

CONTRAPUNTOS LATINOAMERICANOS

CLAUDIO BERRÍOS Y GONZALO JARA
EDITORES



DOCE ENSAYOS POLÍTICOS-FILOSÓFICOS
PARA PROBLEMATIZAR EL CONTINENTE

COLECCIÓN ENSAYOS



INUBICALISTAS

CLAUDIO BERRÍOS

(VALPARAÍSO 1987)

Profesor de Historia, Licenciado en Historia, Licenciado en Educación y Magister en Filosofía con mención en Pensamiento Contemporáneo por la Universidad de Valparaíso. Estudiante de Doctorado en el Programa de Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad de la Universidad de Valparaíso (DEI-UV). Miembro del CEPIB-UV y parte del Comité Consultivo de la Cátedra Mariátegui. Ha publicado en distintas revistas nacionales como internacionales. Editor de los *Cuadernos CEPIB-UV* (2018). Actualmente es becario ANID.

GONZALO JARA TOWNSEND

(VILLA ALEMANA 1984)

Profesor de Filosofía, Licenciado en Filosofía, Licenciado en Educación y Magister en Filosofía con Mención en Pensamiento Contemporáneo por la Universidad de Valparaíso. Estudiante de Doctorado en Filosofía con Mención en Filosofía por la Universidad de Chile. Miembro del CEPIB-UV y parte del Comité Consultivo de la Cátedra Mariátegui. Ha publicado en distintas revistas nacionales como extranjeras y ha participado en distintos simposios y coloquios a nivel nacional como también internacional. Editor de los *Cuadernos CEPIB-UV* (2018), *Buceando en el abismo: una lectura de Pueblo-continente de Antenor Orrego* (2020). Actualmente es becario ANID.

CUADERNOS CEPIB-UV 2020

CONTRAPUNTOS
LATINOAMERICANOS

DOCE ENSAYOS POLÍTICOS-FILOSÓFICOS
PARA PROBLEMATIZAR EL CONTINENTE

CLAUDIO BERRÍOS Y GONZALO JARA
EDITORES

EDICIONES INUBICALISTAS

**COLECCIÓN DIRIGIDA POR:
DR. OSVALDO FERNÁNDEZ DÍAZ**

COMITÉ ACADÉMICO (CEPIB-UV)

Horacio Tarcus (CeDinCi)

Pablo Guadarrama (Universidad Católica de Colombia)

Santiago Castro-Gómez (Pontificia Universidad Javeriana)

Sara Beatriz Guardia (Cátedra José Carlos Mariátegui)

Francisco José Martín (Universidad de Turín)

Álvaro Márquez-Fernández † (Revista Praxis)

César Zamorano (Universidad de Santiago de Chile)

Ricardo Portocarrero (Universidad del Pacífico del Sur)

Patricio Gutierrez (Universidad de Valparaíso)

Patricia Gonzales (Universidad de Playa Ancha)

Luis Corvalán Márquez (Universidad de Valparaíso)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
--------------------	---

I

TEXTOS SEMINARIO INTERNO CEPIB-UV 2020

LA PAZ Y EL CUERPO POLÍTICO, Dra. Pamela Soto García, Dr. Braulio Rojas Castro.	15
LA RELIGIÓN COMO EXPRESIÓN DE UN MUNDO REALMENTE INVERTIDO. ESDE EL «OPIO DEL PUEBLO» A LOS <i>MANUSCRITOS DE 1844</i> . Franco Lanata Donoso.	33
LA CRÍTICA ANTICLERICAL DE MANUEL GONZÁLEZ PRADA Y LA EMANCIPACIÓN DE LAS MUJERES EN EL PERÚ FINES DE SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL SIGLO XX. M. Roberta Sanhueza Ramírez.	53
MARÍATEGUI-QUIJANO: CONTRAPUNTO EN TORNO A LOS CONCEPTOS DE “RAZA” Y “NACIÓN”. Claudio Berríos Cavieres.	75
LA I CONFERENCIA LATINOAMÉRICA DE 1929: UNA APROXIMACIÓN AL PROBLEMA DE LAS RAZAS. ORTODOXIA Y HETERODOXIA EN EL SUJETO REVOLUCIONARIO. Nadia Rojo Libuy.	95
EL INDIANISMO DE FAUSTO REINAGA: HACIA LA CREACIÓN DE LA COMUNIDAD AMÁUTICA. Gonzalo Jara Townsend.	119
GENEALOGÍA DE LA MODERNIZACIÓN CAPITALISTA DURANTE LOS GOBIERNOS OLIGÁRQUICO-LIBERALES DE INICIOS DEL SIGLO XX EN VALPARAÍSO. Emilio Guzmán Lagreze.	141

II

SEMINARIO ANTONIO GRAMSCI. CHILE

PRESENTACIÓN	163
BREVE ESBOZO BIOGRÁFICO DE ANTONIO GRAMSCI: HISTORIA Y CONTEXTO. Gonzalo Ossandón Véliz.	165
ANTONIO GRAMSCI Y SU LABERINTO. ACERCA DE LOS CUADERNOS, LAS NOTAS Y LOS CONCEPTOS GRAMSCIANOS. Osvaldo Fernández Díaz.	185

SEMINARIO CICLOS MARX

PRESENTACIÓN	211
CONSIDERACIONES SOBRE EL MARXISMO CULTURAL EN S. KRACAUER Y W. BENJAMIN. Lenin Pizarro Navia.	213
¿QUÉ SIGNIFICA ESPONTANEÍSMO? PARA UNA LECTURA DE ROSA LUXEMBURGO EN TIEMPOS ESTATALES. Martín Cortés.	241
PRESENCIA DE LA EDICIÓN DE DEFENSA DEL MARXISMO EN CHILE 1934. Patricio Gutiérrez Donoso.	255

III

COMENTARIOS DE TEXTOS

HISTORIA DE UN LIBRO: COMENTARIOS EN TORNO LA BIBLIA DEL PROLETARIADO DE HORACIO TARCUS. Claudio Berríos Cavieres.	273
IMPERFECCIÓN Y CREACIÓN. Natalí Aranda A.	281
TRAYECTOS DE UNA ESCRITURA POLÍTICA. CONVERSACIONES SOBRE EXILIO, LECTURAS Y PENSAMIENTO LATINOAMERICANO CON OSVALDO FERNÁNDEZ (2019) POR JAIME VILLANUEVA DONOSO. Gonzalo Jara Townsend.	291

INTRODUCCIÓN

La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que vivimos es la regla.

Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*.

La crisis política y social que está viviendo toda Latinoamérica en este inicio del siglo XXI ha evidenciado nuevos avances del imperialismo norteamericano y su intento imperecedero por tener el control total sobre la zona. Estas acciones de avanzada se han desarrollado en los últimos años por medio de “golpes blandos”, “sanciones económicas” de todo tipo, y la creación de conspiraciones internacionales que tienen como fin sembrar el terror en la población civil y construir el miedo frente a las nuevas visiones de mundo que se han experimentado en el continente. Estas últimas son presentadas como reivindicaciones “inmorales”, opuestas a los valores y tradiciones putrefactas que promulgan la negación de la vida, visualizable en un “cadáver androide” que camina por el continente, el cual no permite sembrar sobre lo ya desecho.

Las defensas de esta nueva forma de imperialismo son potenciadas por las diversas derechas criollas, las cuales han perdurado como clase dominante, manteniendo el control hegemónico de los medios de comunicación, los cuales se han encargado de relativizar la violación a los derechos humanos en la región y “satanizar” las reivindicaciones sociales que tiene como finalidad limpiar y reconstruir una sociedad ya desecha. Las características ultraconservadoras de estos grupos reaccionarios han sido escondidas detrás de la palabras “libertad” y “democracia”, autoproclamándose como defensores del “espíritu libre” de la

época que, según su propuesta, se puede visualizar en el fomento que ellos impulsan del “libre mercado”, las “libertades individuales” y la ya santificada “propiedad privada”. En el continente, estos grupos niegan de manera rotunda cualquier movimiento contrahegemónico que manifieste como base los postulados de “igualdad”, “solidaridad” y “bien común”. Estos grupos incitan a la inestabilidad de los proyectos emancipatorios, tanto autónomos como partidistas, masificando la idea de un fracaso inminente de los mismos, tanto en lo económico, como en lo social y cultural. Los grupos ideológicos que han servido de soporte a estas avanzadas son religiosos cavernarios, anarcocapitalistas, grupos racistas anti indígenas, militares golpistas unidos en partidos básicos y beligerantes, junto a liberales que niegan el antagonismo de clase evidente, escondiéndose nuevamente en la idea ilusoria del neutralismo, uniéndose en una pugna santa contra los fantasmas de la “demagogia”, el “comunismo internacional” y los “populismos”.

Nuestro país no se ha encontrado ajeno a esta realidad. Los sucesos acaecidos tras el 18 de octubre de 2019, por medio de una revuelta ciudadana, encendieron los miedos de los grupos de poder, quienes no han dudado en ocupar la fuerza militar e institucional para acallar el escenario de lucha social. Sin embargo, creemos que estas son la muestra de un sistema económico que ha agotado sus mecanismos objetivos y subjetivos, el cual por décadas mantenía en letargo a la mayoría de la población. Nos encontramos frente a una sociedad que se debate entre lo nuevo y lo viejo y, recordando al pensador Antonio Gramsci, “una sociedad entra en crisis cuando lo viejo no termina de morir ni lo nuevo termina de nacer”.

Esta problemática que está explicitando el colapso del modelo, nos anima mucho más como Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB-UV) a publicar estos ensayos elaborados por sus miembros y colaboradores. Los textos presentes en este libro son

reflexiones en torno al pensamiento en Latinoamérica y la historia de las ideas de izquierda a nivel continental. Ellos servirán como material de estudio para la reflexión sobre nuestro golpeado continente y, a la vez, para extender la discusión sobre el mismo, por medio de sus referentes teóricos e intelectuales. Por medio de ellos se manifestarán nuevas lecturas e interpretaciones, demostrando que todavía queda mucho por discutir y construir en la región desde una óptica contra hegemónica.

En este libro se encuentran las actividades realizadas por el CEP-PIB-UV en el convulsivo año 2019. En el primer apartado se encuentran las charlas dadas dentro de nuestro Seminario Interno, el cual viene funcionando desde el año 2016. En dichas charlas discutimos las investigaciones individuales que nuestros miembros van desarrollando y que tienen intención de compartir y discutir. En este espacio también han participado invitados nacionales e internacionales, que generosamente han compartido sus inquietudes académicas junto a nosotros. En un segundo apartado se encuentran dos textos que se desprenden del Seminario Gramsci, instancia que busca una lectura crítica en torno a los textos del pensador sardo. Dicho seminario se llevó a cabo cada jueves en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso, y los días sábados en un local externo a la universidad, extendiendo de esta manera nuestras actividades a lugares fuera de la academia. De igual manera, en dicho apartado se presenta dos ensayos correspondientes al seminario sobre Carlos Marx, realizado dentro de la Universidad a partir del 2019, el cual ha estado a cargo de los profesores Patricio Gutiérrez y Nadia Rojo. Producto de la gran convocatoria, este seminario se extenderá para este año, ya que la figura del autor de Treveris siempre ha sido de una fuerza significativa dentro de nuestro Centro. Tanto el Seminario Gramsci como el de Carlos Marx, se mantienen permanentes en el año académico de manera ininterrumpida, estando abiertos a todo público, hecho que se manifiesta por la variedad de personas que

participan dentro de ellos, enriqueciendo la discusión; activistas sociales, sindicalistas, doctores en humanidades y estudiantes de pregrado. Por último, el tercer apartado posee una selección de comentarios de libros que son de contribución a nuestras investigaciones.

Por medio de la presente introducción deseamos agradecer a la editorial porteña Inubicalistas con quienes, interesados por nuestra producción, hemos comenzado desde el año 2019 la confección de una colección de publicaciones como CEPIB-UV. Ediciones Inubicalistas nos ha abierto sus puertas de manera generosa, con el simple interés de consolidar el trabajo escritural de la región. De igual manera, deseamos agradecer a la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Valparaíso, y a su decano Leopoldo Benavides, por la confianza que nos ha brindado durante estos años. Especialmente debemos agradecer al profesor Osvaldo Fernández Díaz, fundador y director de nuestro centro durante estos 10 años. Él ha dirigido todas nuestras actividades con un ánimo perpetuo y desprendido, interesado siempre por actualizar los conocimientos sobre el pensamiento latinoamericano y las corrientes de izquierda en la región, transformándose así, en brújula teórica y organizativa. Para finalizar, debemos agradecer a nuestras investigadoras e investigadores, como también a los colaboradores, por haber entregado su tiempo y el ánimo necesario para la realización de este texto y nuestras actividades que con esfuerzo sacamos a flote.

Que estos materiales sirvan de apoyo para seguir pensando Nuestra América...

Los editores
Valparaíso, otoño de 2020

I

TEXTOS SEMINARIO INTERNO CEPIB-UV

LA PAZ Y EL CUERPO POLÍTICO

Dra. Pamela Soto García¹

Dr. Braulio Rojas Castro²

El 20 de octubre del año 2019 quedará marcado en el cuerpo político de Chile. El presidente de la República, electo democráticamente el año 2017, de forma inesperada declara a través de cadena televisiva nacional, y a tres días de haber decretado Estado de Excepción, lo siguiente:

Estamos en guerra contra un enemigo poderoso, implacable, que no respeta a nada ni a nadie, que está dispuesto a usar la violencia y la delincuencia sin ningún límite.

Esta declaración de guerra del Gobierno a una entidad ubicua y abstracta, se ve reforzada la madrugada del 15 de noviembre cuando el Parlamento, a partir de un acuerdo suscrito entre los partidos políticos oficialistas y de oposición, firman un documento que se denomina “Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución”³. Este acuerdo elaborado a puertas cerradas por los partidos que tienen representación parlamentaria, no consideró en ninguna de sus

1 Dra. En Filosofía. Sub-directora del Área de Educación, Corporación Municipal de Valparaíso. Académica de la Escuela de Trabajo Social PUCV y del Magister en Filosofía de la UV.

2 Dr. En Filosofía. Investigador del Centro de Estudios Avanzados, UPLA; y del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano, UV.

3 Documento Parlamento de Chile. (2019). “Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución”: <https://www.senado.cl/logran-historico-acuerdo-para-nueva-constitucion-participacion/senado/2019-11-14/134609.html>

etapas de discusión a la ciudadanía, que se venía manifestado por diversas demandas políticas y sociales que buscan modificar los efectos del neoliberalismo en la precarización de la vida, exigiendo para ello un proceso de Asamblea Constituyente que destituyese el totalitarismo neoliberal (Rojas Castro, 2013) impuesto e implementado por la dictadura cívico-militar (1973-1990) en la Constitución de 1980, y mantenida durante todo el proceso de “transición” política, o postdictadura (1990-a nuestros días), a través de la redacción de una nueva carta fundamental que garantice mejores condiciones de vida para todos y todas.

La firma de este acuerdo, que presupone que la “referencia a la ‘paz social’ debe entenderse como el equivalente a un tratado celebrado entre bandos contrarios después de un conflicto de conmoción social o guerra”,⁴ es ratificado desde dos poderes del Estado, afirmando que, por medio de un acuerdo político-institucional, se subsanará el descontento social expresado por millones de manifestantes. La importancia de este hecho es que filosóficamente nos conduce a preguntarnos de qué modo la paz opera en el cuerpo político, y de qué forma la paz se relaciona con una revuelta popular como la que se vive en Chile desde el 18 octubre de 2019.

Si se analiza el documento suscrito, este apela a una propuesta de carácter procedimental que implementa una consulta cuya primera pregunta remite al interés por cambiar la constitución, en la que se indica que, “Los partidos que suscriben este acuerdo vienen a garantizar su compromiso con el restablecimiento de la paz y el orden público en Chile y el total respeto de los derechos humanos y

4 Foro por la Asamblea Constituyente, “Razones por las que debemos rechazar el “acuerdo por la paz social y la nueva constitución”, 8 de diciembre de 2019, https://www.facebook.com/convergenciaconstituyente/posts/2777472092473034?_tn_ =K-R

la institucionalidad democrática vigente”.⁵ En los siguientes puntos del documento se abordan los procedimientos que se impulsarán para resolver la construcción de una nueva Constitución: mecanismos de ingreso a la Constitución; tipo de órgano que debiese redactarla (Convención Mixta Constitucional⁶ o Convención Constitucional⁷); mecanismo de elección de los miembros de la convención; función de la convención; *quorum* de aprobación, fijado, sin consulta ciudadana, en 2/3; plazos para las consultas, elaboración y entrega del documento. En el último punto del acuerdo se declara que la nueva Constitución que surja del proceso constituyente será validada por un plebiscito de salida, el que será aceptado por todos los partidos que firman el acuerdo y regirá desde el momento de su publicación derogando con ello la Constitución anterior.

Esta breve descripción de los puntos explicitados en el “Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución” nos llevan a preguntarnos por las razones que llevan a denominar “acuerdo de paz” a un procedimiento de modificación de una constitución, en el que sólo se detallan aspectos técnicos de implementación de un proceso constituyente, sin problematizar los puntos en tensión en la protesta social, indicando que se ha optado por “una salida institucional cuyo

5 *Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución.*

6 La Convención Mixta Constitucional será integrada en partes iguales por miembros electos para el efecto, y parlamentarios y parlamentarias en ejercicio.

7 El cambio de nombre y figura de Asamblea Constituyente, popular y ciudadana, a Convención Constituyente, responde a un sesgo político e ideológico de la derecha chilena, que insiste en diferenciarse de los procesos constituyentes acontecidos en Venezuela y Bolivia. Tal como lo señala el documento del Foro por la Asamblea Constituyente: “Las normas y formas de funcionamiento de la Asamblea Constituyente deben ser definidas única e íntegramente por los delegados de la Asamblea Constituyente y no por otro poder del Estado”, en tanto depositario del *poder constituyente originario*. Foro por la Asamblea Constituyente.

objetivo es buscar la paz y la justicia social a través de un procedimiento inobjetablemente democrático”⁸, que debiese restablecer “la paz” perdida.⁹

El presente artículo busca tensionar desde un paradigma crítico la concepción de lo político que subyace a este acuerdo, a partir de un análisis genealógico del concepto de paz. Se proponen las categorías de *comune* y de *multitudo* como dimensiones que constituyen el cuerpo político que se ve afectado por la teoría ascendente del poder y la soberanía popular. Para ello; en el primer apartado se revisan algunos antecedentes de la emergencia de la teoría ascendente del poder y de la soberanía popular a fines de la Baja Edad Media, destacando cómo estas tienen una modulación específica en el contexto de la monarquía española y su efecto en las colonias, y cómo se irradia a la formación de la república de Chile. En el segundo apartado se evidenciarán los efectos de este giro en el campo político a partir de la articulación del concepto de paz como *tranquillitas* en la obra de Marsilio de Padua, y con ello tensionar la relación entre el concepto de paz y poder en la gubernamentalidad liberal y el paso totalitario hacia la racionalidad neoliberal. Este recorrido permitirá en la conclusión realizar una propuesta crítica del acuerdo por la paz suscrito en el Congreso de la República por los presidentes de los partidos, oponiéndoles la articulación del cuerpo político como *comune* y como *multitudo*, en tanto expresión de los colectivos activados políticamente, disputando su lugar como cuerpo político desde el conflicto inmanente a toda formación social.

8 *Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución.*

9 Para una mirada crítica al Acuerdo, se puede revisar: <https://www.laizquierdadiario.cl/Entre-las-trampas-constitucionales-y-la-lucha-de-clases-los-intelectuales-frente-al-acuerdo-por-la->; Para una posición a favor del Acuerdo: <https://cipchile.cl/2019/11/18/el-acuerdo-por-la-paz-social-y-la-nueva-constitucion-no-es-una-trampa/>

1. SOBERANÍA POPULAR Y TEORÍA ASCENDENTE DEL PODER

Los conceptos de teoría ascendente del poder y de soberanía popular emergen entre los siglos XIII-XIV en el contexto de la Baja Edad Media en torno a la disputa sobre si la primacía del gobierno de la Iglesia radicaba en el Papa o en el Concilio. Más allá del trasfondo teológico de esta discusión, el giro de la dimensión política del poder, hacia su sentido moderno, se hace cada vez más evidente. Estos principios implican concebir al pueblo como “la única fuente del poder no tanto en el sentido de ser el origen histórico de un régimen político, sino en el de legitimar formas políticas consentidas”,¹⁰ cuestión que está a la base de la gubernamentalidad liberal moderna. Estos principios implican concebir al pueblo como un poder constituyente en tanto fuente del poder de la *auctoritas*, y en tanto depositario originario de la soberanía y sujeto sobre el que se despliega su fuerza. Metafóricamente hablando, el poder ascendía desde la amplia base de la pirámide social hasta su vértice, ocupado por el rey o el duque (Ullmann, 1999: 14), por su parte, la asamblea popular controlaba el gobierno de su dirigente y de hecho actuaba sobre todo como tribunal. La potencia política de la teoría ascendente del poder se sostiene, entonces, en la afirmación de que “el po-

10 Bernardo Bayona (2010) expresa de la siguiente manera lo que desarrolla Marsilio de Padua en el *Defensor pacis* (DP): “Por tanto, si «la autoridad de legislar (auctoritas legis) pertenece a aquél por quien las leyes, una vez promulgadas, se cumplan mejor o por completo» y si «todo ciudadano obedece mejor la ley que cree haberse impuesto a sí mismo», por haberse consultado y haber expresado su mandato, la universitativum es quien «mejor hará observar» la ley que «resulta de la consulta y del mandato de todos los ciudadanos (ex auditu et precepto universitativum)». Para ser obedecida eficazmente, «la ley debe establecerse tras haber oído a todos y por consenso (ex auditu et consensu), aun cuando el resultado pudiera ser una ley menos útil» (DP I.XII.6, S 66)”. (161).

der es único, y radica en la *multitudo* como subjetivación colectiva, en cuanto ésta surge de la inmanencia constitutiva de los individuos y no desde una trascendentalización” (Soto García, 2016: 144-145) que enajene la potencia política de la *multitudo*.

En la península ibérica esta disputa se expresa en la demanda de libertad municipal que contrarresta jurídica y políticamente el poder del monarca, pues “Los municipios se multiplican al amparo de este ambiente y con ellos los fueros o conjuntos de normas jurídicas reguladoras de su existencia, en que las garantías individuales y los derechos de la persona se consagran cuidadosamente”. (Eyzaguirre, 2000: 16-17). Reforzando la legitimación de un ejercicio político autónomo y autárquico de las comunidades, el historiador conservador Jaime Eyzaguirre (2000) afirma que en la monarquía española “la potestad soberana descende de Dios al titular a través del pueblo y por su libre consentimiento”, (18) entonces, el soberano debe esperar la aclamación del pueblo para legitimar su derecho a gobernar. Este principio constitutivo de la relación entre el monarca y los súbditos, que supone una serie de derechos y deberes de cada parte, se traslada a la Monarquía indiana, a partir del principio de que, “el Estado se integra por dos elementos: la corona o rey y el pueblo o comunidad”. (Eyzaguirre, 2000: 24). Destaca además Eyzaguirre que las colonias, al carecer de su propia estructura política, “fue preciso otorgársela, y en este caso, las instituciones castellanas sirvieron de modelo” (Eyzaguirre, 2000: 22), traspasando toda la legalidad adquirida pero adaptándolas a la singularidad de cada lugar.

Desde un domicilio político contrapuesto al de Eyzaguirre, el historiador Gabriel Salazar (2011) ha postulado que, desde el siglo XVI, lo que articula la construcción política en Chile es una experiencia de organización comunitaria de muy antiguo cuño, que había generado prácticas de autonomía territorial y autogobierno

comunal que tenían 200 años de integración en la memoria popular del pueblo para el momento de la Independencia.¹¹ Esto se ha expresado en prácticas de organización tales como la generación de economías de subsistencia, autodefensa ante el bandidaje, cabildos y asambleas vecinales, las que remiten a una arraigada práctica jurídica y política que presupone un principio inmanente del poder.

Todo esto fue forjando una tradición de autogobierno previa a la revolución independentista, pues los súbditos que llegaron a las colonias reconocen “en la constitución del poder municipal el medio más efectivo para hacer valer los derechos de la comunidad frente a la corona”. (Eyzaguirre, 2000: 22). Esto implica la afirmación de una concepción ascendente del poder a la base de pueblo, la que remite a la forma en que Marsilio de Padua articula la teoría ascendente del poder, tal como lo afirma Luis Martínez Gómez (2009) vinculando el contexto de pensamiento del *comune*, con el del municipalismo español: “Toda la concepción de Marsilio gravita hacia la valoración prepotente del pueblo. Pueblo no es el vulgo, distinguido de los jefes o de los letrados o nobles, sino la totalidad, como en Isidoro que comprendía en el pueblo a los *maioresnatu* y a las plebes”. (XXII). Expresando con ello que el *comune*, como organización política “representa una forma de ejercicio del poder [y] un ideal antropológico, en el que el ser humano y la ciudad son parte de un mismo bucle de sentido” (Soto García, 2018: 54) y en que la *multitudo* es entendida “como expresión de una subjetivación colectiva” (Soto García, 2016: 133) que considera la construcción de

11 “[...] el ‘pueblo’ chileno (definido entonces como el conjunto de “vecinos con casa poblada”) había vivido organizado en “pueblos” (ciudades, villorrios, aldeas, lugares...) o comunidades locales, muy distantes unos de otros [...], muy lejos del Rey de España, e incluso del Gobernador de Chile, que residía en Santiago.”, (Salazar: 2011: 35).

una amplia diversidad de relaciones entre los individuos, por lo que “esta teoría ascendente del gobierno puede denominarse también teoría popular del gobierno, porque el poder residía, en su origen, en el pueblo”. (Ullmann, 1999: 14). Desde esta perspectiva, la teoría ascendente del poder se vincula directamente con la pregunta por el origen de la política moderna, desde un doble registro: por una parte, cuestiona la legitimación jurídica del poder construida desde la Baja Edad Media y el Renacimiento, y, por otra parte, cuestiona la matriz teológico-política que se ha impuesto como referente último del campo de lo político, a través del posicionamiento del poder en la multitud como cuerpo político.

El giro hacia la posición política de la *multitudo* es fundamental para entender las filosofías políticas contemporáneas que se sitúan desde la afirmación de la potencia política (de Spinoza a Negri y Morfino) y la comprensión afirmativa del conflicto (desde Maquiavelo a Marx, Lefort y Chauvi) como elementos constitutivos de todo cuerpo social, por lo que no se trata de una teoría reciente sino que lleva siglos sustentando que la sede de lo político descansa en el colectivo y no en los poderes establecidos por la emergencia de la hegemonía del Estado. Nuestra actualidad es heredera de los postulados que Marsilio de Padua elabora en la Baja edad Media en los que se sostiene la necesidad que el control de lo político sea por el poder del *comune*, y que su fundamento se encuentre en la potencia de la *multitudo*:

Por lo cual justamente manda en las cosas más importantes la multitud, es decir, justamente debe imponerse en las cosas de mayor importancia en la política la multitud, la totalidad de los ciudadanos, o su parte prevalente que designa con el nombre de multitud, y da la razón: porque de

muchos se compone el pueblo, el consejo, la magistratura, la nobleza, pero el conjunto de todos estos es mayor que los que están en los altos cargos como gobernantes, ya en la persona de uno, ya en la de pocos. (Marsilio de Padua, 2009: I, XIII, 4).

La vinculación entre *multitudo* y *comune* afirma la autonomía de los colectivos y la autarquía de las comunidades, constituyéndose de este modo como un cuerpo político activo, que se expresa a partir de la teoría ascendente del poder y la soberanía popular arrastrando consigo otra forma de entender la condición de paz.

2. PAZ COMO *TRANQUILLITAS* Y SUS EFECTOS POLÍTICOS

Si realizamos un breve itinerario por la teoría ascendente del poder y la soberanía popular desde la articulación del cuerpo político (*multitudo* y *comune*), constatamos que esta articulación se contraponen directamente a la «teoría descendente del poder» de sesgo monárquico e hierocrático¹².

Los efectos en la concepción de lo político de estas teorías pueden ser revisados a partir del giro en el concepto de paz. Antes de este período la tradición medieval le otorgaba a la paz, un valor ético y trascendente, el cual amparado en una concepción de orden neopla-

12 Pertinente es citar a Claudia D'Amico (2000) a este respecto: "A esto debe sumarse la mención de Dionisio Areopagita y su doctrina hierocrática, aquella según la cual hay un orden jerárquico cuyo principio es que lo inferior debe someterse a lo superior. De la jerarquía se desprende que si todo poder viene de Dios, desciende en primera instancia a lo superior. Sin duda lo espiritual es superior a lo temporal. De allí se deriva la siguiente conclusión: el emperador o el rey reciben su poder del Papa" (D'Amico, 2000: 185).

tónico le atribuye participación en el mundo sensible e inteligible. Esta comprensión de la paz desde lo trascendente apuntaba a una ideología de dominación monárquica, que expresa un vínculo con lo trascendental. En cambio, autores como Marsilio de Padua (1275-1342) se distancian de esta tradición al otorgarle a la paz un carácter funcional y concreto que se relaciona exclusivamente a la organización del mundo civil, esto es, una paz eminentemente mundana.

Casiodoro, [...], expuso las ventajas y frutos de la tranquilidad o la paz de los regímenes civiles, queriendo, al poner en éstos, como los más preciados bienes, lo mejor para el hombre, a saber, lo necesario para su vida, que sin la paz y la tranquilidad nadie puede conseguir, espolear las voluntades de los hombre para tener paz entre sí, y de ahí tranquilidad. (Marsilio de Padua, 2009: I, I, 1).

El viraje del concepto de paz como tranquilidad rompe con la tradición que valora la paz como una finalidad de orden trascendental y moral, para vincularla a la vida política y, específicamente, al establecimiento de condiciones de posibilidad para la vida del ser humano en comunidad, lo que a su vez modifica la concepción de poder, porque, para este autor la paz deja de ser una entidad abstracta, para transformarse en una condición que opera en una ciudad “históricamente situada y políticamente concreta” (Bayona Aznar, 2007: 18), que junto con la potencia de la multitud constituyen un cuerpo político activo, lo que la sitúa en una condición de inmanencia, por lo tanto su ausencia evidencia la falta de apoyo por parte del cuerpo político a un régimen de gobierno.

La paz de la que habla Marsilio no es tanto la ausencia de ataques externos, sino que ha de ser entendida como el

orden social interno. Porque *tranquillitas* e *intranquillitas* no son la paz y la guerra en el sentido de las palabras griegas *eiréné/pólemos* (en latín: *pax/bellum*) de unos pueblos contra otros. El conflicto *tranquillitas/intranquillitas* que Marsilio propone considerar y resolver remite al orden o desorden, según haya o falte la buena disposición interna, es decir, la institución racional de sus partes y el establecimiento de las instituciones políticas y del gobierno desde dentro. El desorden es interior y la guerra, civil. (Bayona Aznar: 2006: 49).

