Progreso).
- _____ (1989) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (México D.F.: Siglo XXI editores).
- _____ (1999) *Manuscritos: economía y filosofía* (Madrid: Alianza editorial).
- _____ (2006) *El capital: crítica de la economía política* (México D.F.: Siglo XXI editores).
- MARX, KARL, y Federico ENGELS (1980) *Obras escogidas* (Moscú: Editorial Progreso).
- _____ (1985) *La ideología alemana* (Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos).
- MARX, KARL y Eric HOBSEBAWM (2004) *Formaciones económicas precapitalistas* (México D.F.: Siglo XXI editores).

- MARX, KARL y Arnold RUGE (1970) *Los Anales Franco-Alemanes* (México D.F.: Ediciones Martínez de Roca).
- MEHRING, FRANZ (1960) *Carlos Marx* (México D.F.: Editorial Grijalbo).
- MIGNOLO, WALTER (1996) "Herencias coloniales y teorías postcoloniales". En GONZÁLEZ, BEATRIZ (Ed.), *Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios en el Saber Académico* (Caracas: Nueva Sociedad).
- MILLER, JAMES (1979) *History and human existence* (Berkeley: University of California Press).
- RAMA, ÁNGEL (1984) *La ciudad letrada* (Santiago de Chile: Tajamar ediciones).
- ROSDOLSKY, ROMAN (1979) *Génesis y estructura de El Capital de Marx* (México D.F.: Siglo XXI ediciones).
- SÁNCHEZ VÁSQUEZ, ADOLFO (1967) *Filosofía de la praxis* (México D.F.: Editorial Grijalbo).
- _____ (1978) *Filosofía y economía en el joven Marx* (México D.F.: Editorial Grijalbo).
- _____ (2003) *A tiempo y destiempo* (México D.F.: Editorial Fondo de Cultura Económica).
- TORRES RIVAS, EDELBERTO (1980) "La nación: problemas teóricos e históricos". En LECHNER, Norbert (Ed.) *Estado y política en América Latina* (México D.F.: Siglo XXI editores).
- WALLERSTEIN, IMMANUEL (2003) *El moderno sistema mundial* (México D.F.: Siglo XXI ediciones).
- WILLIAMS, RAYMOND (1980) *Marxismo y literatura* (Madrid: Ediciones Península).
- ZIZEK, SLAVOJ (2003a) *El sublime objeto de la ideología* (México D.F.: Siglo XXI ediciones).
- _____ (Comp.) (2003b) *Ideología: un mapa de la cuestión* (México D.F.: Editorial Fondo de Cultura Económica).