La paz como *tranquillitas* debe ser entendida, entonces, como una condición interna al cuerpo político, por lo que teorías como las del enemigo interno en la Doctrina de Seguridad Nacional, o posiciones como la expresada en la frase del presidente de Chile en la que indica que “He recibido información que afirma que aquí hubo intervención de Gobiernos extranjeros”,¹³ no aluden a un concepto de paz civil que emerja desde la propia configuración conflictiva del cuerpo político, pues este es pensado desde una perspectiva inmunitaria que es contaminada y atacada por una alteridad nociva y contaminante (el “cáncer marxista” o el “enemigo poderoso”). En cambio, la paz que Marsilio propone sólo puede ser instituida por un cuerpo político activo, en el cual la conjunción de la *multitudo* y del *comune*, operan internamente para su organización como orden.

En el caso de Chile, lo que tenemos hoy es la imposibilidad de un acuerdo de paz, pues aquello que se ha hecho es instalar la paz desde un afuera del cuerpo político, por lo que su legitimidad sólo es de orden

13 https://www.cnnchile.com/pais/pinera-aqui-hubo-intervencion-de-gobiernos-extranjeros_20191109/

institucional o procedimental pero no política, en tanto no afecta la posición subjetiva y colectiva de los individuos entendidos como *multitudo*, ni la condición de tejido socio-histórico del *comune*. Tal como lo afirma el documento del Foro por la Asamblea Constituyente ya citado:

El “acuerdo” se llevó a cabo desconociendo que el poder constituyente originario reside exclusivamente en la ciudadanía y que esta ya se encuentra deliberando en reuniones, asambleas y cabildos, desarrollando un proceso constituyente autónomo, sin formatos preestablecidos. Este proceso no puede bloquearse o interrumpirse por mandatarios o representantes de los poderes constituidos, según lo establecido por los principios democráticos desarrollados desde la Revolución Francesa y que son la base del Derecho Internacional por la autodeterminación de los pueblos.¹⁴

La paz para Marsilio es la expresión de la consolidación de un cuerpo político activo que se conserva, pero no puede ser instituida desde afuera, pues cualquier orden se constituye inmediatamente en un trascendental que quiere capturar la condición secular del poder. De ahí la importancia del *comune* y de la *multitudo* como fundamento para la legitimidad del poder del príncipe, porque no existe mejor garantía para el mantenimiento de los intereses del soberano que éste responda a las demandas del cuerpo político.

Aunque la cuestión de la paz es un tema central y recurrente en la tradición medieval, en Marsilio adquiere un significado innovador. De ahí también que ya no se preocupe de auspiciar en términos morales o religiosos la

14 Foro por la Asamblea Constituyente.

instauración de una paz universal por obra de la Providencia, sino que analiza racionalmente el procedimiento para conseguir la paz y sostiene que su defensa requiere la decidida intervención de los mecanismos de poder, para desarticular la infernal máquina teocrática y reforzar la *potestas* de la autoridad civil. (Bayona Aznar, 2007: 18).

La relevancia política que adquiere la modificación del término paz consiste en que esta posibilita la elaboración de una teoría del poder desde parámetros distintos de aquello que tradicionalmente caracterizan al pensamiento medieval: 1) Otorga al poder de la multitud una condición de desmontaje de los aparatos institucionales que sostienen al poder descendente; 2) La paz se conquista y se mantiene por medio de un ejercicio político, y no religioso o moral, de modo que no depende del individuo sino siempre del colectivo. Estos dos ejes argumentativos permiten apostar por la secularización del poder civil, de modo que el *comune*, deja de lado la condición de finalidad moral, y asume una condición de conducción civil, deslindando de este modo el campo de lo político de otros saberes y disciplinas, además de otorgarle a la ley una función de orden intrínseca al funcionamiento de la vida política, ligada íntimamente al ejercicio político de la *multitudo*. Esto implica que para Marsilio la paz no debe reducirse a un mero procedimiento institucional, sino a un acuerdo político que surge y se mantiene desde el colectivo. El poder tiene una base terrena, de modo que el poder que un ser humano ejerce sobre otros seres humanos sólo puede ser otorgado por los mismos. Esta declaración permite que para la teoría ascendente del poder y para la soberanía popular sea el cuerpo político activo el que garantiza la proclamación, el ejercicio y la destitución del poder. Con este viraje que realiza Marsilio al abordar la paz como

tranquillitas abandona toda condición teleológica del poder y con ello de lo político, en cuanto el poder civil establece las condiciones necesarias para asegurar que cada vez que se instaure un orden éste responda al tejido socio-histórico del colectivo y no a una condición *a priori*.

3. CONCLUSIÓN

La crítica desarrollada propone una batería conceptual que tensiona las lecturas políticas trascendentes a los cuerpos políticos, a partir de un análisis genealógico del concepto de paz desde antecedentes medievales, que cruzan desde el contexto de la lucha de las ciudades italianas por su autonomía descritas por Marsilio de Padua, hasta el municipalismo español y su influencia en las autonomías de las ciudades coloniales, y su impacto en la construcción de las Repúblicas Latinoamericanas. Esto da cuenta de que por siglos ha habido una disputa entre la supremacía de la teoría descendente del poder hierocrática, que en la modernidad se ve robustecida a partir del surgimiento de los Estados imperiales y la hegemonía del absolutismo monárquico, confrontada con los gobiernos locales.

El giro de la dependencia del soberano a una ley de orden inmanente, que surge desde el cuerpo político, será una hipótesis que aún en la actualidad es asumida como transgresora en tanto moviliza discursos emancipadores, y que esta propuesta de lectura quiere recuperar como antípoda del poder trascendente y despótico del Estado oligárquico y empresarial, para cuestionar epistemológica y políticamente las lecturas del campo de lo político que depotencian lo colectivo, a partir de la trascendentalización de la potencia del individuo y la homogenización del discurso de la unidad de la nación, en el cual “las clases bajas fueron sistemáticamente

sometidas a controles policíacos e ignoradas por las clases dominantes en tanto sujetos políticos”. (Rojas Castro, 2019: 336).

En este contexto, recuperar la condición civil de la paz desde su relación con la teoría ascendente del poder y la soberanía popular, permite la búsqueda de otras aproximaciones para abordar los cuerpos politizados, rompiendo con los vestigios enquistado de una tradición de pensamiento teológico-político que aún persiste y que actúa de forma confusa y difusa en los Estados contemporáneos. Este último punto resulta decisivo para un análisis actual de la teoría política, pues todavía apreciamos que tras la razón de Estado, la gubernamentalidad liberal y el paso a la racionalidad neoliberal, pervive una teoría descendente y trascendente del poder; que siempre actúa como aliciente para el surgimiento de regímenes totalitarios y fascistas, aun cuando se ampare tras una elección democrática.

Esto permite sostener que el Acuerdo de Paz suscrito aún remite a una lectura trascendente de la paz, en que el conflicto es categorizado desde un afuera situando a los individuos insurrectos como enemigos que deben ser aniquilados, haciendo uso de los Aparatos Ideológicos del Estado y los Aparatos Represivos del Estado (Althusser: 2003) como estrategia para atacar y disolver la posición política del colectivo.

La paz (*tranquillitas*) no es posible de ser proclamada a partir de premisas que depotencian a la multitud (*multitudo*) e interrumpen la acción política del colectivo (*comune*), en tanto obvian la facticidad del conflicto inmanente a toda formación social.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, L. (2003). “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”. Comp. Slavoj Žižek, *Ideología. Un mapa de la cuestión*, México D.F.: FCE, pp. 115-155.

Bayona Aznar, B. (2010). “El fundamento del poder en Marsilio de Padua”, en *El pensamiento político en la edad media*, Pedro Roche Arnas, Coordinador, Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, pp. 141-168.

Bayona Aznar, B. (2007). “Marsilio de Padua y Maquiavelo: una lectura comparada”, en *Foro interno*, 7, pp. 11-34.

Bayona Aznar, B. (2006). “La paz en la teoría política de Marsilio de Padua”, en *Contrastes. Revista INTERNACIONAL de Filosofía*, XI, pp. 45-63.

D’amico, C. (2000). “El conciliarismo y la teoría ascendente del poder en las postrimerías de la Edad Media”, Comp. Atilio Borón. *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*, Buenos Aires: CLACSO –EUDEBA, pp. 183-204.

Eyzaguirre, J. (2000) *Itinerario y ruta de la emancipación chilena*, Santiago: Editorial Universitaria.

Marsilio de Padua. (2009). *El defensor de la paz*, Madrid: Tecnos.

Rojas Castro, B. (2019). “Remenyik y Agrella, los años salvajes de las vanguardias en Valparaíso y la dimensión transoceánica de la modernidad. Creación poética, conflicto político y cohesión social”. Comps. Ricardo González Leandri y Armando V. Minguzzi, *Narrativas de la*

cohesión social en publicaciones periódicas del Cono Sur americano (1900-1940), Madrid: Polifemo.

Rojas Castro B. (2013) “Neoliberalismo y Dictadura: el conflicto entre ciudadanía y totalitarismo económico”, *Revista La Cañada. Pensamiento Filosófico Chileno*, 04, p. 105-135. <http://www.xn--revistalacaada-0nb.cl/>

Salazar, G. (2011). *En el nombre del Poder Popular Constituyente (Chile siglo XXI)*, Santiago: LOM.

Soto García, P. (2018). “Política y ciudad: una lectura a la ‘Alcaldía Ciudadana’ de Valparaíso desde la disputa de la democracia como expresión del comüne”. En Espinoza Lolas, Ricardo y Riba, Jordi (Coords). *Aporías de la democracia*, Barcelona: Terra Ignota, pp. 41-64.

Soto García, P. (2016). “Multitud y teoría ascendente del poder: reflexiones acerca de la posibilidad de una democracia radical”. En *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, 25, pp. 144-145.

Ullmann, W. (1999). *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona: Ariel.

LA RELIGIÓN COMO EXPRESIÓN DE UN MUNDO
REALMENTE INVERTIDO.
DESDE EL «OPIO DEL PUEBLO»
A LOS *MANUSCRITOS DE 1844*

Franco Lanata Donoso¹

I. INTRODUCCIÓN

Han transcurridos un poco más de doscientos años desde el nacimiento de una de las figuras intelectuales más polémicas del siglo diecinueve y cuyo legado e influencia hasta el día de hoy siguen generando querellas y malestar en sectores amplios de la sociedad civil y el mundo académico en general. El alemán Karl Marx gana adeptos como detractores en lo que ha su figura respecta. No obstante, aquellas trivialidades y rencillas superficiales respecto de la recepción y el uso político de su obra no debería ser un impedimento para las mentes que buscan indagar con rigor y responsabilidad en la lectura crítica nuevas formas de plantearse nuevas preguntas, formas nuevas de pensamiento que ofrezcan lecturas que refresquen y trasciendan un paso más allá el límite de lo teóricamente posible. Por eso mismo, más allá de las lecturas apologéticas y las exegesis que se puedan establecer desde el pensamiento de Marx, es que en el presente trabajo abordaremos el pensamiento marxiano como una filosofía de los fundamentos primeros. Queremos sentirnos parte de las palabras de Adorno al comienzo de su *Dialéctica Negativa* al

¹ Profesor y Magíster en Filosofía Mención Pensamiento Contemporáneo por la Universidad de Valparaíso. Integrante del CEPIB-UV.

señalar que “la filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización” (Adorno, 2014: 15), con esto la figura intelectual más importante de la llamada Teoría Crítica fustiga a seguir pensando el mundo por sobre los derroteros de antaño que fracasaron en la transformar el mundo y vieron así en la teoría, en la filosofía una práctica insuficiente y agotada.

Con este principio orientando nuestro horizonte, es que a continuación se pretende ofrecer una lectura que a nuestro juicio puede dar para seguir pensando la realidad social del capitalismo contemporáneo, a partir de uno de los grandes intelectuales y revolucionarios del siglo diecinueve; Karl Marx. El autor de *Das Kapital*, en los años de su juventud tuvo una activa y apasionada militancia en los campos del pensamiento y en el mundo de las ideas. Es por eso, que en el presente pretendemos abordar un periodo bien definido, con el fin de esclarecer parte de su proceso de construcción intelectual, el cual muchas veces fue apropiado y adoptado por el conjunto de los marxismos sin hacer siquiera el ejercicio teórico de señalar sus límites y potencialidades. Desde aquí, entonces, es que el fenómeno de la cuestión religiosa presente en varios de sus escritos de juventud, desde su tesis doctoral hasta sus indagaciones mucho más maduras como *El Capital*, atravesando a su vez, su crítica a las nociones representacionales propias de la filosofía especulativa de la época, como su aproximación crítica al fenómeno práctico de la economía (tema que lo acompañará hasta el fin de sus días) analizado en sus tempranos *Manuscritos Parisinos*, nos permiten rescatar y resignificar la figura de Karl Marx y su momento filosófico, como un pensador cuyas ansias de aprehender la realidad, sin mediaciones metafísicas fue la gran herencia de su juventud. Así esperamos nuevamente que la obra filosófica del autor pueda seguir siendo una fuente rica para

nutrir el pensamiento y renovar a los marxismos que por mucho tiempo fueron la ejecutoria sumaria de una teoría que atentaba contra sus propios intereses y cimientos.

II. EL «OPIO DEL PUEBLO» O LA CRÍTICA A LA ALIENACIÓN RELIGIOSA

Exponer sobre la cuestión religiosa en el joven Marx nos sumerge en un tráfico de ideas y combates ideológicos sin precedentes durante el siglo diecinueve. Estamos en presencia de los años de formación intelectual de un pensador que absorbe ideas a la par como devora libros. Los estudios juveniles de Marx atraviesan, no cabe duda de esto, múltiples mutaciones y cambios de piel en el terreno de los conceptos y categorías. Se podrían escribir páginas y páginas sobre las influencias intelectuales y filosóficas del joven Marx, en especial su atención secundaria al problema religioso. No obstante aquello, la producción teórica de Marx respecto del fenómeno religioso se haya estrechamente vinculada al horizonte intelectual y filosófico de la época. De esta forma, el presente apartado pretende aportar los lineamientos generales de una crítica de la religión por parte de Marx etiquetada famosamente bajo el rotulo «el opio del pueblo», cuya fuente y origen no es otra que la recepción, participación y ruptura con la intelectualidad juvenil alemana denominada izquierda hegeliana. Es en el contacto con estas interpretaciones que Marx notará los límites de ésta crítica, siempre dentro e incrustada en los presupuestos idealistas del maestro filosófico *par excellence* Hegel. A su vez, se rescatan los intentos por construir una interpretación incipientemente materialista y naturalista (antropológico) del fenómeno religioso influido notablemente gracias a los aportes intelectuales del incendiario Ludwig Feuerbach. La inteligencia y

perspicacia del joven renano no tardará en notar, a su vez, los límites y vacíos teóricos de los conceptos y categorías feuerbachianas, todos ellos elaborados y surgidos a la sombra inevitable de la dialéctica especulativa hegeliana. Son estos límites y algunas de sus experiencias biográficas más cruciales, como se mostrará, los que terminan por llevar a Marx a cambiar el terreno de su ojo crítico paulatinamente a cuestiones de un orden emergentemente superior, la economía política. Con este cambio, podríamos afirmar a modo de hipótesis que Marx ya es en aquella época un pensador de la nueva época antropocéntrica, es decir, realizar y aterrizar radicalmente los principios esenciales del criticismo alemán.

Como bien se ha señalado anteriormente, cuando se estudia el fenómeno religioso en la producción teórica e intelectual del joven Marx, se hace necesario rescatar y reconstruir los aportes que el contexto intelectual de la época aportó sobre la mentalidad del joven renano. Sabiendo esto, es que las palabras iniciales de Marx en uno de sus manuscritos más tempranos, su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* cobra sentido: “la crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su fin, para Alemania” (Marx, 1987: 491), ¿cuál crítica?, como bien señala Michael Henry “la crítica de la religión ‘de Marx’ no es de Marx y no pertenece a su pensamiento propio. ¿A quién pertenece? Al de ‘Alemania’” (Henry, 2011: 85). Esta crítica de la religión perteneció, por lo tanto, al círculo de intelectuales conocido principalmente como la izquierda hegeliana, cuyo fundamento primero radicaba en la conocida expresión de Hegel “todo lo racional es real” (Hegel, 1988: 51), principio metodológico que contribuyó a exigir que la realidad social alemana, por aquel entonces dominada y hegemónizada por el poder de la monarquía prusiana, pudiera adecuarse a ciertos imperativos éticos de la razón, en última instancia, la imperante necesidad de transformar y

progresar la retrasada Alemania decimonónica, por aquel entonces atrapada aún por los bastiones feudales.

En esta Alemania, fuertemente conservadora se destacan dos autores radicales de esta juventud a la izquierda de Hegel respecto al estudio de la religión: Bruno Bauer y Ludwig Feuerbach. Ambos poseen una influencia bien definida y determinada en la producción teórica de Marx, baste con agregar que el primero de ellos fue su tutor y mentor durante los años de estudio de Marx en Berlín, además de propiciar su carrera académica en un frustrado intento por posicionar a Marx a cargo de una cátedra universitaria.

Se debe señalar, en primera instancia el carácter eminentemente idealista de las filosofías de Bauer, como a su vez, la interpretación sensualista-naturalista (antropológica) de Feuerbach. Esto es importante, y paradójico a la vez, puesto que ambos comienzan sus análisis por el mismo principio, la “conciencia” en su sentido y expresión profundamente idealista y hegelianamente marcado. Lo significativo es que la crítica de la religión en Alemania es considerablemente metafísica, su médula no arranca de un principio fundado en la realidad concreta, sino en una abstracción idealizada propia del criticismo alemán del siglo diecinueve.

Desde Kant hasta Hegel, la religión será concebida como una creación de la conciencia, una representación producida por la externalización de elementos inherentemente humanos alienados en un producto religioso opuesto a ellas (Bauer, por ejemplo, consideraba esta alienación de la conciencia humana de sí reflejada distorsionadamente en un dios subhumano, con Feuerbach es la esencia genérica de la humanidad la alienada). Es la conciencia la productora de religión. De esto se deduce que los productos de la religión son siempre productos que dependen de la conciencia humana misma, de la divinización de esta conciencia, la exaltación

celestial de sus predicados más esenciales en una figura objetivada fuera de sí misma, es el esquema que tienen en común la crítica religiosa en Alemania en todas sus variantes, idealista o materialista, desde Bauer hasta Feuerbach. Respecto de esta cualidad del idealismo alemán (encarnado y vivo aun en los jóvenes hegelianos por su reducción de los fenómenos a los imperativos de la razón abstracta) por externalizar productos de una conciencia escindida Henry ratifica señalando:

esa reducción de la religión a una representación, a un objeto de la conciencia puesto por ella misma, determina el status de la religión, o más bien de lo “religioso”, y contiene al mismo tiempo el principio de su resolución. La esencia religiosa es un contenido puesto adelante, exterior, extraño, pero es, en tanto que puesto por la conciencia misma, su propio producto, está subordinado a ella y, lejos de poder someterla, depende de ella. (Henry, 2011: 85).

Las limitaciones teóricas de la juventud neohegeliana comenzaban a tornarse claramente evidente para Marx. La aporía que planteaba el problema de la conciencia religiosa, cuya génesis seguía fundamentándose en el esquema abstracto de la conciencia de sí se tornaba en una cuestión insalvable para el joven renano. ¿Cuál fue el aporte de Marx a la problemática religiosa?, ¿cómo se fundamenta el divorcio incipiente a la raigambre idealista en la justificación de la alienación religiosa? Si bien Marx ya por los años 1843-44 comienza a fundamentar sus nociones teóricas bajo el concepto de hombre (que no son sino la transmutación de conceptos como los de espíritu u género), cuyo préstamo de la pluma de Feuerbach es evidente mas no el único, las divagaciones de nuestro autor renano giraran respecto del origen de la inversión que representa ésta conciencia religiosa alienada. La

cuestión será fundada como bien se ha señalado en el hombre y en el mundo de los hombres, es decir, la realidad que éste construye en su desenvolvimiento práctico-cotidiano. La alienación religiosa propuesta por la crítica alemana fundamenta el principio en el campo de la representación misma que la conciencia produce, para Marx en cambio, al identificar ésta aporía como insalvable, identifica la génesis fuera del campo de lo representacional. Es importante recalcar, puesto que será abordado en la sección siguiente, que la religión y sus representaciones no desaparecen con la explicación crítica de ésta, o bien, si la conciencia es la fuente del error teológico y a la vez la solución a esta misma, no implica que el poder mistificador de la representación alienada disminuya o desaparezca totalmente, es decir, el poder de la representación —la ideología— continua operando libremente a pesar de la plena conciencia que puede tenerse de este fenómeno representacional. Con la alienación del proceso de trabajo ocurrirá exactamente el mismo problema, ya Marx en *El Capital* sostendrá apreciaciones similares respecto del moderno fenómeno del fetichismo de la mercancía.

¿Dónde fundamenta entonces la génesis de este principio que es la alienación de la conciencia de sí, la cual en su presupuesto idealista es el lugar de origen de la religión y sus representaciones, según Marx? Como se ha señalado fuera de la conciencia misma, pero implícitamente apresado a ella como condición ontológica en cuánto substancia que es ley y medida de sí misma. La función autónoma de la razón queda realizada en este contexto. Marx sostiene:

El fundamento de toda crítica irreligiosa es que el hombre hace la religión, y no la religión al hombre. Y la religiones, la autoconciencia y el autosenntimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse.

Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido. (Marx, 1987: 491).

En 1844 la fecha en la que se inscribe la *Introducción*, la influencia de Feuerbach es considerable y su ruptura con el idealismo de Bauer una evidencia. Ya no es la teología diluida en filosofía especulativa en la que se enmarca la resolución del problema religioso y su crítica, es apreciable la mutación conceptual cuando Marx nos habla del hombre y del mundo del hombre. El problema teológico queda reducido así a la antropología. La explicación secular de la génesis del defecto religioso, en cuanto es reflejo de una realidad invertida tiene su solución en el mundo práctico y en el desenvolvimiento tácito de los hombres y sus relaciones. Ahora toca el camino de la explicación secular y profana de la alienación, la importancia de la filosofía donde la substancia pensante se halla inmersa en ella y desde ella es clara, para Marx “la misión de la filosofía, puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la forma de santidad de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación bajo sus formas profanas” (Marx, 1987: 492).

III. EL TRABAJO ALIENADO COMO LA GÉNESIS PROFANA DE LA ENAJENACIÓN

En el apartado anterior logran vislumbrarse algunos presupuestos teóricos y elementos conceptuales característicos que permiten aprehender el fenómeno religioso tanto por los correligionarios

de Marx como por éste mismo, en los primeros los productos de la conciencia se autonomizan plenamente, cobrando una existencia separada e independiente de sus creadores, en el segundo en cambio, a pesar de aceptar este análisis cobra sentido la insuficiencia de éste superándola solo mediante el análisis de las formas profanas de alienación. Es la realidad social, invertida realmente, la génesis de ésta conciencia religiosa que es en última instancia una conciencia invertida de la realidad. ¿Dónde se halla la inversión que origina el resto?, será la problemática a desentrañar en este apartado.

Establecer las formas profanas de la alienación será uno de los principios a esclarecer por Marx a comienzos de 1844. Ya instalado en París a causa de su forzado destierro Marx palpa in situ los escollos de la producción industrial. Francia era cualitativamente mucho más avanzada en el campo social y económico que su Alemania natal, por lo que el arribo al proletariado y la teoría de la revolución como fundamento de la emancipación humana será el comienzo analítico de esta nueva etapa de su biografía.

Establecer lo que el trabajo alienado es nos remite a ciertos presupuestos difíciles de evitar. El principal de ellos radica en el principio metodológico mismo, nunca rechazado del todo por parte de Marx, del concepto de alienación. Marx se sirve de este concepto filosófico gracias al predominio aún presente de las filosofías de Hegel y Feuerbach, a pesar de la influencia, en el período que abarca 1844-1846 comienza paulatinamente a establecer sus limitaciones. Desde este punto vista podríamos afirmar a su vez que Marx sería uno de los primeros, junto con Moses Hess quien ya en 1844 para los *Anales franco-alemanes* había contribuido con un artículo sobre la esencia del dinero, en intentar pensar el fenómeno económico real a partir de categorías metafísicas y filosóficas propias del idealismo alemán, de esta forma se palpa el encuentro entre filosofía y economía.

¿Cómo entendieron estos autores la alienación? Adolfo Sánchez Vázquez en su tremenda obra dedicada a los *Manuscritos Parisinos de 1844*, esquematiza de forma claramente sintetizada, mas no por eso cae en la simplificación, el proceso dialéctico de la historia y la naturaleza. Éste proceso, que en la pluma de Hegel es ineludiblemente enmarcado en los patrones constitutivos del idealismo alemán, nos pone de frente con la cuestión del sujeto y del objeto. El sujeto de la historia y de la naturaleza es denominado como *Espíritu*, el cual se halla en un constante movimiento cuyo carácter es profundamente dialéctico. El contenido de este movimiento es el autoconocimiento del espíritu. Ahora bien, señala Sánchez Vázquez que:

[...] para alcanzar este autoconocimiento o plena conciencia de sí el Espíritu tiene que recorrer un proceso a lo largo del cual se separa de sí mismo, se vuelve otro, es decir, crea objetos hasta que, al llegar a la fase final, se da cuenta de que lo que se le presentaba como objeto era él mismo, pero como si fuera ajeno, enajenado (Sánchez Vázquez, 2003: 74).

Con el fin de evitar disputas lingüísticas tanto enajenación como alienación la usaremos como términos homólogos respecto del contenido y el proceso. En este sentido, la enajenación en Hegel guarda relación con el proceso mediante el cual el espíritu (el sujeto) se objetiviza, y cuya superación yacería con la superación de la objetivación misma, “lo que sucede cuando el Espíritu —en este proceso de autoconocimiento— comprende que lo que aparecía como extraño, ajeno, es decir los objetos —la objetivación— no es nada distinto del sujeto, del Espíritu” (Sánchez Vázquez, 2011: 75). Todo este proceso en Hegel posee la cualidad de ser un proceso positivo, puesto que:

[la objetivación y la enajenación] es necesaria para que el Espíritu pueda cobrar conciencia de sí, y, en este sentido, es positiva ya que gracias a ella el espíritu puede conocerse a sí mismo y realizarse como tal, pues su verdadera realidad consiste justamente en autoconocerse. En suma, la Idea o el Espíritu, cuando no tiene plena conciencia de sí, se enajena en la realidad (natural o histórica), es decir se objetiva. Y supera esta enajenación al superar su objetivación (Sánchez Vásquez, 2003: 75).

En Feuerbach en cambio, el concepto de alienación está fuertemente vinculado a la crítica de la religión y tiene su fundamento ya no en el *Geist* hegeliano sino en el hombre real. Sánchez Vásquez lo expresa muy bien al señalar: “Feuerbach ve al hombre en Dios, pues lejos de ser el hombre un producto de Dios, Dios es un producto del hombre, de su conciencia” (Sánchez Vásquez, 2011: 75-76). Como hemos señalado en el apartado anterior y con el fin de no caer en reiteraciones, Feuerbach finalmente externaliza y extrapola las finitas cualidades del hombre real y las transporta a una imagen idealizada de él mismo, en un Dios cuya esencia es la celestialidad de las cualidades genéricas del hombre. Si en Hegel este proceso de alienación era analizado como algo positivo, en Feuerbach adopta un carácter totalmente negativo, señala nuestro autor mexicano que:

[...] esta transferencia, transformación o inversión, tiene consecuencias negativas para el hombre, pues por no tener verdadera conciencia de su relación con Dios el hombre no sólo no se reconoce en él, no ve en Dios un producto suyo, sino que se ve a sí mismo como una creación de Dios y se convierte, a su vez, en un predicado suyo, ya que le transfiere su propia actividad creadora. Y no sólo esto, sino

que ve en Dios un ser que lo domina y subyuga (Sánchez Vázquez, 2011: 76).

Ambos modos de concebir el concepto de alienación estarán presentes en los escritos de Marx de 1844. ¿Cómo intenta Marx desde la filosofía aproximarse al fenómeno de la economía política?, el método de Marx, será aprehender el fenómeno de la economía política y del trabajo desde los presupuestos filosóficos y conceptuales de Hegel y Feuerbach, la dialéctica será esencial para establecer las conexiones internas de las principales categorías de los más importantes exponentes del clasicismo económico. Así, Marx comienza con los presupuestos que para la economía política clásica son entendidos como presupuestos dados, en ningún caso el modo de proceder será desde una perspectiva cómoda y externa a la disciplina, “sino que asume las concepciones de las que esta parte y critica la comprensión insuficiente que tiene de sus propios supuestos” (Ruiz, 2019: 58).

Para examinar el conjunto de la sociedad civil, como hemos señalado el lugar de origen del fenómeno de la alienación, Marx analizará las relaciones entre economía y sociedad a partir del proceso de trabajo. Es en el trabajo en cuanto proceso activo y creativo de los hombres donde encontramos la génesis de la alienación. Si anteriormente señalamos que la conciencia religiosa se representaba como una conciencia invertida, ahora podemos aseverar cual es el origen de tal inversión; el proceso de trabajo. ¿Cómo aliena la realidad económica (el trabajo) todo el espectro de la realidad social, de la vida en última instancia? Marx señala que del proceso de trabajo emergen cuatro procesos simultáneos de alienación: la alienación en el producto de trabajo, la alienación del trabajo mismo, la alienación de la esencia genérica y por último la alienación del hombre respecto del hombre.

Uno de los presupuestos por lo que comienza nuestro autor renano es la división entre aquellos propietarios dueños de los medios de producción y en aquellos con la única capacidad de vender su fuerza de trabajo, su capacidad para trabajar. Como el trabajador no dispone de medios de producción no dispone necesariamente de los objetos que produce, de allí que los productos del trabajo se le opongan como algo ajeno a él, a pesar de ser estas objetivaciones de su propio ser, creaciones suyas, Marx señala que:

el producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado, que se ha materializado en un objeto, es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece, a nivel de la economía política, como desrealización del trabajador; la objetivación, como pérdida del objeto y como sometimiento servil a él; la apropiación, como alienación, como enajenación (Marx, 2010: 106).

Si el trabajador se halla separado y enajenado de su producto esto se explica puesto que también se halla alienado de su trabajo como actividad esencial, “pero la alienación se muestra no solo en el resultado, sino en el acto de producción, dentro de la propia actividad productora” (Marx, 2010: 109). Este proceso conlleva necesariamente a la autoalienación del trabajador, donde este se vuelve un otro para sí, Marx afirma “si, pues, el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma debe ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad, la actividad de la enajenación” (Marx, 2010: 109). Nos encontramos finalmente con la razón de ser de este mundo invertido, la cual no es otra que aquella donde el hombre mismo crea su mundo, su esencia genérica es una producción suya, de sí misma, esto implica que

el hombre puede hacer de su esencia genérica su propio objeto a través del mundo y del proceso de trabajo. Esta dimensión activa soslaya y se diferencia con el aspecto contemplativo del sensualismo feuerbachiano:

De este modo, el trabajo, como forma eminente de realización del hombre, queda introducido como un elemento constitutivo fundamental de la esencia humana genérica. Y dado que el hombre realiza su vida genérica a través del trabajo, el trabajo enajenado supone el extrañamiento de su vida genérica, pues la convierte en un simple medio de la vida individual (Ruiz, 2019: 62).

Todo este análisis intenta dejar en evidencia como la organización social de la moderna sociedad burguesa da lugar a una serie de comportamientos, actitudes, facultades, procesos y valores que no emergen de la naturaleza del hombre (el pecado original de la economía política clásica) sino como hemos señalado radica en la estructura social misma que organiza y configura la sociedad humana:

Frente al modo de proceder de la economía política, que considera que la propensión al intercambio, la competencia, la codicia y el egoísmo constituyen cualidades naturales del hombre, y a partir de ellas explica el funcionamiento de la sociedad como resultado de la actividad de individuos atomizados que solo persiguen su propio beneficio, Marx muestra como resultado de su análisis cómo la misma constitución de la sociedad, la forma en que se desarrolla el proceso de producción material en la sociedad burguesa, da lugar a la atomización de los individuos, a la

enajenación del hombre respecto del hombre, por lo que lejos de ser un estado de cosas que resulta de la misma naturaleza humana, es el resultado de una determinada forma de *organización social* (Ruiz, 2019: 62).

Por último ¿cómo se establece aquella negación o inversión del mundo de los hombres que da origen a una serie de enajenaciones profanas y sagradas? El proceso de trabajo crea una nueva etapa en el desarrollo del mundo, universaliza y generaliza la inversión entre medios y fines. Así, un amplio sector de la humanidad queda relegada a una especie de categoría animalesca donde la venta de su fuerza de trabajo, que como decíamos constituye la esencia genérica activa, el aspecto que otorga realización y humanidad a los individuos, se ve negada, transmutándose en medio para la existencia. De esta forma Marx sostiene:

[...] el trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, se le aparece al hombre solo como un medio para la satisfacción de una necesidad, la necesidad de conservación de la existencia física. Pero la vida productiva es la vida genérica. Es la vida que genera vida. En el tipo de actividad vital reside todo el carácter de una especie, su carácter genérico, y la libre actividad consciente es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece solo como medio de vida (Marx, 2010: 112).

Con esto podemos afirmar que la alienación/enajenación en Marx carece de una valoración positiva como en el caso de Hegel, el cual mediante la objetivación y alienación el hombre llegaría ser sí mismo. En el caso de Marx, este estado de cosas debe ser eliminado de la realidad misma, es decir, terminar con tal modalidad

del trabajo para acabar con esa positividad que vuelve a los hombres en seres negados y reducidos a una faceta animalesca. Es al negar esta realidad alienante del trabajo que puede finalmente realizarse la antigua exigencia metafísica de la unidad entre el ser y el pensamiento. La apuesta de este joven Marx, como logra constatarse, es la realización y unidad universal de ésta gran escisión y separación con la que la modernidad comienza a hacerse camino.

IV. CONSIDERACIONES FINALES

El presente trabajo estuvo enmarcado en presentar algunos de los debates y polémicas que motivaron y movieron a pensar al joven Marx durante sus años de estudios doctorales como sus contribuciones en el mundo editorial y social. Estas reflexiones respecto del fenómeno religioso y del proceso de trabajo, ambas examinadas por el contenido metodológico propio del concepto de alienación, permiten vislumbrar algo que en los estudios contemporáneos de Marx están cada vez más presentes, a saber, la cuestión de si la transformación social radica principalmente en la reivindicación de la subjetividad política, o bien, por el contrario, los procesos de cambios responden a dinámicas que están fuera del dominio propio del decisionismo y el voluntarismo activo y militante. Ellos responden a un proceso metaestructural y autonomizado. Es cierto que el marxismo puso atención en cuestiones prácticas y políticas, los llamados a la *praxis* por mucho tiempo dominaron la discusión política y teórica. Así, el pensamiento de Marx estuvo preso por muchas décadas del imperativo categórico de la práctica política y militante, castrando de este modo un pensamiento cuya intención no fue nunca consagrarse amistosamente con el poder de turno, mucho menos constituirse en una “filosofía de la

historia”, o una “sociología”, u “economía” más, sino la crítica radical de todas estas. El pensamiento de Marx es una filosofía de los fundamentos últimos y de los principios esenciales de la moderna sociedad que emergió al alero de las grandes revoluciones del siglo diecinueve.

A contra corriente de estas interpretaciones que hicieron del pensamiento y de los escritos de Marx, una entelequia sagrada incuestionable, es que la presente investigación pretende aportar luces respecto de problemáticas que escapan a las tendencias “políticas” y “voluntaristas” antes señaladas. De allí la importancia y actualidad del fenómeno de la alienación como un proceso de autonomización y oposición de las creaciones esenciales humanas. La gran pregunta sobre la emancipación y el carácter de ésta orienta en parte el espíritu de este trabajo, ¿cómo pensar la emancipación social si nuestra propia organización social se nos presenta como un gran “Leviatán” intangible, inmutable e impersonal?

Los grandes debates que giran respecto de la dominación y del poder han estado siempre circunscritos a sus manifestaciones personales y subjetivas. Los estudios realizados por Marx en sus años de juventud pueden mostrar, junto con sus estudios de madurez dedicados al fetichismo de la mercancía y al predominio impersonal de la forma del valor, que tales fenómenos no se circunscriben necesariamente a la esfera del dominio personal y subjetivo. Es cierto que la crítica religiosa en Marx y en los jóvenes hegelianos tenía como eje criticar el dominio de la élite monárquica prusiana con el objetivo de poner fin a los resabios feudales y teocráticos para así entrar de lleno en la era de la razón y el progreso. También es cierto que el análisis de Marx respecto de la configuración del trabajo alienado, cuya expresión en la modalidad de trabajo asalariado, proponía denunciar el carácter inhumano y explotador de la producción capitalista. No obstante aquello, siempre queda preguntarse por la actualidad del pensamiento de Marx, y en última

instancia preguntarse sobre lo que los textos mismo dicen o expresan más allá de las interpretaciones oficiales o canonizadas. El espíritu que guio esta investigación se enmarca en pensar más allá de las posturas que todo lo disuelven en práctica tangible. Si el destino de una teoría social es finalmente ponerse a prueba en el campo de lo demostrable y la praxis concreta, es claro que no se podría jamás pensar más allá de los límites de las exigencias del pragmatismo del momento.

Por último, queda pendiente una reflexión final sobre la obra de madurez de nuestro autor renano, la cual a pesar de los esfuerzos por romper con el pasado especulativo y metafísico del autor, y crear a partir de allí una ruptura epistemológica que nos permita pensar a Marx sólo desde lo científicamente pertinente, obviando el hecho de que estos mismos representantes nos indican desde dónde leer está obra de madurez, es que hace falta una reflexión sobre algunos de sus postulados más interesantes de la sección primera del tomo primero de su *Opus magnum, Das Kapital*. El apartado final sobre el carácter fetichista de la mercancía, sus reflexiones sobre la forma valor, el trabajo abstracto y el proceso universal de la abstracción, como bien algunas de sus reflexiones finales en el tomo tercero sobre la fórmula trinitaria donde se refiere al capital como una “religión de la vida cotidiana” (Marx, 2009: 1056), nos invitan a repensar nuevamente estas categorías y conceptos de juventud y verificar la existencia de un «otro Marx», que se resiste a las rupturas y discontinuidades, y que nos habla de un proceso secular encantado y mistificado. Este Marx que se resiste a las frías interpretaciones y exigencias de la cientificidad positiva nos invita a pensar la realidad social con nuevas exigencias para la filosofía. Con esto en mente la Filosofía le queda aún un largo soplo de vida, esperamos que su extensión de su augurada caducidad nos deje una tierra fértil para seguir sembrando formas de pensar que escapen y trasciendan los cánones de su posibilidad teórica.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Th. (2014): *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.

Hegel, G. (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: Edhasa.

Henry, M. (2011): *Marx. Una Filosofía de la realidad*. Buenos Aires: La Cebra.

Marx, K. (1987): *Escritos de juventud de Carlos Marx*. México: FCE.

Marx, K. (2009): *El Capital. El proceso global de la producción capitalista. Tomo III. Volumen 8*. México: Siglo XXI.

Marx, K. (2010): *Manuscritos Económicos-Filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.

Ruiz Sanjuán, C. (2019): *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Siglo XXI.

Sánchez Vásquez, A. (2003): *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*. México: Itaca.

LA CRÍTICA ANTICLERICAL
DE MANUEL GONZÁLEZ PRADA
Y LA EMANCIPACIÓN DE LAS MUJERES EN EL PERÚ
FINES DE SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL SIGLO XX¹

M. Roberta Sanhueza Ramírez²

INTRODUCCIÓN

El presente artículo aborda la crítica de base positivista que Manuel González Prada llevará a cabo sobre las realidades del Perú. En el siguiente artículo, se pondrá de manifiesto el uso instrumental que este autor hizo del paradigma evolutivo comteano de los tres estados, en cuyo marco cuestionó el rol de la Iglesia Católica del Perú, a la que acusó de mantener al país en el estado teológico.

En el ámbito familiar, el principal instrumento de penetración y dominación ideológica de la iglesia, a juicio de González Prada, era la mujer. A partir de este supuesto, la crítica anticlerical que llevó a cabo dejó planteada la idea de que la mujer debía liberarse de su rol instrumental, liberando, a través de la filosofía, su pensamiento y su corazón de la ignorancia y del fanatismo. Así mismo, González Prada sostuvo que la emancipación de la mujer traería consigo la emancipación de la humanidad en su conjunto. “Las mujeres —dijo

1 Ponencia presentada en el X Congreso Internacional de Estudios Bolivianos, Asociación de Estudios Bolivianos, 22 al 26 de julio, Ciudad de Sucre, Bolivia, 2019.

2 Roberta Sanhueza Ramírez- Profesora de Historia y Ciencias Sociales, Magister en Filosofía Mención Pensamiento Contemporáneo. Universidad de Valparaíso, Chile. Miembro CEPIB-UV. Correo: roberta1975@gmail.com

al respecto González Prada— guían la marcha de la Humanidad. La fuerza motriz, el gran propulsor de las sociedades, no funciona bulliciosamente en la plaza ni el club revolucionario: trabaja silenciosamente en el hogar” (González Prada, 1976: 241).

El artículo se referirá también a la evolución ideológica que experimentara González Prada durante los siete años que pasó en Europa, donde asumió plenamente ciertas concepciones anarquistas, bajo cuya influencia transitó desde su inicial nacionalismo al internacionalismo, replanteando, acorde con ello, simultáneamente su crítica a la realidad peruana.

1. OBERTURA BIOGRÁFICO-FILOSÓFICA

Manuel González Prada fue un intelectual peruano de la segunda mitad de siglo XIX y principios de XX. Provenía de una antigua y adinerada familia de la aristocracia de su país. Sin embargo, nunca se sintió a gusto con su clase. A la larga, terminaría alejándose de ella y criticándola radicalmente. Los desastrosos resultados que para el Perú trajo la guerra con Chile, iniciaron en el autor esa etapa de radical crítica a la oligarquía peruana, a la cual acusó de ser la responsable de la derrota bélica. En efecto, el desenlace de la guerra produjo un profundo impacto en el autor, quien se dio a la tarea de hacer un diagnóstico nacional de la derrota, planteando soluciones prácticas que permitieran al Perú hacerse fuerte en una clara perspectiva nacionalista y revanchista. Para ello, utilizó categorías provenientes del positivismo, particularmente en su versión comteana de los tres estados.

La derrota bélica, de acuerdo al diagnóstico de González Prada, puso de manifiesto una cuestión fundamental. A saber, que el Perú era una nación ignorante y servil anclada en el estado teológico,

cuya oligarquía cargaba con el oscurantismo del catolicismo, por una parte y, por la otra, con la cultura virreinal y servil heredada de los tiempos coloniales. Tales males, eran los que en definitiva, a juicio del autor, habían hecho del Perú una nación débil.

2. HACIA LA CRÍTICA ANTICLERICAL

Como se dijo arriba, González Prada consideró que la religión en general, y el catolicismo en particular, eran los principales responsables de la injusticia social en el Perú, constituyendo un factor pre moderno que mantenía a la nación en la etapa teológica. La iglesia y los lineamientos doctrinales de la tradición católica colonial —afirmó— (González Prada, 1976: 84) se basaban en la creencia de un orden que naturalizaba y perpetuaba la desigualdad de los hombres, justificando la autoridad y jerarquía de unos por sobre otros. Esa habría sido la obra de la jerarquía católica, emulada por la mayoría de las órdenes religiosas —con pocas excepciones— que llegaron a América justificando desde el comienzo la conquista y la supremacía de un pueblo por sobre otros. Esta ideología pervivía en el Perú operando a través de la enseñanza que se impartía en los colegios controlados por la Iglesia. En tal rol destacaba la orden jesuita, cuya influencia se irradiaba fuertemente a través de los establecimientos educacionales en los cuales se instruía a la clase alta del país. A los jesuitas, González Prada les criticó en primer término la manera en que argumentaban el supuesto origen aristocrático de la iglesia y la transmisión de este supuesto a los sectores sociales dominantes que se arrogaban la misma pretendida condición:

Los Jesuitas, que tienden a monopolizar la educación de los ricos, —sostuvo, en efecto, González Prada— divulgan desde el púlpito que la Iglesia es aristocrática, pues Jesucristo descendió del Rey David y que si la incredulidad revela casi siempre el origen plebeyo de un hombre, la adhesión al catolicismo sirve de probable indicio para descubrir la sangre azul. Y —agregó— ¡ya tenemos a ciertas gentes de Lima echándola de buenos católicos para darse humos de aristócratas! (González Prada, 1976: 286).

Otro aspecto que el intelectual peruano criticó al catolicismo fue el referente a los contenidos carentes de bases científicas y verdaderamente humanistas que tendría la pedagogía impartida en sus colegios, las que, a su juicio, son indispensables para cultivar las cualidades y virtudes del ser humano. A partir de estos supuestos, refiriéndose a tales colegios, añadió:

Estéril(es) en la ciencia y pobres en la literatura se muestran fecundos y ricos en el insulto y la procacidad, en la mentira y la calumnia [...] Incapaces del chiste ingenioso y agudo, usan la cachorrería soez y tabernaria. Nada con la delicadeza y finura del hombre culto y bien educado, toda la impertinencia de un zancudo y la felonía de un microbio. Se ha dicho: dime lo que comes y te diré quién eres. (González Prada, 1970: 311).

En otras palabras, el autor señaló que el catolicismo en el Perú impartía una instrucción espuria que contribuía a mantener una mentalidad servil e ignorante, llena de vicios, engaños e infamias. Incluso más, González Prada observó que la religión, sobre todo para las pretendidas clases altas, no había sido una doctrina moralizadora sino, muy por el contrario, una escuela corruptora:

Si del pueblo ascendemos a las clases superiores —señalaba— veremos que la religión no sirvió de correctivo a la inmoralidad privada ni al sensualismo público. Los que se distinguieron por la depravación de costumbres o el gitanismo político —añadió— recibieron educación esencialmente católica, vivieron y murieron en el seno de la Iglesia (González Prada, 1976: 84).

En esta misma perspectiva, el peruano señaló que los instructores católicos, junto con ignorar el conocimiento científico y con ello no potenciar el raciocinio, inhibían el pensamiento reflexivo con la repetición incuestionada del dogma:

Los sacerdotes —afirmó— convierten al hombre en una especie de palimpsesto; obliteran del cerebro la Razón para grabar la Fe, como los copistas de la Edad Media borraban del pergamino un discurso de Cicerón para escribir la crónica del convento. (González Prada, 1972: 82).

En relación con la manera en que los colegios adoctrinaban a la clase alta, González Prada vio en la instrucción católica un verdadero anillo interno de censura para aquellos docentes que habían logrado acceder a una mentalidad y una moral nueva.

Otro aspecto importante que consideró dentro de su crítica a la Iglesia Católica y al rol que a esta le habría cabido en la pervivencia de una mentalidad atrasada, era el brutal autoritarismo que la caracterizaría. Tal rasgo, afirmó, se habría manifestado en “las brutales y grotescas dictaduras de la América Española”, las cuales, habrían sido, “un producto genuino del catolicismo y de la educación clerical” (González Prada, 1976: 54). El autoritarismo, a su vez, habría permeado todos los ámbitos de la sociedad, pero en especial, y desde un punto de vista psicológico,

habría deteriorado la dignidad del peruano. Tal deterioro, a juicio de González Prada, afectaba principalmente al espíritu de rebeldía, cuya preservación y rescate era, a su juicio, absolutamente necesario para la realización de un cambio real en el país. Al respecto, señaló lo siguiente:

En naciones protestantes, donde el hombre adquiere desde niño la noción de la propia dignidad, donde el respeto a sí mismo le inspira el respeto a los demás, donde todos rechazan la creencia en autoridades infalibles y obediencias pasivas, allí no se concibe un Francia, un Rozas, un García Moreno ni un Melgarejo (Gonzales Prada, 1976: 116).

Más adelante, cuando su pensamiento transite hacia el anarquismo, desechando la posibilidad de que una transformación del país pudiera operarse por la vía de un cambio de mentalidad en la oligarquía, Manuel González Prada llegará a ver en la religión un verdadero instrumento para la explotación, por cuanto —señalará— “la religión sirve como poderoso instrumento de servidumbre: con la resignación encadena el espíritu de rebeldía, y con la esperanza de un bien póstumo adormece el presente dolor de los desheredados” (González Prada, 1976: 122-123).

3. EL CONTROL IDEOLÓGICO DEL CATOLICISMO DE LA EDUCACIÓN. LA CUESTIÓN DE LA MUJER Y FAMILIA

Como se señalara arriba, el otro aspecto que el pensador tuvo en consideración en su crítica a la realidad peruana fue el referente a la profunda influencia del catolicismo en las mujeres de la clase di-

rigente. Éstas habrían jugado un rol fundamental en la consecución de medios materiales e influencias de todo tipo útiles a los efectos de consolidar el poderío eclesiástico en la sociedad y neutralizar por todos los medios a su alcance a cualquier sujeto que evidenciara un cuestionamiento al mismo. González Prada describió a tales mujeres como “amazonas del fanatismo, si no cogen una lanza ni montan un caballo, [...] rebuscan dinero, ejercen influencias, calumnian al hereje y viven listas para cargar los tizones de la hoguera” (González Prada, 1976: 308). Incluso más, llegó a sostener que “la Iglesia católica fomenta y sanciona la esclavitud femenina”, debido a que los sacramentos confinan a la mujer al matrimonio, incluso cuando en éste —afirmó— no hay amor:

Aprisionándola eternamente dentro de un hogar donde se halla en la obligación de rendir amor, respeto y obediencia al indigno compañero que sólo merece odio, desprecio y rebeldía. A la constitución de una nueva familia dulcificada por la buena fe, la ternura y la fidelidad, los católicos prefieren la conservación de un hogar envenenado por la hipocresía, el desamor y el adulterio (González Prada, 1976: 238).

Así mismo, González Prada afirmó que los sacerdotes retrogradaron a las mujeres a una condición de esclavitud, reduciéndola a ser un objeto o pertenencia, lo que, bajo el influjo del fanatismo religioso, desvirtuaba su rol de madre, degenerando moralmente a sus propios hijos. Sobre el punto el autor señaló:

¿Qué sucede en el hogar bendito por la Iglesia? Ahí el padre delega en un extraño la dirección moral de la familia, resignándose a vivir eternamente deprimido bajo la tutela clerical; ahí la madre, cogida poco a poco en el

engranaje del fanatismo, concluye por entorpecerse y anularse con las rancias y grotescas ceremonias del culto; ahí los hijos, obligados a profesar las creencias que instintivamente rechazan, se ven compelidos a elegir la hipocresía silenciosa y la incesante lucha doméstica; ahí las hijas, antes de abrir su corazón a la ternura de un hombre, quedan moralmente desfloradas en las indecorosas manipulaciones del confesionario (González Prada, 1976: 237).

De este modo, el autor observó que, en su conjunto, la clase dirigente del Perú era refractaria a la modernidad positiva. Tal situación no se habría modificado ni con la Guerra del Pacífico. El peruano es enfático al respecto cuando señala que:

Mientras el pueblo arroja la fe y tiende a emanciparse del sacerdote, las clases dominadoras regresan a la superstición y reclaman el yugo sacerdotal. A Lima debe mirársela como el gran foco de las prostituciones políticas y de las mojigangas religiosas, como el inmenso pantano que inficiona el ambiente de la república. Si las clases dominadoras decayeron desde la guerra con Chile, el decaimiento no presenta señales de cesar (González Prada, 1970: 309).

4. LA BÚSQUEDA DE SOLUCIONES PRÁCTICAS. EL ROL DE LA MUJER EN LA SUPERACIÓN DEL ESTADO TEOLÓGICO Y LA REGENERACIÓN NACIONAL DEL PERÚ. HACIA LA EMANCIPACIÓN DE LA MUJER

En la perspectiva de encontrar soluciones prácticas al problema de cómo superar el estado teológico e ingresar a la etapa positiva, a la mujer le cabía, según González Prada, un papel muy importante.

Más aún cuando ella se encontraba en un doble estado de sometimiento: por una parte, bajo el yugo de la iglesia y, por la otra, bajo el dominio patriarcal. Para liberarse de ambos yugos, la mujer, afirmó el autor, debía acudir a la filosofía positiva. “La emancipación de la mujer, como la libertad del esclavo, —a su juicio—, no se debería al cristianismo, sino a la Filosofía.” (González Prada, 1970: 237).

De esta manera, la emancipación de la mujer era, a juicio del peruano, fundamental en el proceso de transformación del Perú, por cuanto a ella le cabía un rol vital como catalizadora de la transformación dentro de la unidad primaria de la sociedad, es decir, de la familia. Por eso era tan importante que se la libertara de las cadenas teológicas del catolicismo y, de paso, del patriarcado.

González Prada creía que era a las jóvenes generaciones a quienes correspondía impulsar las transformaciones referidas. Ello debido a que las generaciones más veteranas —particularmente las que habían participado en el conflicto armado con Chile— se encontraban desgastadas tanto por la derrota, como por la corrupción, y los prejuicios atávicos que las caracterizaban. Al respecto, en el afamado discurso que en 1888 pronunciara en el Teatro Politeama en el marco de una campaña para la recuperación de los territorios ocupados por Chile, afirmó:

En esta obra de reconstrucción y venganza no contemos con los hombres del pasado: los troncos añosos y carcomidos produjeron ya sus flores de aroma deletéreo y sus frutas de sabor amargo. ¡Que vengan árboles nuevos a dar flores y frutas nuevas! ¡Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra! (González Prada, 1970: 46).

El tema de la emancipación de la mujer es en todo momento visualizado por González Prada como parte de la transición del Perú hacia la fase positiva. Como se ha dicho, esa transición suponía una transformación de mentalidad cuya base estaba en los principios de la ciencia. Solo de tal manera podría superarse la negativa influencia de la religión que mantenía al país y a la mujer en el estado teológico (González Prada, 1976: 18).

Acabemos ya el viaje milenario por regiones del idealismo sin consistencia y regresemos al seno de la realidad, —afirmó González Prada al respecto— recordando que fuera de la Naturaleza no hay más que símbolos ilusorios, fantasías mitológicas, desvanecimientos metafísicos. Idea que ya metafóricamente había señalado cuando dijera: “a fuerza de ascender a cumbres enrarecidas, nos estamos volviendo vaporosos, aeriformes: ¡solidifiquémonos! Más vale ser hierro que nube”.

5. EL INFLUJO DE LAS IDEAS ANARQUISTAS. NUEVO DIAGNÓSTICO. HACIA UN PROTO FEMINISMO EMANCIPATORIO DE BASE ANARQUISTA. 1898-1918

Hacia 1891, Manuel González Prada, decidió salir del Perú con rumbo a Europa, donde permaneció por espacio de siete años. Los motivos de esta decisión aún no están claros. Estableciéndose en Francia, lugar de origen de su mujer, recorrió el país y asistió a varios cursos. También, visitó España, particularmente las ciudades de Barcelona y Madrid. Fue allí que entró en contacto con el anarquismo, iniciando con ello una fase de maduración intelectual, la que en gran medida se expresó en el uso de un nuevo instrumental analítico fundamentalmente de corte anarquista. A la luz de tales consideraciones, González Prada se fue sustrayendo

hacia el fuerte afán nacionalista que antes impregnara sus ideas para ir transitando hacia un marcado internacionalismo. Como se ha visto, antes de su partida al viejo continente y de la toma de contacto con otras corrientes y otros autores, solía apelar a la revancha contra Chile para así materializar un verdadero anhelo nacional. Pero al modificar su instrumental analítico, cuestión resultante de la ampliación de su formación intelectual, modificó también su percepción en torno a la cuestión nacional, ponderando en función de esta un hecho que se hallaba a la vista pero que ahora le parecía aún más interpelante. A saber, la exclusión de amplios sectores desposeídos —los indios, los negros, los amarillos, y en general las clases más pobres—. Ante esta realidad, a juicio de González Prada, en el Perú no era posible la existencia de un verdadero sentimiento nacional. Sobre todo teniendo a la vista que en su versión oligárquica, la categoría “nación” tenía un origen conservador y esencialmente excluyente.

Antes de viajar, el autor había señalado, de manera rigurosa, pero todavía un tanto ingenua, que la nación estaba formada no solo por un sector, sino por todos, es decir, también por las masas indígenas, las cuales debían ser incorporadas a la nación como ciudadanos libres. Hablo señores, de la libertad para todos, —había dicho entonces— y principalmente para los más desvalidos. No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el pacífico y los Andes; la nación (también) está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera (González Prada, 1976: 46).

Sin embargo, luego de su retorno al Perú, al utilizar un nuevo instrumental analítico adquirido en Europa basado en ideas principalmente de corte anarquista, su pensamiento dio un giro en este asunto. Los componentes de ese giro intelectual se pueden esquematizar de la siguiente manera.

En primer lugar, la afirmación según la cual la inclusión de las masas desheredadas del Perú como ciudadanos libres no era factible porque la nación en cuanto tal se cimentaba en un constructo ideológico conservador y artificial, excluyente, opresivo y sobre todo, en una estructura económica y social basada en la explotación de las mayorías por la minoría oligárquica y sus sirvientes intelectuales y políticos.

En segundo lugar, que bajo esta realidad no era posible la liberación de las masas oprimidas del Perú mediante una mera transformación cultural y “civilizatoria” de las clases subordinadas, precisamente por cuanto el problema tenía una base estructural donde la clase dominante jamás renunciaría a sus privilegios, cuyos cimientos residían en la opresión y la exclusión de amplios sectores.

En tercer lugar, de acuerdo a esta constatación teórico-práctica Manuel González Prada enunció la tesis según la cual la cuestión del indio en el Perú —como sector representativo de los sectores desposeídos y oprimidos— era una cuestión económica y social. Tal cosa queda plenamente graficada en la siguiente formulación:

La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social. ¿Cómo resolverla?, se preguntó. La condición del indígena puede mejorar de dos maneras, afirmó: o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores.” Identificándose con esta segunda opción, González Prada sostuvo: “al indio no se le predique humildad y

resignación sino orgullo y rebeldía. El indio se redimirá merced a su propio esfuerzo, no por la humanización de sus opresores. (González Prada, 1976: 343).

A nuestro juicio, el giro intelectual que, como resultado de su viaje a Europa, operó en el pensamiento de González Prada, traducido en el referido cambio de instrumental analítico, le permitió a nuestro autor descorrer el velo ideológico constituido por los supuestos conservadores de la categoría “nación” como era profesada por la oligarquía. Incluso más, tomando las palabras que pronunciara Karl Liebknecht sobre la existencia de solo dos patrias en el mundo: la de los ricos y la de los pobres, el autor dijo: “se puede afirmar, también, que en toda nación, sea cual fuere su grado de cultura y forma de gobierno, solo existen dos clases sociales bien definidas: la de los poseedores y la de los desposeídos (González Prada, 1940: 144). Al desenmascarar los supuestos ideológicos conservadores que velaban el orden económico y social existente en su país y la verdadera función que dentro de este cumplía idea de “patria”, el peruano despejó la cuestión económica de fondo que producía la desigualdad. Esto es, la riqueza en manos de un sector minoritario lleno de privilegios, por una parte, y la pobreza y la miseria de las amplias mayorías, condenadas a la exclusión y la injusticia social. Y no sólo en el Perú, sino también en el viejo continente. Al respecto afirmó que “como el dinero suele separar a los hombres más que la raza, no se carece de razón para asegurar que el pobre es el negro de Europa” (González Prada, 1940: 144). Vinculando la realidad europea y latinoamericana, agregó:

esa gran división de clases (propia de las sociedades europeas), no dejamos de palparla en nuestra América

republicana, donde las familias acaudaladas van constituyendo una aristocracia más insolente y más odiosa que la nobleza de los Estados monárquicos: [...] nuestros hidalgos de llave maestra y ganzúa no tienen más que un solo deseo: juntar dinero. De ahí que habiendo monopolizado el ejercicio de la autoridad, nos hayan dado unas repúblicas de malversaciones y gatuperios, cuando no de oprobio y sangre (González Prada, 1940: 144).

A partir de lo que se ha señalado, es posible sostener que en el pensamiento de Manuel González Prada, a su regreso de Europa, comenzó a evidenciarse un marcado internacionalismo. Ello debido a la transformación que, bajo la influencia del anarquismo, experimentó su reflexión sobre las circunstancias de su época. Un punto de la mayor relevancia al respecto fue su convicción acerca de la existencia de corpus de pensamiento que falseaban la realidad. En tal calidad se hallaría el nacionalismo, el que, de hecho, en el caso peruano, tenía la función de ocultar un orden opresivo y excluyente, naturalizando la desigualdad que consagraba la existencia de dos clases antagónicas. En ese sentido, González Prada advirtió la necesidad de “no dejarse engañar por la grosera farsa del patriotismo y a reconocer que en el mundo no hay sino dos patrias, la de los ricos y la de los pobres”. Ese engaño, a juicio del pensador peruano, es el que precisamente ha perpetuado la injusticia social y la opresión.

Apoyándose en tal engaño —afirmó— se han fabricado los Estados nacionales y los ejércitos. Estos últimos, —llegó a decir—, se hallan constituidos en sus capas más bajas por sectores provenientes de las clases desposeídas, pero ignorantes, que son utilizadas para reprimir a su propia clase. (González Prada, 1940: 144).

Por eso, el intelectual peruano observó que: “si de esta verdad se acordaran dos ejércitos enemigos en el instante de romper los fuegos, cambiarían la dirección de sus rifles: proclamarían que sus verdaderos enemigos no están al frente” (González Prada, 1940: 144).

Tales afirmaciones, las hizo en directa alusión a los trágicos sucesos de las huelgas de Iquique que acabaron con la vida de muchos trabajadores en las salitreras chilenas de principios de siglo XX.

González Prada, por último, al referirse a la burguesía de todos los países, —y no sólo a la peruana— no dejó de hacer una aguda crítica a las clases altas —y medias— de Chile. Al respecto dijo:

la clase media —la cual es la más enemiga de los obreros, tiene su cuna en las chicherías y en las pocilgas de las lavanderas y cocineras [...]; la clase media en Chile es el producto, pues, de la plebe, la cual tan pronto se educa, toma las maneras cómicas de los aristócratas, aprende como los monos a vestirse regularmente, embriagándose en los humos de la soberbia, del orgullo y de la vanidad y olvidando que sus padres vendían aguacucho por cangalla mineral: vendían percalas por varas, azúcar por cinco, vino falsificado por litros, velas de sebo por ficha y aún habían sido prestamistas, ladrones al tanto por ciento (González Prada, 1940: 145).

En este marco, González Prada se refirió también a algunos dichos de Vicuña Mackenna, —a su juicio “un mestizo de anglosajón y araucano”— que había acusado a las clases bajas de su país —Chile— de la decadencia moral que lo que afectaba, cuando dijo que “el roto chileno es quien llevaba en la sangre el instinto del robo y el asesinato”. El peruano interpeló a Vicuña Mackenna en los siguientes términos:

¿Qué instintos guarda en la sangre la seudo aristocracia chilena? ¿Son rotos los que roban el tesoro fiscal y empujan a la nación a un cataclismo financiero? ¿Eran rotos los que fraguaron la guerra del Pacífico y desencadenaron sobre el vecino una asoladora invasión de bárbaros? “Es verdad, (que) el roto hecho soldado se mostró en el Perú tan feroz como el genízaro en Armenia y el cosaco en la China; pero a la cabeza del soldado venía el jefe para excitarle, alcoholizarle y lanzarle al robo, al incendio, a la violación, al asesinato. Y el jefe —continuó diciendo— no hacía la guerra por voluntad propia: obedecía la orden dictada por la clase dominadora (González Prada, 1940: 146).

Volviendo a la realidad peruana, en uno de sus discursos que data de 1907, compilados en *Anarquía*, González Prada hizo implícitas alusiones a Carlos Marx, a quien calificó como “uno de los grandes agitadores del siglo XIX, que no cesaba de repetir: Trabajadores del mundo uníos todos”. Sobre el punto, el autor agregó:

lo mismo conviene decir a todas horas y en todas partes, lo mismo repetiremos aquí: desheredados del Perú, uníos todos. Cuando estéis unidos en una huelga donde bullan todos —desde el panadero hasta el barredor— ya veréis si habrá guardias civiles y soldados para conteneros y fusileros (González Prada, 1940: 109).

Por cierto, el internacionalismo de González Prada, como hemos dicho más arriba, tuvo un marcado ascendiente anarquista. A su juicio el anarquismo:

Tendía a la concordia universal, a la armonía de los intereses individuales por medio de generosas y mutuas concesiones, no persigue la lucha de clases para conseguir el predominio de una sola porque entonces no implicaría la revolución de todos los individuos contra todo lo malo de la sociedad (González Prada, 1940: 109).

Las mujeres, —al igual como los indios, los pobres, los desposeídos—, también eran para Manuel González Prada, según hemos visto, un sector oprimido que tenía que emanciparse. Y debían hacerlo tanto en los “hechos” como en las “ideas”. Desde una perspectiva pedagógica, la lucha emancipatoria de la mujer, revistió lo que ciertos autores denominan como “la “doble lucha”, es decir, la mujer debía liberarse por una parte, del yugo impuesto por el trabajo y la explotación, pero también liberarse del yugo histórico que ha sustentado milenariamente el “patriarcado”.

CONCLUSIONES

Una primera conclusión que sacamos de este artículo apunta a que Manuel González Prada fue un intelectual peruano que criticó la realidad de su país en todos los planos. Aquella actividad crítica, tuvo una primera fase que se inició fundamentalmente tras los sucesos de la guerra del Pacífico hasta 1891, cuando el autor viajó a Europa. Posteriormente, a su regreso, se inició otra etapa que va desde su retorno de Europa en 1898, hasta su muerte. Ambas se hallan separadas por una etapa intermedia conformada por su estadía europea entre 1891 y 1898.

La primera de las mencionadas etapas se puede definir como centrada en una crítica radical a todos los aspectos de la realidad peruana, estando particularmente focalizada en la oligarquía. A los efectos de llevar a cabo esta crítica, el peruano se apoyó en una concepción teórica precisa: el positivismo, a la cual le dio un uso instrumental. Aquí yace uno de los aportes más importantes de su pensamiento crítico. Fue precisamente a través de este uso instrumental del positivismo que González Prada denunció, en sus más diversas facetas, la dominación oligárquica en el Perú. En su crítica a la oligarquía de su país, el autor acusó a esta clase de ser la responsable de mantener al Perú en la etapa teológica, lo cual haría del país una nación débil. Fue precisamente desde esta óptica que el pensador peruano elaboró su crítica anticlerical, acusando a la iglesia y al catolicismo de fomentar y perpetuar la ignorancia y la servidumbre, a través del predominio ideológico en las instituciones educacionales. Por medio de la educación religiosa se retrogradaba la mentalidad de la mujer y por medio de ésta se perpetuaba el catolicismo con todos sus vicios sobre la familia en su conjunto. Esta crítica anticlerical de base positivista de Manuel González Prada revistió, además, un claro carácter nacionalista, al menos en esta etapa de su pensamiento. En efecto, a su juicio, el Perú sólo podría fortalecerse transitando hacia la fase positiva, fortalecimiento que haría posible la revancha con Chile. De este modo nuestro autor estableció, para el caso peruano, una relación directa entre positivismo y nacionalismo. Bajo este esquema, para el intelectual peruano, la regeneración social y el ingreso a la etapa positiva debía operar esencialmente en el plano de la cultura, es decir, en la mentalidad. Es ese contexto, a juicio del autor, que a la mujer le era consustancial liberarse de la religión. Debido a que ello era en definitiva, una cuestión política, ante la cual González

Prada no dejó de convocar particularmente a los jóvenes —hombres y mujeres— rechazando a la par, “por sus frutos deletéreos”, la obra de las generaciones viejas, cuestión que el autor llevó a cabo, por ejemplo, ejerciendo un liderazgo en el plano cultural a través del *Círculo Literario*, desde donde encabezó a aquellas generaciones jóvenes que luego se integrarían al partido *Unión Nacional* que ayudó a crear antes de irse del país.

Finalizada esta primera etapa con la ida a Europa, donde permaneció entre 1891 y 1898, advino un periodo intermedio durante el cual González Prada, en el viejo continente, amplió su horizonte intelectual al entrar en contacto con otras corrientes de pensamiento y otros autores, cuestión que, según algunos, parece haber sido uno de los objetivos principales de su viaje, emprendido justo cuando recién se creaba la *Unión Nacional*. Su estadía en Europa, en efecto, lo llevó a cambiar su visión de las cosas, sobre todo bajo la influencia de las ideas anarquistas, lo que transformó profundamente el sentido de su crítica.

Una de las transformaciones fundamentales que, como producto de lo anterior, el autor experimentó a su retorno al Perú tuvo una de sus expresiones principales en el paso del nacionalismo al internacionalismo y de la crítica moral e intelectual a la oligarquía peruana a la crítica a las estructuras económicas y sociales de su país desde las cuales comprendió y sometió a crítica a las superestructuras sociales, ideológicas y culturales del mismo.

Fue esta transición la que, en definitiva, le permitió superar el horizonte nacionalista que lo caracterizara durante su fase positivista reemplazándolo por el enfoque internacionalista, cuya contrapartida fue el abordaje estructural del análisis de la injusticia social y de la situación de las clases desposeídas. El resultado de ello fue su caracterización de la sociedad de su época como articulada en torno a

los conflictos de clases, entre opresores y oprimidos, de todo lo cual emergió en su pensamiento la temática de la revolución. Desde esa perspectiva, siguió profundizando su crítica anticlerical, pero ahora sobre una base teórica anarquista y en clara perspectiva internacionalista. En el discurso *Luisa Michel*, de 1908, compilado en *Anarquía*, González Prada nos ofrece una descripción de la mujer, que como otros sectores oprimidos, debía emprender por sí misma el camino emancipatorio “ofreciendo un nuevo tipo de mujer batalladora y revolucionaria”, no sin sacrificio y abnegación, que puede decidir incluso, “no tener hijos, ni conocer las vulgares y depresivas faenas de la maternidad” subrayó y “sobrepuesta a los instintos del sexo y a las supersticiones de la religión”. (González Prada, 1940: 108).

BIBLIOGRAFÍA

González Prada, Manuel (1940). *Anarquía*. Santiago: Ercilla.

González Prada, Manuel (1976). *Páginas libres*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

MARÍATEGUI-QUIJANO: CONTRAPUNTO EN TORNO A LOS CONCEPTOS DE “RAZA” Y “NACIÓN”

Claudio Berríos Cavieres¹

Hace algún tiempo, el sacerdote español Ignacio Ellacuría me dijo que le resultaba absurdo eso del Descubrimiento de América.

El opresor es incapaz de descubrir, me dijo:

—*Es el oprimido el que descubre al opresor.*

Eduardo Galeano. *Ser como ellos y otros artículos.*

En la actualidad, los conceptos de “raza” y “nación” se enfrentan en América Latina hacia una posición de conflicto y tensión. En pleno siglo XXI estos conceptos —que sonaron con fuerza como motor de los Estado-nación durante el siglo XIX— sufren las consecuencias de políticas inconclusas en los momentos de definición ideológica-política. Así, países como Argentina y Chile, que en un periodo tuvieron como política estatal la eliminación de toda heterogeneidad racial o étnica como práctica para encontrar un espacio entre los países “civilizados”, en la actualidad se encuentran con comunidades que no se consideran bajo el signo de ninguna nación liberal, apelando a la autonomía política y económica, como también a una social y cultural.

Es por esto que se hace apremiante recurrir a lecturas desde el Cono Sur, en donde los conceptos de “raza” y “nación” entran

1 Profesor en Historia y Cs. Sociales, Magister en Filosofía con Mención en Filosofía Contemporánea, Doctorando en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento Cultura y Sociedad, Universidad de Valparaíso (DEI-UV), miembro del Centro de Estudios de Pensamiento Iberoamericano (CEPIB-UV).

en conflicto permanente, pues corresponden a categorías jerárquicas que pueden ser contrapuestas a la luz de demandas actuales. Por un lado, la etapa neoliberal del capitalismo ha desechado gran parte de su ontología en pos de una mundialización económica, política y cultural, dando paso a un extractivismo deliberado; mientras que los populismos neofascistas en nuestra región han recurrido a prácticas y discursos en donde la “nación” y la “raza” componen la matriz argumentativa de proyectos excluyentes y esencialistas.

Hablar de Aníbal Quijano y José Carlos Mariátegui en la actualidad, es una forma de entender la historia de América Latina desde márgenes que se relacionan; por un lado, podemos observar en Quijano la herencia del amauta en diversos temas a tratar, pues la genialidad de Mariátegui radicó, en palabras de Quijano (1991), en la perduración de una escritura que fue capaz de “producir o de mostrar sentidos nuevos, inclusive insólitos, en cada recodo del tiempo o con cada convulsión de la historia.” (IX). Esta cualidad es importante, sobre todo en los márgenes de América Latina, en donde subyacen códigos y cosmovisiones particulares, más no por ello, ajenos al contexto internacional. Es en este sentido que consideramos necesario adentrarnos en los escritos que contemplan los conceptos acá problematizados, como una manera de ir contribuyendo en la lectura particular desde nuestro espacio-tiempo histórico. La siguiente exposición tiene por objetivo discutir los conceptos de “raza” y “nación” presentes en los escritos de los autores peruanos José Carlos Mariátegui y Aníbal Quijano, teniendo como eje central dos textos del amauta (El problema de las razas en la América Latina [1929] y Punto de vista Anti-imperialista [1929]) y uno de Quijano (“Raza”, “Etnia” y “Nación en Mariátegui: Cuestiones abiertas [1993]).

I

La concepción en torno a la “raza” por Mariátegui se enmarcó dentro de una tesis de multidimensionalidad de los pueblos indígenas, en razón a la existencia de un factor raza y un factor clase. En junio de 1929 se llevó a cabo el Primer Congreso Comunista Latinoamericano, instancia destinada a aglutinar a los diferentes partidos comunistas de la región, perfilar lineamientos generales entre estos y coordinar decisiones entre el Buró soviético y las células latinoamericanas. En esta instancia fue invitado el reciente Partido Socialista Peruano, nacido en 1928 y cuyo fundador fue José Carlos Mariátegui. Por parte de esta agrupación asistieron Julio Portocarreiro y Hugo Pesce, quienes presentaron dos documentos escritos por Mariátegui: *Punto de vista Antiimperialista* y *El problema de las razas en América Latina*. Nos es imprescindible hablar de estos textos, pues ahí es donde podemos comenzar a estructurar una tesis acerca de la problematización en América Latina entorno a los conceptos de raza y nación presentes en nuestro autor.

Antes que todo, quisiéramos apoyarnos en el historiador Alberto Flores Galindo (1980) y su trabajo en torno a este encuentro, pues narra las diferencias existentes entre Mariátegui y la Internacional Comunista. En un primer lugar se encuentran las posiciones diversas con respecto al estudio de las realidades particulares de América Latina y su relación con la economía global: mientras que para la Komintern, Latinoamérica era vista como una región homogénea y unitaria en lo que respecta historia, economía, cultura, etc, para Mariátegui y sus delegados peruanos las realidades de cada país — incluso las realidades locales dentro de cada Estado— componían dispositivos de acción y subjetividades particulares, que si bien podían responder a un ámbito global, también nacían al alero de condicio-

nes particulares que allí se formaban². Como señala Flores Galindo, para Mariátegui “la realidad no era tan simple porque si bien el imperialismo no era sinónimo de progreso, tampoco era cierto que se articulara con una realidad estática y que la mantuviera inamovible.” (Flores Galindo, 1980: 29). Lo anterior configuraba a su vez la lógica de composición social existente en nuestra región. Mientras que para la Internacional “existía un proletariado y una burguesía”, para Mariátegui existía “un proletariado con determinada historia, cultura, conciencia de clase, condiciones de vida: un proletariado peruano” (Flores Galindo, 1980: 29). A su vez, a esta clase se sumaban otras, como lo eran los artesanos, quienes habían jugado un rol fundamental a comienzos del siglo XX en el Perú, y las comunidades indígenas, las cuales mantenían desde la Colonia experiencias de lucha y sublevación. Otro de los puntos de discusión fue la idea de nación presente en América Latina. Desde 1924, por medio de sus escritos publicados en *Mundial*, en la sección titulada *Peruanicemos al Perú*, Mariátegui establecía la tesis de que Perú era una nación truncada, pues los ideales liberales que comprendían la institución del Estado-nación no fueron empleados, quedando relegados en un discurso nacional excluyente. Para los delegados comunistas existía la nacionalidad occidental, en conjunto a las otras nacionalidades

2 Con respecto a esto, Flores Galindo recuerda la anécdota en la cual Hugo Pesce le entrega como regalo a Vittorio Codovilla –director del encuentro en Buenos Aires– una copia de los 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Codovilla señala que dicho libro tiene poco valor de análisis marxista de la realidad, a diferencia del folleto de Ricardo Martínez de la Torre acerca del paro general de 1919 en Lima. Según Flores Galindo, una de las molestias centrales de Codovilla fue el concepto de “realidad peruana”, pues para la Komintern, “sólo existían los países “semicoloniales”, definidos por una específica relación de dependencia al capital imperialista, [...] No existían las especificidades nacionales. El Perú era igual que México o la Argentina.” (Flores Galindo, 1980: 28).

como quechuas, aymaras, etc. Todas ellas comprendían sistemas ya cerrados, estructurados y estáticos, que debían responder a las formas de lucha en contra del imperialismo capitalista.

En *El Punto de vista Antiimperialista*, Mariátegui configura el desarrollo de una crítica a las posturas que desde América Latina propiciaban la unificación de un frente nacional y popular, el cual —tomando como ejemplos los movimientos nacionalistas orientales— debía llevar como estandarte la propuesta de lucha nacionalista frente a la amenaza imperialista. Mariátegui se preguntó hasta qué punto esta propuesta se podría asimilar a la situación de los países latinoamericanos, considerados por él como “semicoloniales”. En este aspecto, el amauta señaló que la “la aristocracia y la burguesía criollas no se sienten solidarizadas con el pueblo por el lazo de una historia y de una cultura comunes.”, pues, tomando como ejemplo el Perú, “el aristócrata y el burgués blancos, desprecian lo popular, lo nacional. Se sienten, ante todo, blancos.” (Mariátegui, 1972: 88). En este sentido, gran parte de América Latina estaba conformada por una fragmentación social que impedía una lucha antiimperialista. Toda iniciativa por parte de la burguesía de articular una política que se enfrentara a los intentos de dominación externa de alguna potencia, caerían en una “temporal borrachera nacionalista” (Mariátegui, 1972: 91). Si bien, este texto estuvo enfocado en la problemática entre Mariátegui y el APRA, en razón a que este último —siguiendo el modelo del Kuomintang chino— proponía una salida antiimperialista en perspectiva hacia una revolución democrata-burguesa, era también una crítica dirigida a los delegados de la Kominter, pues estos comprendían la problemática nacional por medio de los “estadios económicos” por los cuales cada sociedad debía deambular. En este sentido para ellos, América Latina, como región atrasada, debía buscar el camino hacia una revolución liberal para así, dar el salto posterior hacia una revolución socialista.

Mariátegui —desde una óptica nacional— señalaba que, a pesar de que el gamonalismo como estructura económica y cultura se opusiera a la lógica propia del capitalismo global, el funcionamiento de estos dos sistemas era propicio dentro de un marco histórico-social donde las contradicciones podían mantenerse sin llegar a oponerse. Esto podía ser explicado por una razón racial (burgueses, aristócratas y latifundistas se consideraban a sí mismo pertenecientes a la “raza” blanca, o por lo menos cercana a ella), y por una razón clasista (la separación total entre las clases explotadas con explotadoras). Pero también se esconde en este texto la problemática en torno al concepto “nación”. Considerar un programa “antiimperialista” como lo proponía el APRA —e incluso un sector de la Komintern— era considerar las realidades nacionales como fuerzas homogéneas que se encontraban en una posición de explotación total frente al imperialismo capitalista. Mariátegui es claro al señalar que dicha situación no se puede producir en el Perú, en donde las clases acomodadas se sienten más cercanas, cultural y racialmente, a los europeos y estadounidenses, que a los indígenas, proletarios y artesanos peruanos.

Por otro lado, en *El problema de las razas en América Latina*, se plantea el cuestionamiento en torno a las condiciones que generaban el racismo propio en la región, y particularmente en el Perú. En primer lugar, Mariátegui señala que “económica, social y políticamente, el problema de las razas, como el de la tierra, es en su base, el de la liquidación de la feudalidad.” (Mariátegui, 1972: 21). Esto quiere decir que la condición particular de ciertas zonas de América Latina —específicamente el caso peruano— en donde se daba el racismo, se enquistaban lógicas propias de lo que él llamaba feudalidad. Al hablar de feudalidad, y no de feudalismo,

lo que hizo Mariátegui fue referirse conceptualmente a las relaciones sociales —objetivas y subjetivas— que funcionaban en razón al sistema particular acá señalado, por lo que podemos suponer la existencia de prácticas no necesariamente de orden capitalista, aunque éstas fueran serviles a un modelo global. Esto lleva a pensar que en Mariátegui, cuestiones como el “racismo” pueden estructurarse de manera particular, sin necesariamente responder a un modelo o práctica universal. Esta problemática es fundamental para llegar a comprender el pensamiento de este autor, pues para él, las realidades no pueden ser sustentadas por medio de un análisis sistémico. Tal como señaló en la introducción de su primer libro, *La Escena Contemporánea*: “Pienso que no es posible aprehender en una teoría el entero panorama del mundo contemporáneo. Que no es posible, sobre todo, fijar en una teoría su movimiento.” (Mariátegui, 1970: 11). Tomando esta cita, y el análisis con respecto al racismo en el sistema “feudal” peruano, demuestra que en Mariátegui lo necesario es pensar la realidad por medio de una constante tensión entre estructuras macro y micro políticas, haciendo funcional un encuentro dialéctico entre dichos niveles.

Siguiendo con el Primer Congreso Comunista Latinoamericano, se planteó la cuestión de si el problema del campesinado indio en nuestra región era de carácter nacional o de clase, una problemática que los voceros de la Internacional Comunista encontraban solución bajo la consigna “derecho de los pueblos a disponer de ellos mismos hasta el derecho de separación” (s/a, 1929: 126), entendida como una llamada a la autodeterminación de los pueblos en la región. En razón a esto, los delegados peruanos presentaron una nueva óptica a la cuestión indígena. Tal como señalaron los voceros peruanos:

El realismo de una política revolucionaria, segura y precisa, en la apreciación y la utilización de los hechos sobre los cuales le toca actuar en estos países, en que la población indígena o negra tiene proporciones y rol importantes, puede y debe convertir el factor raza en un factor revolucionario. Es imprescindible dar al movimiento del proletariado indígena o negro, agrícola e industrial, un carácter neto de lucha de clases. (s/a, 1929: 167).

Sin desconocer su condición de raza, los voceros peruanos veían una dualidad en el campesinado del Perú, y de las demás regiones de Latinoamérica. Dicha dualidad estaba constituida por clase y por raza. En este sentido, no buscaban el simplismo de otorgar una sola categoría, implicando categóricamente un análisis desde distintos puntos de vista. Frente a esta dualidad, Flores Galindo (1980) señala que lo importante en esta propuesta era la intención de “buscar las peculiaridades de esos campesinos, que en el área andina nacían de una especial unión entre la condición de clase y la situación étnica, es decir, eran campesinos pero también indios.” (Flores Galindo, 1980: 30). En este sentido, los delegados peruanos consideraban que la “autodeterminación de los pueblos indígenas” no podría responder por sí sola al nacimiento de nueva nación, distinta a las liberales. Era necesaria la configuración de un frente único que uniera la clase/raza indígena, junto a las otras razas explotadas en el Perú (negra y china) y a la emergente clase obrera.

Esta forma de pensar a los indígenas bajo la dualidad raza/clase, implicaba necesariamente salir de la lógica propuesta por la III Internacional, quienes en ese momento proponían la consigna de “clase contra clase”³. Debemos destacar acá la construcción indudable de aquella

3 La propuesta “clase contra clase” hecha en el VI Congreso de la Komintern en 1928, consistió en el fortalecimiento de una clase obrera monolítica y disciplinada,

traductibilidad presente en el pensamiento mariáteguiano pues, recurriendo al estudio determinado de la realidad, sin dejar de lado el contexto internacional, Mariátegui apeló a la creación de categorías que no eran del todo binarias, sino multidimensionales, identificándose así, múltiples tensiones que se pueden dar en una realidad estudiada.

II

Aníbal Quijano realizó un excelente estudio de estos documentos en relación a las problemáticas aquí descritas, ampliando las cuestiones a marcos muchos mayores y actuales. El texto en relación a estos temas fue titulado “*Raza*”, “*Etnia*” y “*Nación*” en *Mariátegui: cuestiones abiertas*, expuesto en el Encuentro Internacional *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*, en 1992. En ese periodo Quijano ya venía discurriendo en torno al concepto de “colonialidad del poder”, entendida ésta como “los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista”, el cual se “funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones,

como vanguardia única, capacitada para propiciar los espacios necesarios a la toma del poder en los distintos países del mundo, y como respuesta a las políticas de la socialdemocracia, del anarcosindicalismo y al avance fascista en Europa, en cuyo seno se producía una “ideología de la colaboración de clases”. Esto daba un giro a lo propuesto por el IV congreso de la Kominter en 1922, en donde se estableció la política de “frente único”, el cual implicaba el fortalecimiento de la clase obrera con las demás clases explotadas y progresista. Esta política fue probablemente la que mayor interés provocó en Mariátegui, quien estaba en esos años en Italia. Basta constatar el trabajo político que el amauta efectuó a lo largo de los años 1923-1930 para encontrar los lineamientos de esta política.

materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social” (Quijano, 2014: 285). Con “*Raza*”, “*Etnia*” y “*Nación*” en Mariátegui... Quijano posiciona problemáticas conceptuales en razón a la idea de colonialidad del poder, poniendo en tensión las tesis del amauta, abriendo espacios de “reapropiación” crítica del marxismo mariáteguiano”, en donde operaría un “proceso intelectual de continuidad-discontinuidad”, intentando “ir, con Mariátegui, más allá de Mariátegui”. (Montoya, 2018: 97).

El primer apartado de este texto se centra en las cuestiones abiertas en torno a la conquista de América, a saber la problemática de “raza” y las relaciones intersubjetivas que la Conquista generó en nuestro continente. Lo primero que propone Quijano es que la formación del mundo colonial del capitalismo dio lugar a una estructura de poder cuyos elementos fueron una novedad histórica: por un lado se articuló una serie de relaciones de explotación y de trabajo en torno al capital y al mercado; por otro, se produjeron nuevas categorías e identidades históricas, como “indio”, “negro”, “blanco” y “mestizo”, las cuales posteriormente articularon la base de relaciones de dominación a nivel mundial. El desarrollo para Quijano (1993) del proceso de constitución de tales estructuras de poder mundial, se dieron no sólo en el “establecimiento de relaciones sociales materiales nuevas”, sino también generó “la formación de nuevas relaciones sociales intersubjetivas” (Quijano, 2014: 167).

Quijano observa que la composición de las nuevas identidades históricas en América no fueron producto del desarrollo de producción material que se generó en esta región, pues este tipo de identidades —y lo que conllevaba la composición subjetiva de tales categorías— se mantuvieron aún después de que sus portadores cambiaran sus roles y actividades concretas. Tampoco considera Quijano que la problemática central se estableciera en el fenotipo de los conquistadores

y conquistados, pues eso hubiera generado un “etnicismos”⁴, sin necesidad de “racismo”. Quijano encuentra el problema central en la discusión de los vencedores en torno a la problemática de si los indios tenían o no alma. Esta discusión generada en Valladolid a comienzos del siglo XVI, marcará el punto de inflexión que separará a los “europeos” de los “no-europeos”. Si bien el resultado papal fue que los indios sí tenían alma, estos cuestionamientos —dirá Quijano— desencadenaron la idea de que los “no-europeos tienen una estructura biológica no solamente diferente de la de los europeos; sino sobre todo, perteneciente a un tipo de nivel “inferior””. (Quijano, 1993: 169). Esto generó una serie de relaciones intersubjetiva, en donde se pensaba que las diferencias culturales estaban relacionadas con elementos de inferioridad biológica entre “razas”, estableciendo como señala Quijano, “una matriz de ideas, de imágenes, de valores, de actitudes, de prácticas sociales, que no cesa de estar implicado en las relaciones entre las gentes” (Quijano, 1993: 169). Esto es lo que se conoce comúnmente como “racismo”. Para Quijano, esta nueva dimensión del colonialismo que nace con la conquista de América trae esta novedad de categorización racial, en razón a las diferencias entre “europeos” y “no-europeos”, que inmediatamente derivó en “blancos” y “no-blancos”. Todo esto bajo el manto de la naturalización de las jerarquías, y escamoteando sus causas históricas. Esto a su vez, llevará aparejado el concepto propuesto por Quijano de “racionalidad/modernidad” eurocéntrica, base de la producción de conocimiento que negará “a los pueblos colonizados todo lugar y todo papel que no sea de sometimiento, en la producción

4 Quijano establece el “etnicismo” como elemento frecuente en todo proceso de colonialismo, entendiéndolo que todo desarrollo de conquista y poder, establece categorías jerárquicas en torno a valoraciones sociales y culturales entre el pueblo sometido y el explotador, más no necesariamente se han establecido jerarquías de carácter biológico, salvo a partir de la conquista de América.

y desarrollo de la racionalidad” (Quijano, 1993: 176), otorgando el espíritu hegeliano como concepto exclusivo y privilegiado a los europeos.

Todas estas cuestiones tratadas por Quijano se podrían resumir en la idea de la multicausalidad, pues para nuestro autor, el desarrollo de las categorías de “raza”, y las relaciones de producción, si bien se presentan de maneras íntegras en la conquista de América, son elementos que se posicionan de manera paralela, descartando lo que para sectores del marxismo tradicional puede entenderse como una interrelación entre “estructura” y “superestructura”.

La segunda parte de este texto es acerca de los conceptos de “etnia” y “raza” que Mariátegui utiliza a lo largo de sus escritos. Quijano (1993) señala que “antes de 1930 la categoría de “etnia” aún estaba haciendo su ingreso en la problemática antropológica” (Quijano, 1993: 182), pero que estaba muy marcada por componentes colonialista que acentuaban la dualidad de “inferioridad/superioridad”. En cuanto al concepto de “raza”, Quijano señala que Mariátegui si admite la posible inferioridad “histórica” de las “razas” indígenas, cuando manifiesta que “las razas indígenas se encuentran en la América Latina, en un estado de clamoroso atraso y de ignorancia, por la servidumbre que pesa sobre ellas, desde la conquista española” (Mariátegui, 1972: 22). Por lo tanto, Mariátegui observa la inexistencia de lo “estático” en las razas, pues tomando a Bujarin como apoyo teórico, refuerza la idea de un ir y venir histórico en el posicionamiento cultural de las razas.

Quijano argumenta que en Mariátegui el concepto “raza” debe ser entendido bajo categorías bidimensionales: desde un tópico biológico y otro cultural, pues en el primero “no admite la idea de “inferioridad/superioridad” racial. En la segunda, sí. De hecho, en todos los textos está implícita la admisión de la idea de la “raza blanca” como la más avanzada”. (Quijano, 1993: 183). Esto se entiende a raíz del desarrollo cultural y técnico que posee dicha sociedad, por

lo que, para Mariátegui —siguiendo la lógica de Quijano en su estudio— el problema de las “razas” tiene que ver también con las relaciones de producción en las cuales se vinculan desde la conquista de América. Sin embargo, Mariátegui establece el problema de la raza y el problema de la explotación como dos movimientos de una misma problemática. Es por esto que Quijano (1993) indica que el amauta “puso también al descubierto que las relaciones de poder entre “blancos”, “indios”, “negros” y “mestizos”, no consistían solamente en las relaciones de explotación, ni se originaban en ellas, sino que implicaban también fenómenos de otro carácter y de otro origen, como la idea de raza” (Quijano, 1993: 185).

En conclusión, tanto el concepto de “raza” en Mariátegui como en Quijano, se encuentra posicionado en base a una categorización multidimensional. El factor clase, que Mariátegui problematiza en el encuentro con la *Komminter* en 1929, sería un aspecto paralelo al de factor raza, más no sobrepuesto. De igual manera, Quijano identifica en la “raza” un factor intersubjetivo, paralelo a las relaciones de producción que se generaron tras la conquista de América. Elementos medulares de la “colonialidad del poder.”

III

Siguiendo con otros escritos de Mariátegui, se hace necesario plantearse la problemática central en relación al concepto “nación”. Benedict Anderson (2013) presentó el concepto de “nación” como “una comunidad políticamente imaginada como inherentemente limitada y soberana.” (Anderson, 2013: 23). A partir de aquello, comprendemos la “nación” como la conformación de una comunidad unida por elementos históricos comunes que hacen posible la

constitución imaginaria de identidad, con límites finitos y poder de coerción. Creemos que en Mariátegui también se encuentra presente la idea de “constitución imaginaria de identidad”, pues plantea la problemática de la nación peruana, en cuanto a la constitución de una comunidad total, capaz de albergar mitos e imaginarios que generarían cierto grado de unidad. Este mito sería para Mariátegui el del socialismo, “única alternativa a la dominación del imperialismo y el latifundio” (Löwy, 2006: 26), marcado por un pasado constituido en la imagen de las comunidades indígenas. Cuando Mariátegui apela a la liberación, no lo hace exclusivamente desde el indígena como único sujeto histórico capaz de rebelarse, como algunos indigenistas de la época lo proponían, sino, desde la liberación de todos los sujetos históricos constitutivos de la explotación en el Perú. Bajo ese aspecto, Mariátegui estaba pensando la idea de una nación integral.

A lo largo de la historia peruana, como en la de otros países de la región, las rebeliones producidas por comunidades indígenas bañaron los procesos llevados a cabo por la Conquista, la Colonia y la República. Estas rebeliones estaban enmarcadas bajo la rearticulación de demandas propias de pueblos que se consideraban excluidos de todo privilegio. Son estos hechos los que llevarán a Mariátegui a tomar conciencia de un mundo que se encontraba fuera del orbe tradicionalista, el cual veía lo nacional, lo peruano, desde la Conquista hacia adelante, dejando todo lo anterior bajo el coto de lo “pre-nacional”. Mariátegui promueve la idea de concebir al Perú como una nación en proceso de formación, la cual se va construyendo a partir de todo el cúmulo de experiencias históricas y procesos económicos y sociales —externos e internos— que han modelado una forma de ser peruano, la cual ha excluido al indígena dentro de esta formación.

Esta construcción de nación, bajo los estratos de la cultura incaica, es para Mariátegui la creación de una nación trunca, pues gran parte de la sociedad peruana —es decir indígena— no encontraba cabida dentro del proceso nacional. En este sentido, Mariátegui presenta un armazón ideológico acerca de la cuestión indígena, alejado de ciertos indigenismos presentados en el Perú, y debatiendo con otros en construcción. Si el problema de algunos de estos indigenismos era cómo incorporar al indígena dentro de la modernidad o como zafarlos de la misma, para Mariátegui implicaba preguntarse de qué manera lo indígena podría constituir en sí una nueva nación. Esto no quiere decir el reconocimiento exclusivo de lo indígena como nación absoluta, sino la integración unísona con los otros elementos constitutivos de la sociedad peruana. Será esta misma constitución de “nación” en Mariátegui lo que Quijano encontrará como problemática central, pues en el texto estudiado, Quijano (1993) advierte que la cuestión nacional tendría como punto de partida “la disolución de una realidad heterogénea y diversa en un discurso homogeneizador”, y en segundo lugar, generaría el “bloqueo a percibir y poner en cuestión [...] el hecho cultural que está implicado en la base misma del poder en América Latina”(185) esto quiere decir, los conceptos de “raza” y “racismo”.

Al final de su texto, Quijano presenta una serie de problemáticas que los términos sociales e históricos acá presenten mantienen en tensión constante, a saber: a) tras 500 años en América, la homogeneización no ha ocurrido, tanto por la resistencia cultural de dominados y dominadores, pues las identidades sociales responden a procesos históricos determinados; b) ni dominadores ni dominados se niegan a desechar las categorías de “raza”, pues los primeros reafirman sus posiciones de poder y los segundos relegitiman su condición, y; c) la descolonialidad del poder no llevaría necesariamente a la rearticulación de identidades sociales o a la formación de nuevas “naciones.”

IV

A más de casi 30 años del escrito de Quijano, y más de 90 de la I Conferencia Comunista Latinoamericana, nuevas realidades socio-políticas han forjado el escenario latinoamericano en razón a estas problemáticas. El Estado plurinacional de Bolivia —derrocado hace unos meses— logró llevar en los últimos años fuertes políticas estatales en el reconocimiento de identidades históricas catalogadas como etnias y naciones, colocando en tensión constante la democracia liberal con las democracias comunitarias. De igual manera, los escritos posteriores de Quijano posicionan otros conceptos que serán incorporados a las temáticas de Colonialidad del poder, como lo es el “buen vivir”, entendida ésta como “un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción de una sociedad democrática, otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativo a la Colonialidad Global del Poder, y a la Colonidad / Modernidad / Eurocentrada.” (Quijano, 2014: 847-848).

Estas propuestas abren un espectro de análisis respecto al posicionamiento de las comunidades indígenas dentro del devenir histórico, marcado desde la conquista de América hasta nuestros días. Dicha base será para Quijano el punto de partida para desarrollar conceptos tales como la colonialidad del poder y modernidad/racionalidad. A pesar de que los conceptos recién descritos tienen una clara relación, es fundamental destacar diferencias entre los autores: mientras Mariátegui enarbola una lucha de un proyecto político en donde la modernidad y la tradición entrarían en contacto unísono al ritmo histórico de una construcción de nación que integrara en su totalidad al indio, Quijano advierte el posicionamiento en los países de América Latina de una subjetividad racional establecida como

eurocéntrica, la cual impediría la construcción de una nueva nación dentro de los parámetros tradicionales de estos conceptos. Estas diferencias generan un abanico de discusión en torno a los temas tratados, pues Quijano reconoce en Mariátegui cuestiones abiertas que deben ser estudiadas a la luz de la colonialidad del poder, como lo son: a) la disolución de una realidad heterogénea y diversa en un discurso homogeneizador y; b) el bloqueo a percibir y poner en cuestión, explícitamente, el hecho cultural que está implicado en la base misma del poder en América Latina: el complejo “raza”-”racismo”-”etnia”-”eticismo”.

Por último, entre los dos autores existen algunas diferencias que se tornan visibles cuando nos disponemos a examinar la construcción de sus análisis teóricos. Por un lado, Quijano recurre a sus investigaciones a partir de lógicas jerárquicas de poder que se sustentan en una matriz central, desde la cual se articulan las diversas relaciones de poder y explotación. Así, el capitalismo como condición global, articularía las diversas formas en que actuarían los Estados, tanto en su fuero externo como interno. Estamos ante una visión estructuralista que contempla una totalidad, la cual condiciona las particularidades existentes. Como señala Santiago Castro-Gómez, para Quijano —al igual que otros pensadores estructuralistas como Immanuel Wallerstein—, “la *lógica única* del capitalismo se juega por entero en el nivel global del sistema-mundo y todas las demás instancias [...] son tenidas como “momentos” al servicio de una totalidad mayor.” (Castro-Gómez, 2019: 32). Mariátegui, al momento de llevar a cabo sus diversos planteamientos, intentó recurrir a análisis que conllevaron necesariamente una relación dialéctica entre las lógicas macropolíticas y las micropolíticas. Los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* son un ejemplo claro de un análisis en donde aspectos económicos, religiosos, políticos y literarios particulares del

Perú, responden a un movimiento constante entre las lógicas propias del capitalismo y colonialismo, y las prácticas particulares en que se desenvolvía históricamente la región. Como señalamos en el análisis de *El problema de las razas en la América Latina*, Mariátegui entendía que el problema de la raza en países como el Perú, mantienen una condición que no está sujeta estrictamente en la lógica global del capitalismo, sino que, en una condición más regional, más local, lo que él denomina “feudalidad”.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, B. (2013). *Comunidades imaginarias. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Flores Galindo, A. (1980). *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima: Centro de estudios y promoción del desarrollo.

Löwy, M. (2006). “Ni calco, ni copia: el marxismo romántico de José Carlos Mariátegui”, en Mariátegui, J.C., *Por un Socialismo Indo-Americano. Ensayos escogidos*. Lima: Minerva, pp. 9-36.

Mariátegui, J. C. (1970). *La Escena Contemporánea*. Lima: Amauta.

Mariátegui, J. C. (1972). *Ideología y Política*. Lima: Amauta.

Montoya, S.(2018).*Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui*. Lima: Heraldos Editores.

Quijano, A. (1991). “Prólogo”, en *José Carlos Mariátegui. Textos Básicos*. Lima: Fondo de Cultura Económica. pp. VII-XVI.

Quijano, A. (1993). ““Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas.”, en *Encuentro Internacional José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Amauta. pp. 167-187.

Quijano, A. (2014). *Cuestiones y Horizontes. Antología esencial de la dependencia histórico-estructural a la colonidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

S/a (1929). *El Movimiento Revolucionario Latinoamericano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latino Americana. Junio de 1929*. Buenos Aires: La Correspondencia Sudamericana.

LA I CONFERENCIA LATINOAMÉRICA DE 1929:
UNA APROXIMACIÓN AL PROBLEMA DE LAS RAZAS.
ORTODOXIA Y HETERODOXIA EN EL SUJETO
REVOLUCIONARIO

Nadia Rojo Libuy¹

Producto de los acontecimientos desatados en Europa en la década de 1920 (específicamente el intento revolucionario alemán de 1923) la Internacional Comunista (IC) comenzaba a pensar en una orgánica específica que diera como objetivo la toma del poder. Así, a mediados de 1925 se dispuso en Moscú que, a fin de que la Internacional Comunista (IC) fuera convertida en un partido de magnitud mundial, las secciones afiliadas debían “bolchevizarse” (Piamonte, 2017: 101-118). Este proceso significaría la homogeneización política-ideológica de los partidos comunistas de todos los países, y su reorganización definida a partir de células de fábrica y de calle. Como arte de esta compleja operación, se proponía establecer y desarrollar un movimiento comunista de carácter internacional para la obtención del poder. En América Latina se estableció la creación (1925) de un Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista (SSA), con el objetivo de reforzar los lazos entre los movimientos obreros y campesinos de Sudamérica y Moscú (Piamonte, 2017: 101).

En este sentido, para comprender y establecer cualquier tipo de análisis que involucre a las orgánicas comunistas, este debe incor-

1 Investigadora CEPIB-UV, programa de Doctorado en Educación (PIDE-UNTREF-UNSAM-UNLA) Buenos Aires, Argentina, correo electrónico nadiarojolibuy@gmail.com

porar la relación de los partidos de los diversos países y la IC. Esto, producto de la existencia en casi todos los países latinoamericanos de organizaciones comunistas, junto a esto, se deben comprender los vínculos internacionales con la ex Unión Soviética. En este caso, el comunismo ha logrado una importancia en América Latina que se derivan de las repercusiones que produjo el impacto de la revolución bolchevique (Angell, 2015: 1).

Por otra parte, surge la importancia de abordar un estudio sobre los Partidos Comunistas latinoamericanos (PCs) desde su condición internacionalista y, al mismo tiempo, desde la perspectiva regional latinoamericana. Estos aspectos implican, por el lado internacionalista, perspectivas revolucionarias de proyección mundial y la idea de ser parte de una comunidad que iba más allá del aspecto nacional, que desarrolló una fuerza motora del movimiento comunista en Latinoamérica. Desde la perspectiva regional, se van configurando prácticas políticas de los diversos Partidos Comunistas a partir de un contexto socio-político definido en función de su propio contexto nacional y regional.

En esta medida surge una relación entre ambas perspectivas que se manifestaba por un lado en el internacionalismo comunista para la defensa de los intereses moscovitas y por el otro, su consecuente *incomprensión* de las realidades locales, estas dinámicas generaron una serie de dificultades, en especial a la hora de enfrentarse con los movimientos políticos y corrientes de pensamiento nacionalista y de la izquierda nacional (Prado, 2012: 1).

Junto a la conformación del Movimiento Comunista Internacional, vino el organismo político, la Tercera Internacional, el cual fue un espacio político único en su proyección revolucionaria. Creado en marzo de 1919 con el objetivo de completar en todo el mundo el proceso revolucionario que había comenzado en Rusia.

La Internacional, y dentro ella el Buró Suramericano, conformaron una orgánica, con sus contactos, congresos, y viajes a la URSS: una red de vínculos transnacionales, en la que funcionó un “corredor de ideas”, de autores, revistas, libros, traducciones, premios, etcétera. Pero, como se dijo, esa trama compleja articuló espacios supranacionales, nacionales, y espacios locales, propios de las culturas interiores (Prado, 2012: 4).

El objetivo del Buró Suramericano de la Tercera Internacional era encuadrar y entregar orientación al trabajo político que iban desarrollando los partidos comunistas de la región en la medida que se iban conformando como desprendimientos de otros partidos, o la izquierda nacional, al momento de anoticiarse de la Revolución Rusa (Jeifets y Jeifets, 2010: 35-34).

El Buró también cumplía funciones de generar en los sujetos comunistas latinoamericanos una auto-percepción de formar parte de un subconjunto que, aun siendo parte del entramado comunista internacional, tenía sus características propias. A pesar de este vínculo, la relación entre los partidos comunistas latinoamericanos y la ex Unión Soviética tuvo cambios a lo largo de los años que han corrido desde que, en el mismo año de la formación de la III Internacional, se fundaron los primeros partidos en este continente. En esa evolución se percibe un proceso de *corsi e ricorsi* de la dependencia a la independencia, y a la inversa (Caballero, 1985: 78-85).

Estas nuevas organizaciones partidarias se encontraron en torno al debate sobre la manera de encauzar la acción político-revolucionaria marxista. Pese a eso, el proceso de formación de los primeros partidos comunistas se produjo en forma relativamente espontánea y con bastante independencia del centro.

Esa relativa independencia o espontaneidad en la formación de los primeros partidos comunistas latinoamericanos puede tener su

origen en dos hechos: la lejanía y aislamiento del área y su escaso peso específico en el contexto de la política mundial. “Para Lenin, apenas existían Argentina y México, este último por su vecindad con los Estados Unidos. Nada más” (Caballero, 1985: 80).

De esta manera, el Secretariado Sudamericano (SSA, 1925), era una de las escasas instancias regionales de la Internacional creadas para funcionar fuera de Moscú y una de las escasísimas a cargo de los dirigentes locales. Ya en la segunda mitad de 1920 el Komintern, procurando la unificación del discurso y la doctrina y luchando contra las “oposiciones”, va a eliminar todos los buró y secretariados regionales *in situ*, dejando solo el sudamericano y el del Caribe, implementando estos con los “cuadros” soviéticos y centroeuropeos, provenientes de Moscú. Pero mientras tanto, Penelón² posee una autonomía suficiente en la administración del Secretariado Sudamericano (SSA), reproduciendo esta estructura regional el espíritu mesiánico y el afán constructivista de las instancias superiores de la Internacional. (Ulianova, 2008: 99-164).

Igualmente, ya para la segunda mitad de la década de 1920, El Secretariado Sudamericano ya había enviado una serie de “emisarios para ayudar” a los Partidos Comunistas recién formados de la región para organizarse en función de las directrices entregadas en el V Congreso (1924), lo que posteriormente dará paso a las políticas del “Tercer Periodo”, dadas por el VI Congreso (1928).

En el VI Congreso de la Internacional nuestro continente será protagonista en su discurso de apertura, donde Nicolai Bujarin señaló

2 PENELÓN, José Fernando, Secretario General del PCA y «representante de la Comintern en América del Sur» (1925). Secretario del SSA de la Comintern (1925-1928). Editor en jefe de la revista del SSA de la Comintern *La correspondencia sudamericana*. (Jeifets Lazar y Víctor Jeifets, 2015; 475-476).

la presencia de América Latina como uno de los hechos de mayor relieve en ese Congreso. Se habló entonces del “descubrimiento de América”, y para acentuarlo hubo dos intervenciones de latinoamericanos en la apertura: un representante de México y otro de Brasil. Al final del encuentro, siete latinoamericanos fueron electos al Comité Ejecutivo (Caballero, 1985: 81).

Para 1929 se produce la primera reunión de los partidos comunistas latinoamericanos en Buenos Aires, la única donde hubo una real discusión, perceptible en la versión de sus debates publicados poco tiempo después. A partir de ese momento empezaría el período de mayor dependencia de los partidos comunistas de América Latina hacia Moscú.

Lo que se puede señalar es que, si bien, esta Conferencia tenía por objetivo discutir las resoluciones planteadas en el VI Congreso de la Internacional el año 1928, y alinear a los partidos comunistas latinoamericanos³, también, creemos que fue el intento del Secretariado Sudamericano de desarrollar vínculos más estrechos con los partidos comunistas de la región, y al mismo tiempo, conocer el trabajo realizado por las distintas secciones de manera directa y no solamente a través de sus “emisarios”. Igualmente consideramos que

3 Luis, Conferencia, “Se consideraba que Argentina, Uruguay y Brasil, tenían organizaciones comunistas relativamente formadas y organizadas [...] Por todos lados tenemos bases para nuestro trabajo, pero significaría crear ilusiones si consideráramos que tenemos verdaderos partidos [...] Aun para los tres partidos que he citado, la composición social está muy lejos de ser la que deben tener los partidos de regiones donde existe un gran proletariado agrícola, un proletariado explotado en los frigoríficos y en las empresas extranjeras. El partido está todavía constituido por obreros de las industrias secundarias y su ideología revolucionaria se resiente [...] Es necesario convertirlo en el partido de las capas obreras más explotadas. Tenemos partidos que por su organización e ideología no son todavía partidos comunistas. Es el caso del Partido Revolucionario de Colombia, el Partido Socialista de Ecuador”. (SSA de la IC, 1929: 98-99).

fue una instancia de real discusión política, de planteamientos programáticos, de estructura orgánica, y de discusión sobre cómo se llevaba a cabo el proceso “revolucionario latinoamericano”, aspectos, que no necesariamente se encuadraban dentro las resoluciones del VI Congreso y la Internacional Comunista.

A pesar de aquello, y junto a los procesos de “bolchevización”, reorganización y dirección, esto va a sufrir modificaciones, las cuales se irán manifestando a finales de la década de 1920 e inicios de la siguiente, con la “alineación ideológica” del Partido Comunista Argentino⁴, del Partido Comunista Chileno (1929-1930), fundación del Partido Comunista Peruano (1930) y la fundación el Partido Comunista Colombiano (1930), entre otros.

ANTECEDENTE: VI CONGRESO

El VI Congreso había definido América Latina como área prevalentemente agrícola, de industria poco desarrollada y de burguesía

⁴ La ruptura con el “penelonismo”, nos dice Camarero, en el VIII Congreso Partidario y la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, ocurridos entre 1928 y 1929, se convirtieron en el punto de inflexión que aseguró la definitiva homogeneización ideológica, política y organizativa del PC argentino, clausurando así la anterior década de grandes discusiones y disensos internos que conducían a la conformación de tendencias y fracciones. En el futuro, existieron caídas en desgracia de algunos dirigentes y cuadros partidarios, pero en todos los casos, se trató ya de casos individuales. La continuidad y la unidad interna quedaron implantadas con la existencia de un sólido aparato partidario, una ideología incommovible (el marxismo-leninismo), unos aceptados vínculos con Moscú y un equipo de dirección cambiante y no exento de fuertes crisis endógenas pero incapacitado para transformarlas en luchas fraccionales al resto de la organización. Este fue uno de los productos del giro a la estrategia de clase contra clase. (Camarero, 2013: 31).

nacional, aún en formación, íntimamente ligada al imperialismo (en especial norteamericano). Los informes publicados por la Internacional repiten sustancialmente este juicio. La falta de autonomía de la burguesía nacional lleva a opinar que esta no sea capaz de llevar a cabo una lucha contra los grandes terratenientes (Scarzenella, 1980: 192-212).

Asimismo, la posición del VI Congreso de la Internacional Comunista sobre la Revolución en América Latina era que, en los países coloniales y semicoloniales, con desarrollo económico restringido, con un proletariado poco numeroso era incapaz de ser la fuerza motriz de la revolución, pese al apoyo del campesinado, la revolución democrático-burguesa constituía su tarea inmediata (VI Congreso, 1928).

Tal visión fue trasladada para América Latina, a partir de la experiencia de la Revolución China, llevada a cabo por el Partido Comunista Chino, el más grande del mundo colonial y semicolonial. La revolución china era vista como anti-imperialista y de liberación nacional, que por su contenido objetivo, era una revolución democrática burguesa, dicho camino era el que se tendría que seguir en América Latina.

La I Conferencia Comunista latinoamericana, convocada por el Secretariado o Buró Sudamericano, de la Internacional Comunista, traía al evento, tales resoluciones desarrolladas en el VI Congreso. El encuentro tuvo su inauguración el 1 de junio de 1929, y estuvo reunida en Buenos Aires entre el 1° y el 12° de junio de 1929, participando 38 delegados pertenecientes a 14 Partidos Comunistas del continente y a dirigentes de la IC⁵.

5 Nos dice Camarero que durante la Conferencia, comenzó a imponerse unas 25 vulgatas doctrinarias que atacó todas las “desviaciones revisionistas”, entre otras, las heterodoxas tesis mariateguistas de los delegados peruanos. Y Seis meses después, la orientación fue oficializada en una decisiva reunión plenaria del Comité Central partidario. En esa reunión, Rodolfo Ghioldi presentó un informe que diseñó las políticas para el período siguiente, basadas en la caracterización de la agravación de la crisis económica, el creciente giro reaccionario del yrigoyenismo (como expresión de la

En el desarrollo la I Conferencia cabe destacar las discrepancias que habrían opuesto, al Secretariado o Buró Sudamericano de la Internacional Comunista⁶, frente a los delegados del Partido Socialista del Perú⁷ a dicho evento. Discrepancias, principalmente sobre el nombre del Partido revolucionario, y el carácter de la revolución necesaria en el Perú y América Latina (Perez, 2006). Igualmente se pueden constatar las diferencias con otras secciones regionales, tal fue el caso del Partido Socialista Revolucionario de

burguesía nacional contrarrevolucionaria) y el PS, la agudización del conflicto social y la expansión del PC como única fuerza revolucionaria. (Camarero, 2013: 26).

6 Víctor Codovilla, Secretario Sudamericano.

7 Nos dice Flores Galindo para el caso peruano, “Es así como se decide la organización de la que sería I Conferencia Comunista Latinoamericana. Es interesante señalar que, en el órgano periodístico del Buró Sudamericano de la Internacional, establecido en Buenos Aire, el Perú era entonces todavía una gran ausencia. Efectivamente, si uno revisa las páginas de La Correspondencia Internacional, puede constatar el interés por Chile o Argentina, países con clase obrera numerosa, de tradición casi europea; por Colombia, donde se han producido radicales enfrentamientos de clase; desde luego por México, a pesar de no comprender bien la experiencia agrarista; incluso por Nicaragua, dada la lucha contra el imperialismo; pero desde luego que muy poco, casi nada de interés, por los países andinos. Incluso el temario inicial de la Conferencia aparecían solo ocho puntos, faltaba uno que luego sería el IV punto, es decir, el problema de las razas en América Latina. La mayoría de los informantes eran lógicamente mexicanos, argentinos, uruguayos o chilenos. El Perú fue un invitado tardío y postrero de la reunión. A todos sus inconvenientes estructurales —desde la perspectiva de la Internacional— se añadía otro: la existencia apenas de un pequeño Partido Socialista, de futuro incierto, comandado por un intelectual y que, por razones para ellos hasta el momento incomprensibles, se resistía a asumir la denominación comunista”. Creemos sin embargo que tal apreciación parece sesgada ya que en el mismo periodo existía el Partido Socialista Revolucionario de Colombia, el cual también fue criticado por su constitución política. Y al mismo tiempo se visualiza la crítica a la *revolución mexicana*, por no organizar a la comunidad política y militarmente (Flores Galindo, 1980: 22).

Colombia, El Partido Laborista de Panamá, *Secciones Celulares* de Bolivia, entre otros.

El Orden del Día con el que se decidió estructurar el congreso se compuso de los siguientes puntos: 1) Apertura de la Conferencia; 2) Entrega de Informe; 3) Discusión del Informe Presentado, 4) Replica del informante.

Como se puede apreciar a partir de su temario, la realización de la Conferencia no sólo tuvo importancia en cuanto a la definición de la lucha política que debían desarrollar los distintos partidos comunistas de la región (la cual ya había sido consolidada en el VI Congreso), sus militantes, el tipo de militantes que debían tener los partidos comunistas, sus aliados, las funciones de cada uno de estos, el tipo de lucha revolucionaria, entre otros aspectos. Asimismo, se pone de manifiesto la asistencia de dos Partidos Socialistas, El partido Socialista del Perú y el Partido Socialista Revolucionario de Colombia, El Partido Laborista de Panamá, y el de Ecuador; que para el caso de estructura organizativa no se establecían como partidos comunistas tradicionales, y en relación con el Partido Peruano, este estaba constituido por tres clases sociales.

INFORMES Y PROPUESTAS

En los informes presentados durante la Conferencia no se propuso nada demasiado nuevo con respecto a los grandes ejes que se venían discutiendo dentro del comunismo latinoamericano⁸. Sin

8 Los temas discutidos en la conferencia fueron: 1.- La situación internacional de América Latina y los peligros de la guerra, 2.- Lucha Anti-imperialista y los problemas de táctica de los Partidos Comunistas de la América Latina, 3.- Cuestión Sindical, 4.- Cuestión campesina, 5.- El problema de las razas en América Latina,

embargo, las propuestas peruanas, que se discutieron en la conferencia fueron consideradas como desviaciones políticas, estas fueron asumidas por los miembros de la Conferencia y discutidas por las distintas delegaciones de los partidos. Asimismo, durante la presentación de los distintos informes, hubo diferencias que se plantearon durante los periodos de discusión, lo que fueron generando tensiones en el desarrollo de la Conferencia, especialmente con la delegación peruana que nos interesa analizar.

Por otro lado, las delegaciones fueron dando cuenta del trabajo realizado por las distintas secciones del continente, de las experiencias adquiridas junto a las organizaciones sindicales, de su conformación en Partidos o Células Comunistas, de su estructura orgánica, y constitución política y social, todo esto en función de cada realidad política, social, cultural y económica.⁹ Así, podemos decir que durante los años veinte el comunismo latinoamericano recibió un apoyo significativo de parte de varios personajes clave para la historia latinoamericana (Jeifets, y Jeifets, 2013: 2).

Sin embargo, si nos enfocamos en el informe enviado por la delegación peruana a la conferencia y el posterior debate, vamos identificando discursos opuestos en relación con el análisis de las razas donde se planteaba que el problema del “indio” era

6.- Trabajo de la Liga Anti-imperialista, 7.- El movimiento juvenil y las tareas de los Partidos Comunistas, 8.- Cuestiones de organización, 9.- Trabajo del Secretariado Sudamericano, 10.- Informe sobre la solución de la crisis del Partido Comunista de la Argentina.

9 Para el caso de la creación de los partidos que no llevaban el nombre de Comunistas, la razón principal era la condición de ilegalidad del sistema político de partidos (Perú, Colombia, Panamá, Ecuador); en relación con su constitución de *clase*, muchas secciones estaban conformadas por artesano, campesinos, pequeña burguesía, intelectuales, sin ser el proletariado, la constitución principal, esto dada las características de las distintas economías nacionales.

“económico y social” y “tiende a serlo cada día más, dentro de la clase básicamente explotadas de elementos de todas las razas”. Por lo tanto, constataríamos:

el carácter fundamentalmente económico y social del problema de las razas en América Latina y el deber de todos los Partidos Comunistas tienen de que impedir las desviaciones interesadas que las burguesías pretenden imprimir a la solución de este problema, orientándolo en un sentido exclusivamente racial, asimismo como tienen el deber de acentuar el carácter económico-social de las luchas de las masas indígenas o negras explotadas, destruyendo los prejuicios sociales, dando a estas mismas masas una clara conciencia de clase [...] (SSA de la IC, 1929: 288).

Por el contrario, el informe elaborado por Brasil nos presenta el problema del indio como un problema agrario donde:

Encarar el problema del indio como un problema exclusivamente étnico, es procurar desviar [...] el movimiento revolucionario de clase [...] El papel que corresponde desempeñar a nuestros camaradas de Bolivia, Perú, México y Ecuador, es esforzarse por dar al movimiento del proletariado indígena, agrícola e industrial, un carácter neto de clase (SSA de la IC, 1929: 295).

Por tanto, el problema del indio es un problema económico y, por consiguiente, agrario. Ya en las intervenciones, luego de presentados los informes, Peters¹⁰ un informante nos planteaba que:

10 RABINOVICH, Zacharij Mijailovich, «Pierre», «Peters», Representante de la ICJ en el SSA de la Comintern después de la reorganización del Secretariado. Asistió a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana (Buenos Aires, 06.1929) como

Los camaradas del Perú han reaccionado con mucha razón frente a la concepción idealista y pequeño-burguesa del problema, precisando su base agraria, su base de clase, pero en esta reacción, de todo punto de vista exacta, me parece que han caído en el error contrario: el de negar el carácter nacional a la lucha de los indígenas (SSA de la IC, 1929: 298).

En este sentido logramos identificar propuestas distintas para la reflexión de un problema en que todos los que participaron de la discusión coincidían que no se podían tomar resoluciones definitivas, ya que no se tenían todos los elementos necesarios para la reflexión. Y al mismo tiempo nos mostraba esa posibilidad de discusión que posteriormente con el proceso de bolchevización en curso nos plantearía las cuestiones de un discurso único.

La alternativa al informe de los peruanos era la consigna que proponía la autodeterminación para los pueblos indígenas, priorizando la cuestión nacional por sobre la lucha de clases.¹¹ Sin embargo, como señalamos, el *problema de las razas* era una discusión abierta. Luis del Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista nos planteaba que si bien

la consigna de la autodeterminación de las naciones oprimidas, su derecho a disponer de ellas mismas no sería suficiente para solucionar el problema racial en América latina... El derecho de autodeterminación debe ser completado por el derecho a arrebatar las tierras a quienes las

el representante de la ICJ bajo el seudónimo «Peters». (Jeifets Lazar y Víctor Jeifets, 2015; 511-512).

11 Ferreyra, Silvana G., Notas sobre José Carlos Mariátegui y “El problema de las razas en la América Latina” UNMdP, silvanaf@copetel.com.ar

han conquistado... la consigna sería “el derecho a la tierra” (SSA de la IC, 1929: 312).

Estos elementos nos indican que, si bien el proceso de bolchevización para América Latina ya estaba en curso, suponemos que con esto era un asunto no cuajado completamente, lo que permitía ciertas disputas y disidencias que ayudaban a la discusión política. A pesar de esto, nos dice Ferreyra, que,

dato el carácter internacionalista del Partido Comunista, los coletazos de los cambios en la URSS ya comenzaban a sentirse en América Latina, pero las transmisiones no eran directas ni mecánicas; dado que la “ortodoxia estalinista” aún no se había cristalizado como corriente hegemónica dentro del comunismo latinoamericano. El dilema sartreano “si me afilio al partido pierdo libertad, pero si me incorporo pierdo organicidad” todavía no atrapaba a la delegación peruana menos aun a su líder José Carlos Mariátegui, quien murió antes de tener que tomar una decisión al respecto (Ferreyra, S/F, 6).

La posterior publicación de las resoluciones de la conferencia en la Revista del Secretariado, *La Correspondencia Sudamericana*, mostró que la discusión sobre las razas no estaba completamente zanjada. En el apartado 11 de las resoluciones mencionaban que:

El problema de razas —en su fase social— hasta ahora casi desconocido en América Latina, después de una amplia discusión realizada con el aporte de datos concretos de los representantes de los diversos partidos, surgió ante la Conferencia con toda intensidad. Pudo verificarse

como la burguesía nacional y especialmente el imperialismo, fomentan el odio de razas en los países de América Latina... fomentando el odio de razas con el objetivo de hacer desviar el conflicto social en un conflicto racial. La discusión adquirió una importancia tal que la Conferencia, poniéndola en relieve, resolvió profundizar más su estudio, y tomar una resolución definitiva en una próxima Conferencia, encargando al Secretariado Sudamericano la aplicación de directivas, para los casos particulares de algunos países. (SSA de la IC, 1929: 7).

Esto significó que en números posteriores de la *revista* se retomara la discusión y la reflexión sobre el problema de las razas.¹²

SITUACIÓN Y ORGANIZACIÓN DE LOS PARTIDOS

Una de las primeras discordancias surgidas en el acontecimiento mencionado, era relativa al nombre que debían asumir los partidos, pues, a tono con una de las 21 condiciones exigidas por el II Congreso de la Internacional, para la afiliación de los Partidos, éstos debían denominarse “Partido Comunista de ...” (Sección de la Internacional Comunista), mientras que varias secciones latinoamericanas se denominaban Socialistas (El caso del partido peruano), Laboristas (Panamá, Ecuador), y el de Colombia denominado Partido Socialista Revolucionario.

12 Revista Correspondencia Sudamericana del Secretariado Sudamericano, *contribución al estudio de los problemas de las razas*, n° 22, diciembre 1929. Artículo que presentaba el problema de las razas en Brasil. Acá debemos consignar que no hubo otro informe o artículo sobre el problema de las razas enviado por José Carlos Mariátegui u otro autor de su partido.

En el informe *La situación internacional, de Latinoamérica y los peligros de la guerra*¹³, se planteará la existencia de un periodo histórico donde se estaría en el inicio del proceso revolucionario producto de las contradicciones capitalistas. Y la lucha revolucionaria estaría definida por la “revolución democrático-burguesa”, y al mismo tiempo se planteaba cual era el enemigo (SSA de la IC, 1929: 21).

[...] la verdadera lucha por la independencia nacional debe realizarse contra la burguesía nacional y el imperialismo, de lo que se desprende el carácter de la revolución en América Latina, es el de una revolución democrático-burguesa. Pero, las conquistas de esa revolución podrán llevarse a cabo, únicamente si se tiene en cuenta que las masas obreras y campesinas serán la fuerza motriz de la misma y bajo la hegemonía del proletariado. Esa revolución deberá poner en primer plano: la lucha contra los grandes terratenientes; por la entrega de la tierra a quienes la trabajen; lucha contra los gobiernos nacionales, agentes del imperialismo; lucha contra el imperialismo y por el gobierno obrero y campesino (SSA de la IC, 1929: 21).

Por otro lado, en el texto, *La Lucha Antiimperialista Y Los Problemas De Táctica* de los Partido Comunistas de la América Latina, cuyo Informante, Luis, delegado de la I.C. (Informante del VI Congreso de la IC 1928), tenía como objeto, caracterizar la coyuntura por la que pasaba el continente y al mismo tiempo realizó un balance provisorio de la situación comunista.

13 Informante Víctor Codovilla.

En este informe se daba cuenta de la cuestión de la penetración del imperialismo en Latinoamérica y el carácter semicolonial o colonial de estos países, su estructura económica, la cual era esencialmente *agraria*¹⁴, además identificaba al sujeto revolucionario.¹⁵

La revolución democrático-burguesa tiene una misión económica: quebrar la dominación del feudalismo, del imperialismo, de la Iglesia, de los grandes terratenientes; liberar a la América Latina de la empresas imperialistas, solucionar la cuestión agraria, entregando la tierra a los que la trabajan, sea bajo la forma de la repartición individual a los campesinos, sea devolviéndola a las comunidades agrícolas o colectivamente a los obreros agrícolas, bajo la forma de cooperativas de producción, de comunidades rurales o de empresas colectivas... creación del gobierno obrero y campesino, sobre la base de soviets de obreros, campesinos y soldados, la supresión del ejército y su sustitución por la milicia obrera y campesina[...] (SSA de la IC, 1929: 89).

14 La agricultura forma la base económica de casi todos los países del Continente y en esta rama de la producción domina el régimen de la gran propiedad, ya sea a la manera del gran latifundio feudal perteneciente a los terratenientes "nacionales" descendientes generalmente, de los conquistadores, que han arrebatado las mejores tierras a los indios, ya sea en la forma de grandes plantaciones racionalizadas, propiedad de sociedades anónimas y de los "trusts" imperialistas (SSA de la IC, 1929: 9).

15 Las clases netamente revolucionarias son los proletarios agrícolas y los campesinos despojados y explotados. El motor de la revolución en América latina es la cuestión de la tierra, la lucha por la tierra contra los grandes terratenientes feudales y las grandes compañías extranjeras [...] Esta lucha por la tierra no es solamente la lucha del campesinado para poseerla: es realmente, en la mayoría de los casos, la lucha de los indígenas para arrancarla a los terratenientes y cultivarla en común, bajo la forma de comunidades agrarias. (SSA de la IC, 1929: 85).

CARÁCTER DE LA REVOLUCIÓN

La propuesta programática en relación con el tipo de lucha revolucionaria que se debía dar en América Latina venía definida ya desde el VI Congreso de la Internacional Comunista, vinculada esta, al carácter colonial y semicolonial al cual pertenecíamos dado nuestras condiciones de desarrollo económico y político.

Así, se debía luchar contra el feudalismo y el imperialismo, desarrollar las condiciones para la revolución agraria, por un lado, y por la independencia nacional, por el otro (cuya transición a la dictadura del proletariado era posible, por regla general, solamente a través de una serie de etapas preparatorias, como resultado de todo un periodo de transformación de la revolución democrático-burguesa en revolución socialista). Se caracterizaba al movimiento revolucionario de América Latina, como de tipo democrático-burgués (SSA de la IC, 1929: 89)¹⁶ antiimperialista. Sin embargo, dada la conformación de *clase* de los diversos partidos comunistas locales, y el tipo de lucha organizada, sus aliados, la tarea revolucionaria no tomaba el camino del tipo democrático-burgués. En este sentido el Informante Luis señalaba:

Naturalmente, los movimientos revolucionarios de América Latina no han tomado ese carácter que los hubiera conducido rápidamente a la revolución proletaria; se han detenido en el camino después del primer paso, pero las reivindicaciones fundamentales de las masas obreras y campesinas que tomaron parte en esos movimientos, eran

16 No es, entonces un Estado liberal el que nacerá de la revolución democrático-burguesa, sino la dictadura democrática de los obreros y campesinos. (SSA de la IC, 1929: 90).

exactas: son y serán siempre de esta naturaleza. El fondo de todo movimiento revolucionario es la cuestión de la tierra, la lucha antiimperialista, la lucha por el mejoramiento del nivel de vida de los obreros y es este motor el que pone en movimiento a las masas y el que caracteriza el movimiento revolucionario, y no el punto en el cual la burguesía y el imperialismo llegan a detener el movimiento y a engañar demagógicamente a las masas (SS de la IC, 1929, p. 90).

La crítica realizada era para el proceso revolucionario mexicano, que debían luchar contra las revueltas de los generales reaccionarios, como lo han hecho, pero, al mismo tiempo, luchar por las reivindicaciones fundamentales de las masas mexicanas y organizarlas, política y militarmente, alrededor de un programa político para el desarrollo del movimiento revolucionario. Y por otro lado se criticaba lo hecho con la huelga bananera. En Colombia, se observó la misma situación durante la huelga bananera (SA de la IC, 1929: 93).

La crítica a los distintos movimientos revolucionarios desatados en los distintos países de América Latina fue en función de lo ya definido en el VI Congreso, tratando de encuadrar la realidad de la región a las resoluciones de 1928, ese era el esfuerzo y el objetivo. Sin embargo, los distintos Partidos Comunistas y sus representantes defendieron sus procesos revolucionarios en relación con la situación concreta de cada país¹⁷, amparando sus propios procesos de lucha revolucionaria. Tal fue el caso por un lado de Colombia y por el otro México, Brasil. Consideraban que debían realizar algunos

17 Prieto (Colombia). P 108, “yo culpo a la IC que por su descuido para con nuestro partido, haya sido la causa de que hayamos tenido tantas dificultades”, Mahecha (Colombia) defiende el proceso colombiano, págs. 113-121, Matayana (Colombia) da las razones por el Nombre Partido Socialista Revolucionario, p. 121.

ajustes, pero de todas maneras los esfuerzos realizados eran considerados en el camino correcto, para algunos solo necesitaban dirección y orientación del Secretariado Sudamericano.

CONCLUSIÓN

De las notas delineadas alrededor de la Conferencia Sudamericana de 1929, y en específico “El problema de las razas en América Latina”, hemos tratado de desarrollar la idea de que, los Partidos Comunistas latinoamericanos habían iniciado el proceso político-ideológico denominado bolchevización que tenía por objetivo establecer lineamientos políticos para todos los partidos a nivel mundial, podemos identificar planteamientos donde aún en 1929 existían disensos que permitían una discusión y propuestas para llevar a cabo la lucha por la emancipación social.

Se puede constatar que cada sección comunista y Partido Comunista (al momento de la conferencia los únicos países con verdaderos partidos comunistas eran Argentina, Chile, Uruguay y Brasil.) llevada a la Conferencia las experiencias políticas adquiridas en cada país. Había una intención de alinearse, cada uno de los partidos configuró su trabajo a partir de la experiencia política desarrollada. Por esto, fue una instancia de discusión a partir de lo propuesto en los informes, por un lado, lo expresado como directrices a seguir por el secretariado y por otro, lo informado por parte de los partidos a partir de su realidad concreta.

Si bien varias secciones asumían lo realizado como “errores de orientación”, y que el trabajo realizado necesitaba las directrices u orientaciones de la IC y del Secretariado, esto no significaba que no fueran admitidos como partidos adscritos al movimiento comunista

internacional, y que lo realizado no fuera asumido como parte de este movimiento, sino que el trabajo llevado a cabo era visto como equivocado.

Sin embargo, es necesario rescatar la idea de la Conferencia como espacio para la discusión y no solamente como espacio para alinear al comunismo latinoamericano, lo que permitió, primeramente conocer la realidad latinoamericana de manera directa y no a través de los “emisarios”; discutir lo ya realizado por los partidos, alinear bajo las políticas del VI Congreso de la Internacional Comunista las distintas secciones, pero sin duda lo más importante, visualizar el carácter de la lucha revolucionaria llevada cabo en Latinoamérica.

La Conferencia no desarrolló resoluciones finales, sólo elaboró síntesis realizadas por los distintos informantes, las cuales fueron discutidas y replicadas por los representantes de las distintas secciones y por los propios informantes. Las resoluciones fueron publicadas posteriormente en la Revista del Secretariado Sudamericano. Producto de esto se puede creer que fue un real espacio de discusión. Lo que vino posteriormente, da cuenta del proceso de estalinización que estaba en proceso de desarrollando.

BIBLIOGRAFÍA

- Angell, Alan, *La izquierda en América Latina desde 1920*, s/f.
- Caballero, Manuel, *Tormentosa historia de una fidelidad. El comunismo latinoamericano y la URSS*, NUEVA SOCIEDAD NRO. 80 NOVIEMBRE-DICIEMBRE 1985, PP. 78-85. P.
- Flores Galindo, Alberto, *La Agonía de Mariátegui*, polémica con la Komintern La, DESCO, Perú, 1980.
- Camarero, Hernán, *LA ESTRATEGIA DE CLASE CONTRA CLASE Y SUS EFECTOS EN LA PROLETARIZACIÓN DEL PARTIDO COMUNISTA ARGENTINO, 1928-1935*, en Aguirre, Carlos, ed., *Militantes, intelectuales y revolucionarios: Ensayos sobre marxismo e izquierda en América Latina*, ed. A contracorriente, Carolina del Norte, 2013.
- Ferreyra, Silvana G. *Notas sobre José Carlos Mariátegui y “El problema de las razas en la América Latina” UNMdP*, silvanaf@copetel.com.ar
- Jeifets, Lazar; Jeifets, Víctor, *América Latina en la Internacional Comunista, 1919-1943*. Diccionario Biográfico, Ariadna Ediciones, Santiago, 2015.
- Jeifets, Lazar; Jeifets, Víctor, *Los archivos rusos revelan secretos: El movimiento de la izquierda latinoamericana a la luz de los documentos de la Internacional Comunista*, ANUARIO AMERICANISTA EUROPEO, 2221-3872, N° 8, 2010, Sección Documentación p. 35-64.
- Jeifets, Lazar; Jeifets, Víctor, (2013) “Haya de la Torre, la Comintern y el Perú: Acercamientos y desencuentros”, Pacarina del Sur [En línea],

año 4, núm. 16, julio-septiembre, 2013. ISSN: 2007-2309. Consultado el Lunes, 29 de Junio de 2015. Disponible en Internet: www.pacarina-delsur.com/index.php?option=com_content&view=article&id=764&catid=5&Itemid=9 Fuente: Pacarina del Sur - <http://www.pacarina-delsur.com/home/huellas-y-voces/764-haya-de-la-torre-la-comintern-y-el-peru-acercamientos-y-desencuentros> -

Pérez, Hinojosa, Gustavo, *El debate entre la internacional comunista y José Carlos Mariátegui*, Rebelión, 10-05-2006.

Piemonte, Víctor, La Internacional Comunista y los comienzos del Secretariado Sudamericano a través de la sistematización regional del proceso de bolchevización, *Hist. Crit.* No. 64 · Abril-junio· Pp 101-118.

Prado, Acosta, Laura, *Partido Comunista: problematizar el internacionalismo*, ponencia presentada en las VII Jornadas de Sociología, La Plata, 5 al 7 de diciembre de 2012, sitio web: <http://jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar> – ISSN 2250-8465.

Scarzanella, Eugenia, *La imagen de América Latina en la prensa y en los debates de la III Internacional, 1929-1935, Estudios Latinoamericanos 6, p. II (1980), pp. 193-212. P. 198.*

Ulianova, Olga, *Develando Un Mito: Emisarios De La Internacional Comunista En Chile*, *Historia* No 41, Vol. I, Enero-Junio 2008: 99-164, ISSN 0073-2435, P. 108.

VI Congreso, 1928.

S.S.A. de la I.A. El Movimiento Revolucionario Latino Americano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latino Americana, junio de 1929, Editado por la Revista “LA CORRESPONDENCIA SUDAMERICANA” BUENOS AIRES.

SSA de la IC, La Importancia de la Primera Conferencia Comunista

Latino-Americana: Resoluciones adoptadas por la misma, editado, por La Correspondencia Sudamericana, BBAA, 2° Época, n° 15, 1929.

SSA de la IC, Revista La Correspondencia Sudamericana, 2° Época, n° 12,13,14, 1929.

SSA de la IC, Revista La Correspondencia Sudamericana, 2° Época, n° 16, 1929.

SSA de la IC, Revista La Correspondencia Sudamericana, 2° Época, n° 22, 1929.

EL INDIANISMO DE FAUSTO REINAGA: HACIA LA CREACIÓN DE LA COMUNIDAD AMÁUTICA

Gonzalo Jara Townsend¹

INTRODUCCIÓN

Fausto Reinaga fundamenta sus ideas sobre el indio, tanto filosóficamente como políticamente, creando una nueva concepción sobre lo indoamericano y el alcance que puede tener a nivel planetario. Sus primeras influencias son las del socialismo decimonónico, las que se pueden evidenciar en su apego a las ideas del general Manuel Isidoro Belzu. El filósofo participa de las ideas marxistas, tratando de estructurar lo que él llamará un indo-marxismo, lo que se fundamentará en las ideas del pensador peruano José Carlos Mariátegui y que estaban enunciadas en su libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928). El autor boliviano rebatirá con el amauta peruano en lo que respecta al inicio del problema del indio, percatándose de que no es un problema netamente económico y social que se centraba en la problemática de la tierra como afirmaba Mariátegui. Luego de profesar esta “fe” interpretada en el marxismo, el escritor boliviano se arroga a construir lo que será el indianismo contemporáneo, aclarando las directrices políticas y filosóficas del movimiento, creando un antagonismo radical entre lo blanco y lo

1 Profesor de Filosofía, Magíster en Filosofía con Mención en Pensamiento Contemporáneo por la Universidad de Valparaíso, investigador en el Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV). Estudiante del Doctorado de Filosofía con Mención en Filosofía por la Universidad de Chile. Becario ANID.

indio y entre razón e intuición. Finalmente, el autor de *Fran Tamayo y la revolución boliviana* (1956) cierra su reflexión con lo que denominará como el Pensamiento amáutico, que será la base para construir de manera mesiánica la llamada Comunidad Amáutica Mundial.

En el presente artículo se expondrán estas tres épocas del autor y, a la vez, cómo las dos primeras se sintetizan en la última de ellas. Todo esto con el fin de demostrar que en Reinaga existe un pensamiento completamente propio, afirmando que él construyó sus propias ideas con el paso de los años, participando activamente en política de manera casi solitaria.² Todo esto lo llevará a ser uno de los filósofos más originales de Bolivia, y a ser el primero en tratar de construir un pensamiento netamente nacional enfocado en el indio y alejado de todas las edificaciones coloniales. Y en consecuencia, poder crear una analítica de términos acordes para la nueva interpretación de la historia enfocada en la liberación dentro del continente indoamericano. Ésta postulará a ser universal y sin ánimos de unirse a las tendencias contemporáneas ni de izquierda ni de derecha.

EL INDO-MARXISMO DE REINAGA

Dentro del primer libro que publica Reinaga, titulado *Mitimaes y Yanaconas* (1940)³, se pueden observar las primeras reivindicaciones

2 Un ejemplo de esto es en el IV Congreso nacional de la CNTCB realizado el año 1971, en donde según Javier Hurtado, Reinaga lanza sus propias tesis políticas no apoyado por ningún movimiento participante en el congreso. (Hurtado, Javier, 2016: 84).

3 Este Texto es parte de la tesis de grado de Fausto Reinaga de 1934 para el título en derecho que se titulaba *la cuestión social en Bolivia*. Con este texto gana el primer lugar en el 1940 por un concurso lanzado por la Municipalidad de Oruro.

que él realiza del indio desde un punto de vista político, comenzando a poner en cuestión las problemáticas del cholage⁴, tomando a la raza india como una entidad combativa y “subalterna” por excelencia, siendo el indio verdadero inicio del problema social en Bolivia. En este texto, se encuentran sus primeras tesis marxistas y es en donde se comienza a manifestar su afinidad con las ideas de Mariátegui. En él comienza con el intento de unión de la problemática india con las ideas marxistas que se estaban forjando desde Latinoamérica. Intenta demostrar que lo que existe en el territorio boliviano no es una nación, sino que simplemente un Estado que controla y defiende los intereses económicos de las clases dominantes. Para el autor, en Bolivia todavía existen los modelos feudalitas y esclavistas, representados en la mita y el yanaconaje, los que al igual como ocurría en el Perú, inducían a que el capitalismo no estuviera desarrollado a cabalidad en la zona. Para Reinaga solamente existía un imperialismo que se alimenta de la materia prima y que subsistía con estos modelos de producción arcaicos, los cuales perduraban desde la colonia llegando a la tesis de que el imperialismo colonial no necesita del capitalismo para mantenerse. Con esto, negando la tesis de Lenin de que el imperialismo es la fase última del capitalismo.

Reinaga se pregunta en su texto si el pasado socioeconómico inka⁵ fue comunista y qué tanto habría influenciado esta vida

(Reyes Zarate, 2017: 87).

4 El cholage se convertirá en Reinaga en una categoría despectiva en el término ideológico, que podemos relacionar con la de pequeño-burgués. Son indios que adquirieron las ideas del blanco. Para Reinaga la fundación de Bolivia es hecha por el cholage y no por el indio y su lucha.

5 Tendremos la palabra “inka” con la letra k siguiendo el postulado de Valcárcel, el cual también sigue Mariátegui” en su texto titulado *La rebeldía ortográfica* en donde se pude leer la siguiente afirmación: “Sí, guerra a las letras opresoras: a la b

comunitaria en el feudalismo colonial. En primer lugar, Reinaga le da gran valor al trabajo en la sociedad inkaika, algo que lo piensa definitivamente desde Mariátegui, el cual relacionaba el trabajo agrario con la “moral de productores” de Sorel, hecho que para el amauta se manifestaba en el proletariado industrial. Reinaga afirma respecto a esto que: “En el comunismo agrario del Tawantinsuyo, es cierto que no hubo lugar para el parásito holgazán. No se podía tomar como ajeno nada sin infligir lesiones a los intereses comunitarios” (Reinaga, 2014: 35). Con esta afirmación quería demostrar que el trabajo de toda la comunidad se hacía necesario para cada uno de los miembros, es decir, los indios no tenían una formación de holgazanes, sino que por el contrario, veían en el trabajo algo vivo y enriquecedor para el espíritu, era una manera de comprender el mundo y de actuar frente él. Con esto demuestra y asegura que el pasado imperial inka tenía las siguientes características comunistas en lo que respecta a sus fines sociales:

El imperio, en una palabra, satisfizo plenamente las necesidades materiales y espirituales también, con relación a la época. Sin ricos ni pobres. Sin dolor ni penas. Carecían de sentido y contenido los términos: miseria, hambre, inopia y pobreza. Se vivió una vida plácida. La fisonomía plástica del alma incaica era de plenitud y contentamiento profundo. Se respiraba el sentimiento, vale decir, alegre de la vida (Reinaga, 2014: 30).

y a la v, a la d y a la z, que no se usaron jamás; afuera la c bastarda y la x exótica y la g decadente y femenina, y la q equivoca y ambigua [...]Venga la K varonil y la W de la selva germánica y los desiertos egipcios y las llanuras tártaras. Usemos la J de los árabes análogos [...] Inscribamos Inka y no inca: la nueva grafía será el símbolo de la emancipación[...]” (Valcárcel, 1972: 99-100).

No solo los inkas llegaron a guardar una felicidad significativa, sino que también, según Reinaga, lograron crear técnicas logísticas y estadísticas que no tenían que envidiar en nada a la Unión Soviética. Todo esto fue gracias a su acercamiento vital con el trabajo que no se veía de forma abstracta, sino que de manera concreta, ya que dentro del mismo se observaba una manera de vivir en pos de la comunidad, demostrando con esto que el comunismo y sus avances eran evidentes en el pasado inkaico. Respecto a esto, comenta Reinaga:

Rusia, hoy día, ofrece al mundo, entre otras muchas cosas nuevas, un alto desarrollo de los principios de la ciencia Estadística. El Comunismo incaico, por el sistema de los quipus, llegó también a la perfección misma de la Estadística. Los quipucamayos, en cualquier momento, podían dar razón y cuenta del estado y situación de los sembríos, cantidad y cualidad de las cosechas, el movimiento demográfico total del vasto imperio (de doce a quince millones de habitantes según Valcárcel, y según otros trece millones; y una extensión de cinco millones de Km. cuadrados), de los alimentos, ropas, armas, del sol, del Inca y del pueblo, de la condición y asimilación de los pueblos conquistados y trasplantados. (Reinaga, 2014: 32).

Al tener el pueblo inka una logística tan elevada como la de los quipus, demostraba un nivel de organización que ni siquiera el feudalismo colonial logró asimilar en ninguna de sus formas. Reinaga admiraba la técnica inkaica que lo llevó a un tener un sueño tecnofílico que consistía en que sus contemporáneos imitasen esta tecnología ancestral en su esencia y de esa manera, lograr unir al hombre a la tierra de forma definitiva, creando una nueva interpretación de la realidad en relación a la comunidad.

Según Raúl Reyes Zarate (2017), Reinaga parte del enunciado de Mariátegui acerca de que existió un comunismo inkaiko en el Tiwantisuyu y que su célula económica era el ayllu. En su texto, elabora un cuadro que ejemplifica lo que no es comunista de una sociedad y lo que sí lo es (Reyes Zarate, 2017: 98). Al igual que el autor de *Defensa del marxismo*, Reinaga afirma que el Ayllu no fue algo inventado por el imperio, sino que esta base comunista es anterior al mismo⁶:

Que si bien los incas no inventaron el comunismo ayllista, más con un extraordinario talento político, como sentido de comprensión y admirable capacidad de previdencia, utilizaron este elemento socio-celular, el ayllu, para fundar y estructurar el poderoso imperio del incanato (Reinaga, 2014: 46).

El autor boliviano afirma que este modelo persistía en el siglo XX dando sustancia a un comunismo celular en el indio boliviano y de la sierra, evidenciando que el imperio inka tenía mucha más relación con su modelo de producción que con su poder institucional.

De esta manera, aceptaba que la vida era dada por la Pachamama, que la tierra era el inicio del todo, concibiendo que el hombre

6 Esto ya lo manifiesta Mariátegui en sus Siete ensayos, en el afirma: “No creo en la obra taumatúrgica de los incas -Juzgo evidente su capacidad política, pero juzgo no menos evidente que su obra consistía en construir el imperio con los material es humanos y los elementos orales allegados por los siglos. El ayllu -la comunidad- fue la célula del imperio. Los incas hicieron la unidad, inventaron el imperio; pero no crearon la célula. El Estado jurídico organizado por los incas Reprodujo sin duda el estado natural preexistente. Los incas no violentaron nada[...] (Mariátegui, 2012: 103). Esto lo reafirma muy esquemáticamente y de manera clara el indianista Virgilio Roel. En donde hace una análisis de los Siete ensayos desde el modo de producción asiático (Roel p, 1971: 15-28).

inkaiko era una extensión o armonía con la misma. A pesar de que esta tesis no fue completamente adquirida por sus contemporáneos y que, de hecho, fue muy criticada por los marxistas ortodoxos y los socialistas, fue ella la que le permitió dar el paso a poder formular los argumentos de su indianismo.

INDIANISMO-INDIGENISMO: EL INICIO DE UN PENSAMIENTO AUTÓNOMO

De acuerdo a Reinaga, el hombre en el inkanoato convive espiritualmente con la tierra, la Pachamama se vuelve esencial como fuerza, y es más que la tierra desde un punto de vista material, convirtiéndose en una fuerza viva para los indios, demostrando que la vida se sustenta en ella. En base a lo anterior, el autor afirma:

El hombre del inkanoato con estómago sin hambre, con un alma que recibe o siente, segundo tras segundo de tiempo, la caricia bondadosa de la Pachamama; un alma que sólo apura emociones de horizontes alegres, de límpidos cielos, un alma que se vuelca en la mirada tutelar de sus dioses buenos; es posible que los Hijos del Sol hayan vivido así, respirando su paz, su felicidad; paz y felicidad a su manera y su tiempo (Reinaga, 2014: 54).

Según Reinaga, el indianismo nace desde esta concepción del comunismo inkaico y de la plenitud que se vivía en el imperio antes de que existiera el mismo, una referencia de un mundo mejor al que existió después de la conquista. Se demuestra con esto que el indio ya tiene esencialmente formas de relacionarse con el mundo que

fueron distintas a las occidentales y a las que desarrolló el cholage boliviano. A partir de estas aseveraciones, el concepto de “socialismo práctico” de Miguel Mazzeo que toma de los postulados de Mariátegui sobre la comunidad, es perfectamente relacionable con Reinaga, ya que éste radicaliza los puntos del amauta y adquiere lo que resalta Mazzeo de la siguiente manera:

Los elementos del socialismo práctico rescatan un paradigma ecológico, al proponer un vínculo con la naturaleza que se contraponen a la propensión fáustica del capital. Plantea una unidad con la naturaleza a partir de sentimientos enraizados. No trata de una nostalgia de retorno colectivo a la tierra madre, ni de simple solidaridad mística con la misma, sino de saber convivir con ella, de ser agradecido con ella y no dejar de reconocerla como *genetrix universal*". (Mazzeo, 2017: 64).

Como comenta el teórico indianista Ayar Quispe (2011)⁷, los textos en donde se funda el indianismo de Reinaga y que parten de este principio ecológico no serán tan solo anti capitalistas, además se extenderán como una posición totalmente antioccidental. Los tres textos esenciales para observar este nuevo paradigma en el pensamiento de Reinaga son: *La revolución india*, *Las tesis indias* y *El manifiesto del partido Indio de Bolivia*, los tres publicados en 1970. Este fue un año de gran actividad política en pos de la acusación del

7 Ideólogo contemporáneo del Indianismo el cual escribió distintos textos de sumo valor para la lectura de esta tendencia desde su punto más radical. Contrario a las posturas de Alvaro García Linera y Evo Morales. Sus textos son: *Indianismo*(2011), *Kataristas revolucionarios* (2012) e *Indios contra indios* (2003).

indio para el pensador boliviano, en esta misma fechas fue en donde se le persiguió y encarceló de manera constante. En estos textos se da lugar a un acercamiento hacia una analítica de la teoría indianista de Reinaga, mostrando la diferencia entre indigenismo e indianismo, proponiendo nuevas terminologías para separar las dos tendencias.

Para autor de *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960), el indigenismo encierra un “sofismo” evidente, ya que pretendía reivindicar al indio. Sin embargo, lo que verdaderamente intentaba era la integración del indio a la cultura occidental de izquierda, dejando de lado su cultura y política propia. En estas afirmaciones tiene en cuenta al partido aprista que tenía una gran influencia en Bolivia desde los años 20 y al comunismo estalinista que en los años 60 todavía tenía peso ideológico en lo relacionado con la causa del indio. Estas dos tendencias de la izquierda de la época solo optaban por la “reivindicación” del indio desde un ámbito judicial y pro estatal, dejando de lado lo político y cultural propio de la raza. Por estas mismas razones, para Reinaga el indigenismo solo era una tendencia literaria del cholge blanco-mestizo que trata de convertir al “indio” en un “campesino”, ya que el sustantivo indio tenía una connotación mucho más fuerte en el sentido liberador. El indio es “Una raza, un pueblo, una nación, una civilización” (Reinaga, 2001: 136). Reinaga tiene en cuenta en su *Revolución india* (1970) cuatro puntos que demuestran la inconsistencia de querer marcar al autóctono en esta categoría occidental de “campesino”. El primero, acusa como una aberración el querer dar categorías distintas a una raza, como por ejemplo, llamando al negro como campesino, lo que es convertir a una determinada construcción fisiológica, cultural y psicológica en una determinación socioeconómica, olvidando la historia de un pueblo y su cultura. En segundo lugar, el intento de los occidentales de apropiarse del nombre de indio, creando una caricaturización y

una tergiversación aberrante en lo racial con fines ideológicos. Por otra parte, el tratar de unir al indio en “Congresos indios” formados por occidente para que discutan sus derechos. Y por último, el miedo de llamar al indio por su nombre, llamándolo “hermano campesino” por temor a la venganza de su indiferencia. Según Reinaga, el indigenismo tergiversa la raza poniendo a cualquier intelectual que comparta una literatura o que se sienta cercano al indio como indigenista. Pero la realidad es distinta, el indio, de acuerdo al autor, es un esclavo, su ser es oprimido y no tiene fuerzas para defenderse de manera judicial ni con ninguna política estatal. Por lo tanto, el indio no puede tener la misma literatura que el cholo, ésta debe ser indianista.

El indianismo para Reinaga debía ser una idea propia del indio, su literatura debía venir de él mismo, como también su filosofía y política. Para el filósofo boliviano, “la literatura indianista regalará a la humanidad genios de mayor taya que Sófocles y Fidias, Homero y Shakespeare [...]” (Reinaga, 2011: 139). Por esta razón, el indio debe comenzar a escribir “literatura de indios para indios” (Reinaga, 2011) utilizando su idioma keswa y aymara, fomentando su cultura ancestral. El autor de *Sócrates y yo* (1983) cree que un ejemplo de la grandeza de la raza es que existen escritores en Indoamérica que al ser de sangre india, pero occidentalizados, ya han mostrado una gran capacidad intelectual, como Mariátegui y Tamayo, quienes tuvieron la grandeza de su pluma, como también del intelecto que siempre apuntaban al indio y a su dignidad, haciendo conocidos sus textos fuera y dentro de América.

Reinaga parte su análisis indianista de la historia desde el concepto de lo “preamericano”, ya que en ese tiempo histórico se encuentran las bases socialistas del pensamiento indio y sus modelos de organización comunitaria que era lo que más resaltaba

del mismo. Este se convertía en su mito movilizador, ya que debía volver a su esplendor.

El indianismo debía estructurarse como fuerza teórica para las masas oprimidas, tenía primero que construirse apuntando al “socialismo comunitario” no con características marxistas, sino que resaltando las características ancestrales que son anterior al imperio, alejándose de la idea racista occidental y proponiendo una pluralista, ya que los indianistas debían considerar, al igual que el inka, que en el Tiwantsuyo no existía una diferencia entre color de piel y aceptar las distintas culturas preamericanas que subsistían dentro de él.

En *El manifiesto del partido indio de Bolivia* (1970), que es un texto en donde Reinaga escribe los parámetros programáticos del indianismo. En el texto resalta el principio leninista de que “sin teoría revolucionaria no hay practica revolucionaria” y esta idea debía ser un “imperativo categórico” para llegar a la revolución del indio y, con esto, a su liberación total. Por este mismo motivo, era de suma importancia fundamentar nuevas categorías y remarcar una diferencia total con los principios occidentales, creando una nueva teoría revolucionaria. El Indianismo, en primer lugar, debía reivindicar el concepto de indianidad con la finalidad de que no exista una generalidad en lo que tiene relación con lo que engloba el término, dado que cada pueblo es distinto, sin embargo, todos podían concebirse como indios. Según Reinaga, una característica de los indios en Bolivia es que ellos son cuatro millones de seres que luchan contra la esclavitud y la indianidad, esto los convierte en un fuerza que se desarrolla como la “génesis contrario a occidente”. En palabras del autor, es una “idea-fuerza” para todos los pueblos y, a la vez, el inicio de la superación de una “historia sin historia” de un pueblo desmembrado, siendo la reivindicación de todos los actos de los grandes hombres de la raza; Manco II, Tupac Amaru,

Tupaj Katari, Zarate wilka, etc.. En la indianidad se encuentran las ideas de los que lucharon contra la cultura occidental y que son los verdaderos timones de la historia de los oprimidos. La indianidad se puede representar como el “concepto de lo político” frente a las hispanidad o accidentalidad, entendiéndolo a través de las siguientes palabras: “Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente extensivo.” (Schmitt, 1998: 57). El indio con lo occidental guarda la idea de guerra total, un conflicto sin cuartel, el enfrentamiento antagónico por antonomasia. Esta nueva forma política no se desarrollará entre clases sociales, sino que entre culturas y razas que se manifiestan entre la hispánica europea y la raza india. Para el autor boliviano, España desde el franquismo se convierte en una “dictadura militar-clerical” que demuestra su esencia como nación colonialista, marcando de manera explícita el rostro del enemigo frente a la indianidad que es la idea-fuerza de “la revolución del tercer mundo”.

Por lo anterior, el indianismo se presenta contrario al indigenismo, que no entrega fuerza política alguna al indio, ya que éste se presenta como neutro políticamente, trata de enmarcarse en la aceptación por medio de las reglas jurídico-estatales, negando el verdadero conflicto, no lo extiende a la raza ni menos a una nueva terminología para poder enfrentarse con sus propias armas y, mediante ellas, tomar la “decisión política” frente a su liberación, que es más allá de las decisiones tomadas por intermediarios entre el indio y el Estado. El indianismo se resume políticamente como un llamado de guerra explícito frente al usurpador, porque es la distinción radical en lo político, es la diferencia cultural exacerbada.

LOS FUNDAMENTOS DEL PENSAMIENTO AMÁUTICO: UNA IDEA CONTRA LA RAZÓN Y SUS ABSTRACCIONES

Desde este momento, Reinaga completa el conflicto dentro de sus ideas, llega a construir un instrumento teórico para el combate que abandonará no a cabalidad, sino que radicalizará construyendo lo que él llamará el pensamiento amáutico, que tiene como finalidad establecida la creación de la Comunidad Amáutica Mundial. Esta etapa es mucho más panfletaria que las anteriores, existen textos que rescatan la escritura del libelo anarquista y, a la vez, la negación total de formalidades en el estilo. Son textos vivos y escritos con las ansias y el apuro de llegar al yo profundo de las comunidades aymaras. En esta época podemos visualizar los textos: *Reinagismo o La era de Einstein* (1981), *Bolivia y La revolución de las fuerzas armadas* (1981), *Socrates y yo* (1983) y *Europa prostituta asesina* (1984).

Durante este tiempo, el escritor boliviano remarca constantemente la unión ontológica entre Estados Unidos y La Unión Soviética, negando que capitalismo y lo que se le llamaba comunismo en la época sean distintos en su forma como en su contenido. Afirma que todo lo que proviene de la razón occidental es la destrucción del pensamiento y que las fuerzas irracionales son las únicas que pueden salvar al hombre de la guerra nuclear, la muerte y el hambre que han provocado los conflictos creados por la plutocracia y las revoluciones inhumanas.

Reinaga parte su ataque a la sociedad occidental apuntando a sus fundamentos teológicos y filosóficos. Primero, parte de la pregunta sobre qué es Dios, comprendiendo que el poder de esta construcción metafísica y abstracta que nace directamente de occidente, es una idea que niega la praxis y que ha torturado a toda la filosofía desde Sócrates hasta Hegel, dominando a todos los filósofos

posteriores. El deimon, la razón y lo absoluto son pensados a la semejanza de este Dios. Los filósofos han llamado desde su inicio a la razón o logos como un hecho natural. Sin embargo, desde Sócrates y, posteriormente en la época cristiana y en la modernidad, esta razón ha adquirido distintos nombres que representan esta misma fuerza autoritaria, ilusoria y parasitaria que es divina. El hombre se vuelve parte para nuestro autor de Dios, es decir, de la razón ilusoria y vive con este peso de por vida de generación en generación. De acuerdo a Reinaga, la única fuerza que puede ayudar a los hombres para salir de Dios es el pensamiento, el cual como finalidad se aposenta en la sociedad y es por esto que la filosofía se convierte en la herramienta para el ser social, ya que a través de ella se mueve el pensamiento y se cuestiona su veracidad o su falsedad. Por el contrario, la teología es la afirmación de la ilusión y la negación de la razón centrada en la sociedad. Reinaga afirma que “que la razón no sale de la ilusión, la ilusión nace de la razón” por este mismo motivo, el conferir a Dios una razón sería absurdo y la filosofía ha perdido su cauce de buscar las causas de lo que es, ella es contraria a Dios porque ésta no castiga y niega, sino que “afirma e inquiera”. El error de la filosofía es unir a Dios a la razón.

Según el autor, al ser Sócrates el primero en afirmar esta atrocidad del pensamiento, es condenado por éste a ser el padre de occidente y, por lo mismo, el filósofo más importante dentro de todo el árbol genealógico de la filosofía. Todo occidente vive de lo que el escritor boliviano llama “el pensamiento socrático” y repercute dentro del mismo. Sócrates es el constructor de hombres y esto lo hace con las herramientas de lo divino: “Sócrates construye al hombre de la razón, con la razón y para la razón” (Reinaga, 1985: 28) y esta facultad para Sócrates no apunta al hombre sino que a Dios. En conclusión, el filósofo de Atenas construiría al hombre para Dios

y no lo construiría para el hombre mismo. Reinaga cree que Dios no es más que una invención de la abstracción del Hombre y por ello es parte de aquellas abstracciones como Dios, el individualismo, la propiedad y el dinero, las que llevan a la masacre de la especie humana y natural. Desde este momento, Reinaga llega a afirmar que el “mapa mental” de la sociedad occidental es “Dios y muerte”. La filosofía al entregarle el camino a la razón ilusoria de Dios y el querer acercarse uno a la muerte a través de su alma, como lo hace Platón en el *Fedon*, en donde comenta que filósofo espera la muerte para reencontrarse con las ideas. El marxismo para Reinaga sigue este “pensamiento socrático” y postula a la muerte en su Revolución sin clases, la cual condenaría a los hombres a esta búsqueda de un final y no hacia una extensión de la vida.

La finalidad del pensamiento amáutico es lo contrario a Dios y a la muerte, este postula a “la verdad y la libertad”. Reinaga tiende a poder encontrar este conocimiento por medio de la contemplación de la infinitud del cosmos, de su inmensidad exuberante que éste contiene en su extensión. Comprender que el cosmos es un gran aparataje lógico y vital, que en él se encuentra la armonía. El ser humano es parte de una célula del cosmos, por sí solo no es un microcosmos, sino que parte de un todo que se está uniendo constantemente con la vida y su movimiento real. Para el teórico del indianismo, esta observación de características es puramente científica, puesto que buscan reorganizar la vida en pos de la misma, sin querer negar y separarse. Desde este momento, Dios no es el inicio de la vida, el hombre es la vida y también es la verdad de todas sus posibilidades, toda teología judeo cristiana se elimina.

Los seres humanos deben apuntar al Sol, ya que es el eje del sistema solar que tiene como símil en el hombre a su cerebro, que sería quien nos regiría en nuestra intimidad. Imagen que Reinaga

evidentemente extrae de la tradición india. El astro solar como padre de todo lo vivo, pero no desde un punto de vista místico sino que por el contrario, determinado como el calor que inicia la unión de las primeras células.

AXIOLOGÍA, IDEOLOGÍA Y PROGRAMÁTICA DE LA COMUNIDAD AMÁUTICA MUNDIAL

El pensamiento amáutico de Reinaga reconstruye el cuadro de interacción social indio no desde un punto teológico, sino que directamente en lo práctico: Lo sagrado se relaciona con la comunidad y el cosmos que encierran a toda la naturaleza. Estas ideas son reformuladas desde un punto de vista axiológico, ideológico y programático con la finalidad ya no de salvar al indio de la esclavitud colonial, sino que a la humanidad en su conjunto.

El primer punto debemos entenderlo desde el ámbito de la transvaloración de los valores nietzscheanos, ya que es una posición de negación total contra lo que para occidente será valorable. Reinaga afirma que los hombres deben dejar la mentira, la muerte y apuntar a la “verdad y a la vida”, o sea a los valores del pensamiento amáutico. Esta nueva Comunidad Mundial debe tener en cuenta que la “verdad” solo se puede conseguir centrándose en el hombre en tanto que tal, no en su idealización, sino que en su praxis inmediata y ésta solo se daría al aceptar que es parte del cosmos, de una unidad vital afirmando que “el hombre es tierra que piensa”, es decir, tener conciencia del universo y su totalidad. La vida se debe entender nuevamente como aquella vivida en la praxis inmediata, no aceptando especulaciones sobre otras vidas que confundan al hombre y lo hagan pensar en futuros utópicos. Lo

que el hombre posee materialmente es lo único real y por lo mismo es el valor más apreciable junto con la verdad, la cual, debe ser universal.

Estos nuevos valores que presenta Reinaga deben estar cargados de una ideología que apunte a esta nueva manera de vivir, versada en el trabajo hacia la comunidad para sustentar las necesidades justas y, por este motivo, “la verdad y la libertad” que en este momento es el “poder de los poderes”. Los seres humanos deben tomar el poder de su vida, combatiendo la penetración de la abstracción, liberándose de sus cadenas metafísicas de un sentido teológico. Debe tomarlo solamente siendo libre, respetando el trabajo propio, como también el de los demás, lo cual tiene como finalidad satisfacer sus necesidades. Pero el punto ideológico que es más interesante es el que recita “El que ultraje, hiera o mata a un ser vivo de la especie zoológica, vegetal o humana, es castigado con la pena capital” (Reinaga, 1981: 73). Esta afirmación es la más fuerte de todos los puntos, porque pone limitaciones en relación a las acciones de los hombres frente a la libertad de todos los seres vivos, construyendo el respeto por la vida en todas sus formas, pero, a la vez, negando la vida para quien no la conciba, creando una aparente contradicción que obliga al hombre a la definición de vida. Al parecer, existe una diferencia entre lo vivo y lo no vivo que debería desaparecer, ya que no es concreto, un ser humano que dañe la vida, pierde su condición como algo vivo, su incomprensión sería estar más unido a la abstracción que a lo real.

A pesar de lo anterior, Reinaga sabe que estos puntos deben tener un programa para que se puedan llevar a cabo en su fase ideológica y axiológica. Su programa consta de 10 puntos, en este caso, se profundizarán dos que serán más útiles para fundamentar la conclusión. El primero a presentar, será el que pide “abolir el hambre, el analfabetismo y la superstición” (Reinaga, 1981: 74). Este punto del

programa parece interesante, ya que apunta a negar todo lo que no tiene relación con la realidad y todo lo que este alejado de la verdad de los hombres en relación a la tierra, puesto que éstos son principios básicos para poder mantenerse dentro de una cultura apartada de las creencias negativas y de lo que no se presenta como algo vivo. En el siguiente punto Reinaga afirma:

La tierra es de quien la produce. El que no siembra y produce pierde su tierra. El que no produce la mina, la fábrica, el taller, la construcción, los yacimientos petrolíferos, la oficina, la escuela, el colegio, la universidad; el que no trabaja y no produce en su actividad personal o colectiva, es reo de la traición a la patria (Reinaga, 1981: 74).

Se destaca este último punto dada la intención que coloca el autor en relación a la producción del programa de la Comunidad Amáutica Mundial. Ella verdaderamente no apuntaría a una producción desmedida del modelo capitalista de producción, sino que dentro de lo que los hombres necesitan naturalmente para su existencia, ya que caería en contradicción con el principio ideológico número cinco, el cual fue expuesto más arriba, el cual apuntaba a no dañar a ser vivo alguno de manera innecesaria, deja en claro que el crecimiento de la comunidad tendrá relación directa con el ambiente y el cuidado del mismo, construyendo una principio ecológico que destruiría la ideología del progreso desmedido que propone occidente y postulando a un decrecimiento en la producción y, de esta manera, mantener un equilibrio lógico que apuntaría a la vida como principio desde el punto de vista de los valores, que se mantendrían en lo ideológico y lo programático.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El pensamiento de Reinaga se construyó por el marxismo que es heréticamente interpretado por el autor como un indo-marxismo. Esta posición fue influenciada por las ideas del teórico marxista José Carlos Mariátegui, logrando rescatar al indio y a su comunidad ancestral pre-americana como base de la revolución de una clase subalterna, dejando de lado el concepto del proletario, poniendo hincapié en el indio y en su modelo de producción, que lo lleva a la vida comunitaria distinta a la ideología del progreso del hombre occidental. Estas ideas sobre ver al indio como la clase desposeída de Bolivia y, a la vez, olvidada por la historia, llevan a Reinaga al intento de construir una nación partiendo desde el indio como el verdadero sujeto histórico del continente. Desde este momento, crea nuevas categorías y una analítica distinta a la occidental para poder ver la historia de América, alejándola de los constructos occidentales. A partir de ese punto, Reinaga crea el indianismo postulando a un nuevo mundo en conflicto total en contra de las construcciones coloniales, elaborando una “distinción política específica” que crea la lucha real, en donde el indio construirá su historia tomando el poder por medio de las armas, marcando el inicio de la mesiánica lucha final. El filósofo boliviano construye su indianismo como “idea-fuerza” para llegar a la toma de este nuevo poder y formar la nueva nación boliviana. Todo este proceso revolucionario lleva a Reinaga a postular a la “verdad y a la libertad” para extender la ideología indianista a nivel mundial, posicionándola como el pensamiento amáutico que postulará a la vida como fuerza del indio y que se opondrá a la razón de occidente que ha provocada la decadencia del mundo, manifestada en la bomba atómica y todas sus barbaridades. La lucha ya no será para Reinaga del proletariado en contra

de la burguesía, del indio contra la colonia, sino que de la vida en contra de la muerte y de la conciencia ecológica en contra de las utopías del progreso. Reinaga comienza de esta forma a universalizar su pensamiento creando un nuevo antagonismo que extiende a toda la humanidad contra un enemigo común que se representa en “la muerte”, la cual se plasma en el racionalismo occidental, su mecanicismo, finalismo y, por lo tanto, en un evidente desapego a la vida. Reinaga trata de encontrar una manera de pensar por medio de un nuevo lenguaje para crear una nueva visión de mundo que se represente en la praxis por los valores de la comunidad y que adquiere una relación lógica con la naturaleza. El pensador boliviano trata de crear una ideología que pueda ser acorde con todo lo indoamericano, creando una nueva hegemonía de pensamiento que tendrá como centro la vida.

BIBLIOGRAFÍA

Mariategui, José Carlos. (1955): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago: Editorial Universitaria.

----- (1959): *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Editorial Amauta.

----- (2015): *Defensa del marxismo*. Valparaíso: Editorial Universidad de Valparaíso.

Reinaga, Fausto. *Obras completas*, V tomos. (2014). La paz: Vicepresidencia del Estado plurinacional de Bolivia.

_____ (2001): *La revolución india*. La Paz: Ediciones Fundación Amauta “Fausto Reinaga”.

_____ (1981): *La era de Einstein*. La paz: C.A.M.

_____ (1956): *Fran Tamayo y La Revolución Boliviana*. La Paz: Edición popular.

_____ (1984): *Europa prostituta asesina*. La Paz: Ediciones Comunidad Amáutica Mundial.

_____ (1964): *El indio y el cholaje boliviano*: Ediciones PIAKK.

_____ (1984): *Sócrates y yo*. La paz: Ediciones Comunidad Amáutica.

_____ (2014): *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional Boliviano.

Poma Laura, Juan Manuel, (2011): *Fausto Reinaga o la frustración del programa indio*. La paz: Textos Marxistas.

Quispe, Ayar (2011): *Indianismo*. La paz: Ediciones Pachakuti.

_____ (2009): *Los tupakaristas revolucionarios*, La paz: Ediciones Pachakuti.

Roel, Virgilio (1973): *Presencia y proyecciones de los 7 ensayos*. Lima: Amauta.

GENEALOGÍA DE LA MODERNIZACIÓN CAPITALISTA DURANTE LOS GOBIERNOS OLIGÁRQUICO-LIBERALES DE INICIOS DEL SIGLO XX EN VALPARAÍSO

Emilio Guzmán Lagreze¹

I. EL PEONAJE, SU CONTEXTO SOCIO-HISTÓRICO Y SUS CARACTERÍSTICAS

Primeramente abordaremos una caracterización breve del peonaje rural, grupo social del cual fue heredero el peonaje urbano. El primero se caracterizó por su indisciplina, fue considerado por la élite gobernante como el “Paradigma de la clase peligrosa” en contraposición al inquilino, el cual en aquella época según las narrativas conservadoras y oligarcas era el “Paradigma de la clase laboriosa”. Al peonaje urbano se le calificó de revoltoso e inmoral, dentro de su instalación urbana durante la segunda mitad del Chile decimonónico, en la cual formó parte de una masa laboral empleada en diversos oficios, escasamente calificada y barata (Salazar, 2000: 53). Dichos rasgos se acomodaban al mercado laboral de la época, el cual estuvo condicionado a ciclos de flexibilidad del mercado de trabajo, siendo reacios al disciplinamiento laboral y a la proletarización. Ella fue característica de la zona central, a diferencia del norte grande, en el cual se instaló un modo de producción estable en las mineras. Los peones persistieron en la idea de construir vidas alternativas, donde adoptaron cierta “conciencia de clase” como forma de resistencia de una identidad y grupo social frente a las presiones de las élites empresariales y estatales. (Salazar y Pinto, 1999: 107).

1 Sociólogo, Universidad de Valparaíso. Integrante del CEPIB-UV.

En este naciente orden industrial de producción, el peón entró en la vía de proletarización transformando su cuerpo en la herramienta-máquina de su trabajo. Esto nos introduce en el establecimiento de una disciplina que tenía como fin cambiar radicalmente las costumbres y formas de vida de los sectores populares (Fuster, 2013: 44). Según estadísticas ocupacionales de la época, entre Santiago y Valparaíso, como nodos de productividad capitalista, habrían diversas ocupaciones, tanto calificadas como marginales: la primera relacionada con los sujetos integrados al mercado laboral, pululando las categorías entre los obreros a jornal, artesanos o vendedores ambulantes, siendo estas tres las principales; los peones “gañanes” eran el segundo grupo junto con los obreros desclasificados, aquellos sujetos ubicados en posiciones de marginalidad que no forman parte de la estructura productiva, comprendida en la realidad latinoamericana de la época desde la sociología urbana de Larissa Adler (2003). La diferencia entre pobreza y marginalidad radica en que la primera se relaciona con un tema relativo a lo socioeconómico que es “una situación de escasos ingresos”, mientras que la segunda corresponde a una “falta de vinculación y de integración al sistema económico.”(Adler, 2003).

II. EL PROLETARIO, UNA DESCRIPCIÓN HISTÓRICA

Trazaremos rasgos básicos del obrero-proletario tradicional. En un primer lugar, la identidad obrera homogénea y ontológicamente revolucionaria aparecía como un sujeto que se vinculaba con una masa popular, la cual tuvo protagonismo histórico desde finales del siglo XIX y sobre todo principios del siglo XX. Ella poseía sus propias estrategias y lineamientos ideológicos, asumiéndose como

“vanguardia social” tanto en la pampa salitrera como en el puerto de Valparaíso. Para la emancipación obrera, el sustento ideológico y político estaría en las organizaciones sociales, partiendo de consignas ilustradas y modernas, puesto que su medio productivo modernizado hizo que adoptaran conciencia de una clase insertada en ramas productivas de explotación capitalista, conduciendo sus formas de rebeldía por medio de los cauces de la acción organizada. En este sentido, la laboriosidad, el orden y la disciplina, exigidos por los patrones fabriles, fueron los elementos de opresión que permitieron la agitación de los obreros. De igual manera, la transición hacia una “economía de la violencia” desembocó en la formación de organizaciones que dieron vida a la cultura obrera, la cual se fundó en tres pilares fundamentales, a saber: el impacto organizativo del trabajo asalariado bajo el capital, el discurso ideológico de la izquierda organizada y la “conciencia de clase” de herencia peonal. (Salazar y Pinto, 1999: 114).

III. LA PROLETARIZACIÓN Y MODERNIZACIÓN DE LA FUERZA DE TRABAJO EN EL PROYECTO LIBERAL

Las problemáticas relativas a lo sanitario constituyeron un *continuum* dentro de las prácticas gubernamentales para la administración de Valparaíso. La falta de conocimiento técnico por parte de los habitantes, así como la escasa calificación y relevancia que se le otorgó por parte de las autoridades locales fueron algunos de los motivos de dichos problemas sanitarios:

[...] En la ciudad se presentan calles estrechas y en mal estado, alteraciones por barriales, basurales, cauces que cruzan

a tajo abierto, constantes tierrales y focos epidémicos [...] sumado a la escasez de desagües que permitan descargar los desechos de los cerros [...] (Molina, 2012: 56).

Respecto a lo anterior, las condiciones higiénicas en las que se encontraba la población de Valparaíso, así como el exponencial crecimiento urbano dentro de la misma ciudad dan a entender un fenómeno común, a saber, el de la problemática del abastecimiento de agua. Según lo anterior, la cuestión social en Valparaíso, vale decir, las misérrimas condiciones de higiene de los habitantes porteños daba lugar al cultivo y propagación de epidemias y pestes. El crecimiento urbano de Valparaíso desde la segunda década del siglo XIX posee problemas de higiene y de falta de agua como elemento básico de subsistencia.

De manera complementaria, dentro del caso nacional, el proceso de proletarización implicó una inclusión de distintos flujos y cuerpos sociales al engranaje productivo del proyecto nacional, sometiendo a los mecanismos de disciplinamiento oficial, y otorgando a los distintos cuerpos la integración al precario régimen laboral. Estos distintos dispositivos de subjetivación articulados en torno al sistema de producción operaron como instrumentos sostenedores de un “orden interno”, llevado a cabo por las élites oligárquicas que buscaron sostener su orden hegemónico ante la amenaza social que implicaban los cuerpos abyectos y resistentes a la incorporación y normalización productiva. (Fuster, 2013: 130). De acuerdo a lo anterior, el orden constituiría el *leitmotiv* del gobierno Liberal durante la segunda mitad del siglo XIX y los primeros años del siglo XX, en tanto configuraría el paso hacia la institucionalización y desarrollo de dispositivos de gobierno mediante el Estado. Esta noción de orden requería una institucionalización para su materialización: “[...]”

el orden es lo que permite el despliegue en el tiempo y en el espacio de un proyecto de construcción del Estado y de la nación bajo una nueva forma republicana.” (Stuven, 1997: 267). El ideario liberal de la élite gobernante tuvo una orientación secularizante, bajo la noción de orden como paradigma de mantención de las instituciones estatales. En este sentido, el temor hacia los conflictos políticos motivó a la élite a prevalecer dicho ideario, dado que:

[...] La penetración de las ideas de la modernidad ilustrada había sido sometida a controles rigurosos, en parte por su contenido secularizador. Sin embargo, la preponderancia de los conflictos políticos, y el temor a una revolución que pusiera en riesgo las instituciones del Estado, hicieron prevalecer la atención sobre el orden como manera de prevenir la anarquía. (Stuven, 1997: 304).

En complemento a lo anterior, para comprender el paradigma del orden propio de este período gubernamental oligárquico-liberal debemos remitirnos a la racionalidad endémica de la élite gobernante de aquel entonces, dado que el concepto de orden no es estático: “[...] Es un concepto que se define históricamente de acuerdo a las concepciones que el sector tiene sobre la amenazas que enfrenta o sobre la prevalencia del orden.” (Stuven, 1997: 267).

Las élites gobernantes del Estado chileno adoptaron una identidad relativa al proyecto de nación, ya que esta última implicaba procesos culturales de grupos sociales: “[...] desde su control del Estado, politizando por tanto la cultura y haciéndose parte del proceso de creación de la identidad nacional” (Stuven & Cid, 2014: 138). Frente a las problemáticas relativas a la cuestión social, intrínseca a la forma de vida urbana y marginalidad relativa a los procesos

de urbanización en Chile, la élite liberal durante el siglo veinte asumió paulatinamente dicho proceso como problema social, dejando de lado la apatía que mantuvo en el siglo anterior. (Yañez, 2007: 40). La cuestión social analizada dentro del espacio público, permitió comprender de otra forma las configuraciones del poder y complementariamente se constituyó como el espacio de consenso de la sociedad civil, tanto cultural como político, entendiéndose como la instancia de regulación de los problemas sociales y de integración de la misma,

[...] ayudó a la formación de un ideario del bien común
[...] sirvió como espacio en torno al cual se encauzaron los distintos proyectos sobre sociedad y [...] sirvió como espacio de integración constitutivo de cierto consenso, lo que [...] garantizó a la elite la superación de ciertos conflictos sin perder su hegemonía [...] (Yañez, 2007: 20).

De esta forma, los problemas relativos a la “cuestión social”, como proceso endémico a las dinámicas de industrialización, urbanización y modernización propias de la segunda revolución industrial, tanto en los países de la periferia como en los del centro, permitió la naturalización de dichas problemáticas, consideradas como un “mal necesario”, que debía ser encauzado de manera evolutiva.

La inserción de Chile al sistema-mundo capitalista se relaciona con el auge salitrero, que de manera compulsiva y desigual permitió la integración de Chile dentro de los procesos de acumulación mundial, a diferencia de los demás países Latinoamericanos, quienes se integraron más tardíamente a este proceso. (Cueva, 2017). Es durante este período de consolidación del ideario liberal

en el Estado nacional que los nuevos ingresos económicos, provenientes del extractivismo salitrero, incrementaron sus recursos y su capacidad de administrar este núcleo productivo:

[...] La aparición del salitre y su transformación en el eje de una expansión exportadora mucho más dinámica y potente que la de la etapa anterior proveyó a la sociedad chilena, y principalmente a la oligarquía terrateniente, de una vía alternativa. [Para que] las clases propietarias nacionales pudieran incrementar la masa de recursos que estaba a su disposición, sin que se vieran obligadas a transformar la organización de los sectores productivos controlaban. (Cavarozzi, 2010: 240).

De esta manera, los procesos de modernización infraestructural, así como de los diversos dispositivos tendientes a higienizar, proletarizar e integrar a los sujetos inmersos en la sociedad dentro de la nueva producción fabril, permitieron la vinculación del “Estado Liberal” al sistema capitalista mundial, puesto que gran parte de la influencia del capital extranjero estuvo presente en dicha “racionalidad-oligárquica” de las élites liberales, pues eran los capitales que tenían el monopolio de los nuevos enclaves mineros. La implementación del parlamentarismo en 1891 consolida geopolíticamente este proceso, así como también el nuevo modo de orden y proyecto nacional dentro de la sociedad civil, generalizando mediante legislaciones el ideario liberalizador de las costumbres con un fuerte sentido Oligárquico. (Cavarozzi, 2010: 235).

Esto se ve ejemplificado en el proceso de proletarización de la peonada de origen colonial, la cual habría tendido a resistir esta triple matriz de intervención, practicando la huida como forma de evadir la proletarización forzosa, teniendo de esta manera

prácticas transgresoras al interior de sus ámbitos de socialización, rechazando el discurso moralizador e interventor de la subjetivación productiva y, reaccionando violentamente contra las compulsiones de la élite. (Goicovic, 2004). El motín urbano se verá como manifestación paradigmática de la rebeldía y resistencia a las presiones del sistema de dominación: “[...] las revueltas peonales de fines del siglo XIX se encuentran en la lógica de resistencia a la proletarianización.” (Goicovic, 2006: 79). La “autonomía peonal” era resultante de la oposición a adscribirse a la institucionalidad legitimada por el Estado, y al proyecto liberal, ya que esta última implicaba huelgas legales y movilizaciones pacíficas:

[...] Frente a las múltiples fuerzas alienadoras —sindicatos, proletarianización, pauperización de las condiciones de vida, alza de los precios—, el peonaje urbano respondió atacando directamente a sus oponentes sociales: elites y autoridades; diferenciándose [...] de un movimiento obrero agregado al proyecto modernizador del Estado [...]. (Ayala y Monsalve, 2007: 38).

Solo podemos comprender este proceso mediante la modernización gubernamental llevada a cabo por la élite oligarca a finales del siglo XIX, la cual si bien mantenía sus estrategias y formas de hacer política similares a las de la vieja aristocracia terrateniente, comenzó a desarrollar un papel empresarial tanto en la minería como en el comercio, modernizándose a la par que los procesos del sistema de acumulación mundial, la élite buscó consolidar su hegemonía política y social mediante normas y valores que imponían su racionalidad productiva al conjunto de sujetos de la masa social, para integrarlos a su estructura productiva. Entre los mecanismos se

encuentran los dispositivos escolares y la prensa escrita, como forma de constitución de la ideología dominante en los cuerpos sociales (Stuven, 2000: 21). Lo fundamental para comprender la modernización como fenómeno general y la “racionalidad productiva” como dinámica particular es la industrialización, proceso que se gestó en nuestro país desde mediados del siglo XIX, y que fue llevado a cabo por la élite oligarca, principalmente con influencias extranjeras por parte de mercaderes y empresarios británicos que se instalaron en nuestro país, insertando las ramas productivistas del capitalismo industrial:

[...] y que invirtieron en la minería y en la industria de fundiciones del transporte y en la metalurgia. [...] ingenieros y artesanos extranjeros que se avecindaron en el país y que acogiéndose a ciertas ventajas legales instalaron talleres e industrias [...] fue también un actor relevante en la industrialización el artesanado y el empresariado popular, que utilizando tecnología local desarrolló variadas ramas industriales en el vestuario y el consumo interno [...]. (Garcés, 2003: 93).

Lo anterior tiene antecedentes históricos con la inserción del extractivismo productivo capitalista en Chile a inicios del siglo XX. En lo económico, desde 1880, recibe imprevistamente la soberanía sobre los territorios de la industria del salitre, este hecho provocó la dependencia hacia el comercio y el aumento de los ingresos para la élite oligárquica. Ello dado que junto a una mala distribución de ese ingreso (queda demostrado con la abolición de los impuestos a los empresarios) hace que el proceso modernizador chileno quede incompleto privilegiando solo a este grupo social. Por este motivo, mientras la clase dirigente chilena aumentaba su poder, surge una

masa de marginados sociales y un crecimiento exponencial de la sociedad popular. Dicha transición implica el de una modernización inconclusa, que no permea a todos los habitantes de nuestro país, por lo que se genera una política estatal para desterrar a los exponentes de la barbarie, asociados a la tradición, ociosos y vagabundos. Aquí radica la importancia de la construcción de un discurso civilizatorio que legitimó la justicia, el derecho y sus instituciones como órganos válidos de dominación, así como también la construcción práctica que tuvo esta operación de normalización social y de institucionalización de una “ética del trabajo” ligada al proceso de proletarización urbana.

Este nuevo discurso centrado en los roles de un nuevo ordenamiento de “lo social” y del “buen trabajador”, por sobre el vago, el mendigo o el revolucionario, estará marcado por el contexto modernizador brindado por el ciclo salitrero, el cual otorgó una expansión económica, evidenciada en el desarrollo de una infraestructura de transportes, comunicaciones y conectividad al interior del territorio, en un cierto grado de diversificación productiva, de expansión comercial y en un importante gasto público liderado por el Estado, “[...] como sucedió en el conjunto de América Latina, las élites optaron por controles políticos y económicos que obligasen a la masa pobre a trabajar.” (Fuster, 2013: 132). De igual manera, esta proletarización no correspondería a algo puramente económico, sino a la búsqueda de disciplinamiento social, vale decir, no a la incorporación al mercado laboral, sino la subordinación de los sujetos a esta ética. Así, la ética laboral, funcionó como argumento para legitimar el disciplinamiento de las clases bajas dentro del proceso de reestructuración del Estado Liberal como proyecto discursivo oficial ante la mayoría popular.

Este proceso de modernización debe ser observado como un proceso de transición, el cual permite analizar la forma en la cual los distintos sujetos históricos ponen en tensión sus formas de vida por el creciente modelo hegemónico de productividad que los intenta introducir en sus pautas de comportamiento y de apropiación productiva. Esta nueva “ética del trabajo” permitió integrar la materia prima de subjetividades dispersas y el amplio programa moral del cual fueron objeto, frente a una naciente modernización infraestructural de industrias y el desarrollo de normatividades e instituciones para aquellos sujetos que no estuviesen arraigados a la disciplina laboral. Tal como lo mencionó el médico positivista chileno Augusto Orrego Luco:

[...] si esa masa es una masa nómada, errante [...] ¿cómo se puede pensar seriamente en inspirarles hábitos de higiene y de economía, en desarrollar su inteligencia y levantar su moral? Lo primero es fijar esa masa, alrededor de un trabajo organizado, hacerla entrar en las clases sociales, presentarle [...] ese núcleo es el trabajo fijo [...] de la industria. (Grez, 1998: 329).

Para referirnos a la marginalidad urbana de finales del siglo XIX e inicios del XX, debemos categorizar las respuestas de las entidades gubernamentales frente a estas dinámicas de “mala vida”, delincuencia y “desvíos”, a las cuales se le aplicaron una serie de medidas gestadas a partir de las ciencias positivas, estudios criminológicos, medidas de higiene social, y policiales, con la finalidad de mantener la integración social y el orden público, los valores de una sociedad en proceso de modernización. El concepto de “mala vida” reunía los temores de la elite respecto a los sectores populares, en la

medida que se alejaban de la utopía del obrero trabajador y disciplinado, representando “una forma aberrante del trabajo”. Esto debe instalarse en el contexto general de aislamiento y acordonamiento de aquellas masas improductivas y desviadas del modelo hegemónico de producción de la época, la cual se gestó mediante la instauración de normatividades y regulaciones en torno a discursos de higienización y de urbanización. Desde 1870 hasta 1930 existió un afán por la remodelación de la infraestructura urbana, período en el cual Karl Brunner introduce nuevos planes de ordenamiento para ciudades como Santiago, que van al alero de los procesos de proletarización y de normativización de las conductas cotidianas, según lo cual se establecería una macro dicotomía dentro de la ciudad, para separar la ciudad ilustrada, heredera de los beneficios del municipio, y la bárbara, perteneciente a los bajos fondos.

La generación de marginalidades, producto de la creación de un centro, puede ocasionar la aparición de resistencias. Estas no solo son expresiones coyunturales de malestar de tipo individual o grupal, sino que también pueden manifestar contenidos culturales y estilos de vida que han sido estigmatizados por los sectores dominantes. Las resistencias se pueden adoptar como una estrategia para enfrentar la hegemonía de las élites. Igualmente, el apogeo del proceso de modernización infraestructural implicaría industrialización, fenómeno ligado a la demografía, pues si crece la industria, es necesario aumentar la mano de obra. Como la riqueza del Estado se desarrolla en el progreso de sus industrias, entonces el Estado actúa por sí mismo y, como agente económico, debe procurar las mejores estrategias para que se cumplan sus fines. (Quijano, 2013: 336). Esto nos lleva a posicionar al Estado liberal y a las élites empresariales como entidades que diseñaron estrategias de reclutamiento y asentamiento de fuerza de trabajo en este nuevo contexto de modernización en los países de la periferia.

En este contexto, Valparaíso se situó como uno de los centros financieros del boom del salitre, en donde se desarrollaron dispositivos y técnicas (tasas de natalidad, morbilidad, campañas de vacunación, estimaciones demográficas, etc), así como infraestructuras materiales para generar condiciones de productividad en aras de normalizar los flujos poblacionales y ajustarlos a los procesos económicos, obligando al Estado a centrarse en la ocupación de los grandes contingentes de masas para potenciar la fuerza de trabajo. (Fuster, 2013: 48).

Con respecto a los otros dispositivos de modernización (dispositivos educacionales, urbanístico, medios de comunicación modernos, dispositivo médico occidental), estos se fueron instalando materialmente, “[...] conformando una nueva sociabilidad en procesos largos y profundos que mostraban la posibilidad de nuevas formas de existencia social en el orden liberal-oligárquico [...]” (Osandón y Santa Cruz, 2005: 24). La industrialización de comienzos de siglo XX integró una modernización mercantil, la cual insertó en varios países de América Latina nuevas modalidades productivas gestadas en la segunda revolución industrial europea, implicando no solo infraestructura productiva, sino que también masas de poblaciones para trabajar en ellas: “[...] se instaló en el país una factoría extranjera que ya no pudo ser erradicada. Hasta fines de ese siglo [XIX], la hegemonía creciente de esa factoría desarticuló y convulsionó todo lo que no estaba directamente asociado con ella. [...]” (Salazar, 1997).

Debemos considerar que el desarrollo del puerto de Valparaíso dentro de este período solo puede entenderse a raíz de procesos macro estructurales de dependencia y de integración a los comercios mundiales que le otorgaron al puerto, tanto modernización infraestructural como marginación social. La modernización producida por la integración a los nodos económicos centrales del noratlántico, se

acelera en la segunda mitad decimonónica producto de los ingresos salitreros (minero-exportadores). (Cavieres, 1988).

Para la población migrante dentro del llamado éxodo rural que provenía tanto del sur como de zonas rurales del interior del país, así como también los inmigrantes provenientes de Europa u otros territorios extranjeros, las tomas de terrenos eran reguladas y comercializadas por el empresariado oligárquico que se adueñaba de terrenos en la zona de los cerros para acaparar las viviendas, tanto para su propia clase como para instalar otras miserables, como los conventillos, donde la mayoría de la población habitaba:

Los márgenes de la ciudad eran siempre áreas de conventillos y de ranchos que aumentaban en número y en altura de año en año. [...] los inmigrantes tenían que alejarse del plan si querían un lugar para establecerse con su familia y enseres [...] los empresarios iban comprando al municipio terrenos desolados en las alturas para explotarlos económicamente con habitaciones populares. (Urbina, 2010: 114).

Fue una decisión racional tendiente a ordenar el espacio, una forma de controlar a los pobres y los flagelos asociados a la pobreza, utilizando criterios estéticos y sanitarios, siendo una respuesta moderna en ciudades remozadas para integrar en su seno a los sectores populares, ordenarlos y ponerlos bajo vigilancia. Fue la forma en que autoridades toleraron la dimensión habitacional de la “cuestión social”, pero también el modo como los propietarios respondieron ante el incentivo de la ganancia. Es por ello que deben considerarse las modalidades de modernización infraestructurales, así como las técnicas dentro de la sociedad civil como

procesos propios de higienización dentro del espacio urbano.

Debemos contextualizar los procesos de renovación urbana como similares a los que ocurrieron en Europa durante el siglo XIX. En el caso de Vicuña Mackenna, se adoptaron los preceptos liberales y modernos de Haussmann, proyectando las mismas bases:

[...] transformar Santiago en una ciudad higiénica y moderna, conjurando el temor a las turbas de obreros o campesinos, a esas clases peligrosas procedentes de los suburbios, que debían mantenerse suficientemente alejadas del núcleo limpio y ordenado de la ciudad burguesa. (Leyton y Huertas, 2012).

La producción del espacio a partir de la segregación social, el vivir en los márgenes de la ciudad, constituyó una forma de apropiación territorial por parte de los grupos marginados. Para ellos, la periferia urbana constituyó su hábitat, un espacio al cual otorgaron significados. Grez (1997) señala que dicha marginación se gestó mediante una segregación social:

[...] La división administrativa, la localización de fábricas, la distribución de la protección policial, el grado de alfabetización el servicio de agua potable. Eran otros tantos factores de segregación social [...]. fenómeno que se repetía en diversas ciudades [...]. como Valparaíso de manera más acentuada (Grez, 1997: 177).

La construcción del Estado-nación chileno significó para la élite dirigente la necesaria elección de una estrategia de desarrollo. A partir de 1860 fue definida para estos efectos la estrategia liberal,

que significaba un reordenamiento no solo en lo político y económico, sino también en lo social. Las implicancias de esta decisión precisaban la integración y encauzamiento de la población subalterna que pudiesen ralentizar el orden y progreso estatal, durante el desarrollo del proyecto modernizador, estimulado por la presencia del capital extranjero, la minería y la banca. Se genera la paradoja de un mercado incapaz de incorporar la totalidad de subjetividades productivas disponible, mientras que la generalización de estrategias disciplinarias enfocadas hacia la incorporación de estos sectores al ideal moral de la “ética del trabajo”, generaba la ruptura del mundo popular, escindido entre el movimiento obrero y los grupos marginales. Tal afán “moralizador” de las conductas del “bajo pueblo” buscó controlar tanto las actividades públicas como los espacios en los cuales se llevaban a cabo. Mediante la inserción del dispositivo policial se estableció una separación de los territorios entre lo que en teoría urbanística se denomina como centro y periferia. Esta producción del espacio y del poder requería ser materializada en el plano urbano como forma de representación tangible de la hegemonía social y separación de ambos grupos. El centro se hace inteligible para la población, quedando definido por los edificios principales de los poderes públicos, así como de los grupos sociales ya integrados a las estructuras productivas y con cierto rango dentro de la sociedad; Por el contrario, aquellos grupos marginales no integrados se encontrarían dentro del espacio periférico.

De manera complementaria, el control social se llevó a cabo mediante el dispositivo de policía urbana. Desde su creación, a inicios de 1860, esta rama policial tuvo por funciones el ornato, aseo y salubridad de la población, con el afán de transformar de manera directa los comportamientos sociales de una población cuya extracción era predominantemente rural. El rol “civilizador de

las costumbres” constituyó un proceso paulatino de integración e higienismo a cargo de esta policía, lo que significó para los sectores populares un proceso de subjetivación de lo que las élites identificaban como hábitos de “civilidad”. En el plano material, la organización de las construcciones (casas, negocios), de subjetivación (regulación de los comportamientos en espacios comunes y privados), sumadas a la implementación de medidas higiénicas adoptadas para la salubridad pública, son muestras de una nueva forma del espacio social. (Rojas, 2011). Ante la necesidad de modificar las precarias condiciones en que vivía la amplia masa de la población, los planteamientos higienistas se vincularon con las medidas de control social, en cuanto visualizaban como una de las razones de las deplorables formas de existencia popular a los “malos hábitos” de esta.

BIBLIOGRAFÍA:

Adler, L. (2003). *¿Cómo Sobreviven los Marginados?*. México DF: Siglo XXI Editores.

Ayala, I. y Monsalve, W. (2007). “Violencia Colectiva y Autonomía del Peonaje Urbano. El peonaje urbano durante los motines populares de Valparaíso (1903) y Santiago (1905)”. En: *Raíces de Expresión*, Nº5. Revista de los Estudiantes de Historia de la PUCV, Valparaíso. pp. 30-38.

Ayala, I. (2013). “Viviendo al día. Una aproximación al circuito económico informal de reducción de robos en Buenos Aires hacia 1895”. En: *Revista Historia y Justicia* Nº1, Santiago de Chile.

Cariola, C. y Sunkel, O. (1990). *Un siglo de historia económica de Chile 1830-1930*. Santiago: Editorial Universitaria.

Cavarozzi, M. (1978). “El orden oligárquico en Chile 1880-1940”. En: *Desarrollo Económico*, Vol. 18, No. 70. pp. 231-263.

Cavieres, E. (1988). *Comercio chileno y comerciantes ingleses 1820-1880 Un ciclo de historia económica*. Santiago: Editorial Universitaria.

Cueva, A. (2017). *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. México: Siglo veintiuno editores.

Fuster, N. (2013). *El cuerpo como máquina. La medicalización de la fuerza de trabajo en Chile*. Santiago: CEIBO.

Garcés, M. (2003). *Crisis social y motines populares en el 1900*. Santiago: LOM.

Goicovic, I. (2006). “Los escenarios de la violencia popular en la transición al capitalismo.” En: *Espacio Regional* Año 3, Volumen 1, Osorno. pp. 75-80.

Góngora, M. (1966). “Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile (Siglos XVIII a XIX)”. En: *Cuadernos del Centro de Estudios Socioeconómicos / Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Económicas*. Cuadernos del CESO. Santiago. Número 2.

Grez, S. (1997). *De la regeneración del pueblo a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)*. Santiago: RIL.

Leyton, C. y Huertas, R. (2011). “Reforma urbana e higiene social en Santiago de Chile. La tecno-utopía liberal de Benjamín Vicuña Mackenna (1872-1875)”. En: *Dynamis*; n° 32. pp. 21-4

Molina, M. (2012). “Estado sanitario y salubridad en Valparaíso 1870-1900”. En: Estrada, B. (compilador) *Valparaíso. Progresos y conflictos de una ciudad puerto (1830-1950)*. Valparaíso: RIL.

Morandé, P. (1983). *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago. Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología U. C. de Chile.

Ossandón, C. y Santa Cruz, E. (2005). *Estallido de las Formas: Chile en los albores de la “cultura de masas”*. Santiago: Arcis.

Quijano, M. (2013). “La arqueología y genealogía de Foucault desde los dispositivos de control en el quehacer político.” En: *Analec-tapolit.*, Vol. 4, n°. 5, Colombia. pp. 327-347.

Rojas, M.(2011). “La ciudad como agente moralizador: la policía y la ciudad de Concepción (Chile), 1850-1880”. En: *HISTORIAN*° 44, vol. 2, julio-diciembre 2011: 443-465.

Romero, L. (1997). *Qué hacer con los pobres? : elite y sectores populares en Santiago de Chile, 1840-1895*. Buenos Aires: Sudamericana.

Salazar, G. y Pinto, J. (1999).*Historia Contemporánea de Chile II Actores identidad y movimiento*. Santiago: LOM.

Salazar, G.(2000). *El Desafío Social del Peonaje: Delincuencia, desacato y rebelión (1820-60 y más allá)*. Santiago: Mimeo.

Salazar, G. (2006). *Ser niño “huacho” en la historia de Chile*. Santiago: LOM.

Stuven, A. (1997). “Una aproximación a la cultura política de la elite chilena: Concepto y valoración del orden social (1830-1860)”. En: *Estudios públicos*, n° 66.

_____.(2000). *La seducción de un orden. Las elites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.

Stuven, A. y Cid, G. (2014). “El desafío de la inclusión política y social: Chile enfrenta el siglo XX”. En: Ortelli, S. (coord.)*América del Sur en la época de la Revolución Mexicana. Procesos políticos, sociales y culturales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/ CIESAS.

Urbina, X. (2010). *Los conventillos de Valparaíso, 1880-1920. Fisonomía y percepción de una vivienda popular urbana*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de la Universidad Católica de Valparaíso.

Yañez, J. C. (2008). *La intervención social en Chile, 1907-1932*. Santiago: RIL.

II

SEMINARIO ANTONIO GRAMSCI CHILE

PRESENTACIÓN

Luego de haber realizado algunos seminarios semestrales dedicados a los *Cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci, en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso, un grupo de participantes decidimos darle a esta actividad un carácter permanente, creando el “Seminario Antonio Gramsci. Chile”, como un espacio de estudio e investigación en torno a la obra de Gramsci, al alero del CEPIB de la Facultad de Educación y Humanidades de la misma Universidad y contando con la participación de integrantes de la *Editorial Popular La Pajarilla*, quienes han tenido un rol activo en la publicación y difusión de variados de sus escritos.

Pensamos, que desde la traducción de la obra carcelaria de Gramsci, en Argentina entre 1958 y 1962, el pensamiento de Antonio Gramsci pasó a constituir un capítulo en la historia de las ideas políticas latinoamericanas, pues se trata de un autor cuyas ideas han concitado interés, trabajos y aplicación, tanto desde la izquierda comunista, como de sectores socialdemócratas y de derecha en nuestro continente.

Esto se debe, en cierta medida, a la escritura *fürewig* (para siempre) que pretendió y que consiguió realizar en estos *Cuadernos*, convirtiéndose él mismo en nuestro Maquiavelo contemporáneo desnudando los engranajes y dinámicas del poder y la dominación, a la vez que ofrece las herramientas útiles y necesarias para la debida transformación de una sociedad opresora.

No olvidamos que Antonio Gramsci fue 11 años de su vida prisionero político del régimen fascista de Mussolini. Sardo periférico

hasta la médula con domicilio conocido en el corazón del pueblo italiano, fue uno de los fundadores y dirigente hasta su muerte del Partido Comunista de Italia, es decir cuadro militante consecuente de la estirpe de Marx y Lenin. Por ende, un revolucionario artífice y promotor de revoluciones.

Dado que los *Cuadernos de la cárcel* han tenido un reiterado tratamiento filológico en orden a establecer con relativa claridad la forma como trabajó Gramsci su escritura carcelaria, y cuál es realmente el ritmo diacrónico de su pensamiento, nos proponemos estudiar a la vez, los avances en materia filológica que se están realizando actualmente en Italia, y profundizar en los problemas de orden político y social que tenemos en Chile, América Latina y el Caribe a partir de las categorías conceptuales que nos propone Gramsci.

BREVE ESBOZO BIOGRÁFICO DE ANTONIO GRAMSCI: HISTORIA Y CONTEXTO

Gonzalo Ossandón Véliz¹.

INFANCIA

Antonio Gramsci o Nino —como cariñosamente era nombrado por su familia— nace el 22 de enero de 1891 en Ales, Cagliari de la isla de Cerdeña. Es el cuarto de siete hermanos. Su padre Francesco Gramsci, nacido en Gaeta de antepasados greco-albaneses, estudió para ser abogado pero tuvo que abandonar sus estudios debido a la muerte de su padre, un coronel de la Gendarmería Borbónica. En 1881, con 21 años de edad encuentra empleo en la Oficina del Registro de Ghilarzay en 1883 contrae matrimonio con Giuseppina Marcias, quien en ese entonces tenía 22 años, nacida en Ghilarza y sarda por lado paterno y materno.

Junto a sus tres hermanas —Grazietta, Emma y Teresina— Antonio acude al asilo de las hermanas de Sòrgono, en donde a la edad de cuatro años sufre una caída estando en los brazos de una empleada, hecho que fue ocultado a sus padres y al no ser tratado debidamente le provocó una deformación en su columna vertebral. La joroba apenas visible al comienzo fue agravando con el tiempo y sus familiares desconociendo el accidente recurren a una serie de medidas caseras e infructuosas. Es muy probable que, de haber sido informados oportunamente del accidente, Nino hubiese tenido acceso a un tratamiento médico mucho más eficaz.

1 Sociólogo, Miembro del CEPIBV-UV.

En 1898 —habiendo cumplido siete años— su padre es despedido de su trabajo por una irregularidad administrativa y luego condenado a prisión por malversación. Francesco estuvo en la cárcel más de cinco años y Giuseppina junto a sus siete hijos se devuelve a Ghilarza. Para resolver la existencia misma se dedica a coser a máquina, planchar y además mantiene en pensión al veterinario y a un teniente del lugar.

Afectado también por los embates que esta situación provoca, Antonio se ve obligado a interrumpir sus estudios, pese a haber terminado la escuela elemental con calificación máxima. Durante dos años trabajará en la Oficina de Catastro de Ghilarza, sin tener la salud ni la edad para hacerlo, al respecto cuenta Gramsci:

He comenzado a trabajar a la edad de 11 años ganando 9 liras al mes (lo que significaba un kilo de pan por día) por diez horas de trabajo al día, comprendida la mañana del domingo y me lo pasaba moviendo registros que pesaban más que yo y muchas noches lloraba a escondidas porque me dolía todo el cuerpo. (Santucci, 2001: 61).

La situación de este niño en su época no era extraña. La pobreza y la precariedad laboral abundaban en la zona sur de la bota itálica, pese a que el norte crecía en riquezas y productividad industrial. Sin embargo, en los pocos momentos libres que tenía los dedicó a estudiar por sí mismo un poco de latín.

JUVENTUD

A los trece años inicia sus primeras lecturas de prensa socialista, enviadas por su hermano mayor Gennaro que se encontraba en

Turín realizando el servicio militar. Francesco —quien había llegado hace poco al hogar luego de haber cumplido con su condena carcelaria— traumatado por la experiencia vivida, se aterraba cuando veía llegar al cartero con este tipo de correspondencia. Es por ello que Gramsci le pidió al cartero que le entregara personalmente el *Avanti* a escondidas del padre, como también el resto de los materiales que le enviaba Gennaro.

El domingo 4 de septiembre de 1904, mientras se realizaba una huelga protagonizada por más de dos mil trabajadores mineros de Buggerru, Cerdeña, el Ejército convocado por el empresariado disparó contra los manifestantes, asesinando a cuatro mineros e hiriendo a más de un centenar de ellos. El 14 de ese mismo mes en Castelluzzo hubo otra masacre durante una manifestación campesina, lo que provocó distintas revueltas que desembocaron en la primera Huelga General Nacional de Italia, del 16 al 21 de septiembre.

Se trata de los conmovidos *Novecentos*, años de auge de los movimientos populares y regionales y de reacomodos de la burguesía criolla y europea, por lo mismo también de intensas represiones. Es en este escenario en el que Gramsci cultiva y reivindica el regionalismo pobre del sur italiano (sardismo) contra el dominio industrial del norte.

Hacia fines de 1905 teniendo catorce años, vuelve a retomar sus estudios en el Gimnasio. Cumplido los 18 se fue a la ciudad para asistir al Liceo Dettori de Cagliari, ahí vive —en condiciones bastantes precarias— en una habitación con Gennaro, quien se había convertido en secretario de la sección socialista de Cagliari y por su intermedio, Antonio había comenzado a frecuentar el movimiento juvenil participando en reuniones y discusiones sobre los problemas económicos y políticos de Cerdeña. Entre otras cosas, leía el *Avanti*, los artículos de Croce y de Salvemini y algunos escritos de Marx por “curiosidad intelectual”.

En 1910 con diecinueve años de edad, publica su primer artículo *Oprimidos y Opresores* en el periódico *L' Union Sarda*, cuyo director era Raffa Garzía quien había sido su profesor de italiano en el liceo.

Iniciando 1911, la habitación de los hermanos Gramsci es allanada por la policía. En julio obtiene el grado medio y se informa de la existencia de un concurso para optar a becas de estudio por el colegio Carlo Alberto de Turín, son 39 en total las designadas para jóvenes pobres, pero con promedios de calificaciones altas, de las antiguas provincias de Cerdeña. La beca consistía en la entrega de 70 liras mensuales por 10 meses para poder seguir los cursos universitarios en la Universidad de Turín.

La postulación de Gramsci es acogida en septiembre y es así como decide inscribirse en la Facultad de Letras en Filología Moderna. Por un breve periodo vive con Ángelo Tasca, compañero de estudio, militante del PSI y dirigente del movimiento juvenil socialista. Luego se traslada a un pequeño cuarto en las cercanías de la Universidad en la casa de la viuda Berra.

La precariedad vivida en Cagliari se repite con acentos dramáticos en su estadía por la provincia del norte, en los primeros meses vive aislado con graves dificultades materiales y de salud, sufre desvanecimientos por desnutrición y frío, agotamiento nervioso y dolores de cabeza entre otros malestares.

Un ejemplo de ello, es una carta que envía a su madre:

Me veo obligado a pedirte que me mandes sin falta antes de acabar el mes las veinte liras que me has prometido. Este mes en el Colegio solo me han dado 72 de las cuales he entregado 40 a la patrona como anticipo [...] pasaré una Navidad muy estrecha y no quisiera hacerla más

escuálida con la perspectiva de tener que vagabundear a través de Turín, en busca de un cuchitril, con este frío. (Fiori, 1976: 85).

Su vida estudiantil durará tan sólo 4 años, los primeros de ellos fueron de intensa actividad académica pero debido a sus problemas de salud que no se trataba, no es capaz de preparar todos los exámenes. Es por esto que en 1913 pierde su beca para el próximo año y en 1915 abandona la Universidad.

En estos tiempos conoce a Palmiro Togliatti —quien también obtuvo la mencionada beca— y a Umberto Terracini. Se producen sus primeros contactos con los obreros, potenciando así su orientación política marcada por el regionalismo y por el socialismo. Ingresa al PSI (Partido Socialista Italiano) y envía su adhesión al Grupo de Acción y Propaganda Antiproteccionista promovido en Cerdeña por Atilio Deffenu y Nicolò Fancello, influenciados éstos por Salvemini, Labriola y Sorel entre otros. Ya en estos tiempos ronda como fantasma la idea de fundar una revista socialista.

Durante 1911 y 1912 se llevan a cabo reiteradas huelgas torinesas del automóvil impulsadas principalmente por organizaciones anarquistas de trabajadores. Y en 1914, del 7 al 14 de junio se realizaron las intensas movilizaciones que se conocen como la “semana roja”.

El 31 de octubre de 1914 Gramsci publica en la revista *Il Grido del Popolo* su artículo *Neutralidad Activa y Operante*, interviniendo así en el debate sobre la posición que debería asumir el PSI frente a la guerra polemizando con Tasca quien era favorable a una definición de neutralidad absoluta.

A pesar de la huelga general contra la guerra el 17 de mayo de 1915, el 24 de ese mes oficialmente Italia ingresa a la Primera

guerra mundial. Durante septiembre en la Conferencia de Zimmerwald Lenin expone sus tesis sobre la guerra.

En estos agitados años, Gramsci ya nada como pez en el agua entre las organizaciones de obreros y estudiantes, relacionándose con anarquistas, socialistas, libertarios, etc. Juntos forman en Turín la Fracción de Izquierda Revolucionaria. Se desempeña intensamente a la labor periodística siendo parte de la redacción del semanario turinense *Il Grido del popolo* y en *Avanti!*, donde se desenvuelve como cronista teatral y escribe sobre coyuntura en la sección *Sotto la Mole*.

Se estima que durante los años 1916 y 1920, redactó más de 360 artículos. Realizando a su vez conferencias sobre Rolland, la Comuna de París, la revolución francesa y también sobre Marx.

El 11 de febrero del alborotado 17' publica *La Città Futura*, una revista de número único que si bien Gramsci se encargó por completo de su redacción, ésta representaba a la Federación Juvenil Socialista Piamontesa. Aquí publica: *Treprincipi, treordini, Indifferenti, La disciplina, Margini*, además de escritos de Croce, Salvemini y Armando Carlini. En agosto colabora para concretar la visita de delegados rusos del Soviet el día 13, culminando con una gran manifestación obrera a favor de la revolución rusa y de Lenin.

El 23 de agosto de 1917 estalla en Turín la insurrección obrera armada, esta duró cinco días y consistió en intensos combates callejeros que fueron repeliendo la brutal represión policial y permitiendo a la vez el control en algunos barrios de la ciudad. Incluso en reiteradas ocasiones fueron atacados edificios gubernamentales y puestos de mando militar. Como consecuencia de esto hubo más de 500 obreros acribillados, miles de heridos y una desatada cacería que concluye con centenares de detenidos, entre estas personas estaba toda la dirección socialista torinesa.

Son estas las circunstancias, que llevan a Gramsci a ser nombrado Secretario de la Comisión Ejecutiva Provisional de la sección de Turín del PSI, y asume también la dirección de *Il Grido del Popolo*, donde el 24 de diciembre publicó su artículo “*La rivoluzione e contro il capitale*” también difundido en el *Avanti!*, medios de prensa socialista que a pesar de estar sometidos a la censura en sus respectivas ciudades cumplían la importante labor de agitar y promover las ideas revolucionarias de aquellos tiempos.

Se suele pensar de Gramsci —de manera antojadiza, por cierto— que fue un dirigente socialdemócrata, amante de los consensos parlamentarios, moderado en sus afirmaciones y revisionista de los planteamientos de Marx. Todo lo contrario, Antonio a temprana edad asume decididamente y motivado por su propia realidad social una militancia revolucionaria que cultivó hasta que dejó de respirar y estrechamente sintonizado con los sucesos acontecidos en Rusia.

Claro ejemplo de esta disposición es su participación el 18 y 19 de noviembre del 17’ en Florencia de la reunión clandestina de la Fracción Intransigente Revolucionaria a la que asistieron entre otras personas Lazzari, Serrati, Bombacci y Bordiga.

En diciembre de ese mismo año, propuso crear una asociación proletaria de cultura con la intención de resolver la necesidad de integrar la acción política y económica con la actividad cultural, funda así junto con otros jóvenes un Club de vida moral dedicado a la formación política de los jóvenes socialistas con quienes realizó caminatas.

Y por motivo de la conmemoración por el centenario del natalicio de Carlos Marx, publicó el 4 de mayo de 1918 el artículo *Nuestro Marx*, en el que es posible dilucidar la opinión que tenía el sardo sobre el aporte del nacido en Tréveris:

Marx ha sido grande y su acción ha sido fecunda no porque haya inventado a partir de la nada, no por haber engendrado con su fantasía una original visión de la historia, sino porque con él lo fragmentario, lo irrealizado, lo inmaduro, se ha hecho madurez, sistema, consciencia. Su consciencia personal puede convertirse en la de todos, y es ya la de muchos; por eso Marx no es sólo un científico, sino también un hombre de acción; es grande y fecundo en la acción igual que en el pensamiento, y sus libros han transformado el mundo así como han transformado el pensamiento [...] Marx se sitúa en la historia con el sólido aplomo de un gigante: no es un místico ni un metafísico positivista; es un historiador, un intérprete de los documentos del pasado, pero de todos los documentos, no sólo de una parte de ellos. (Gramsci, 1980: 38).

L'ORDINE NUOVO Y LOS CONSEJOS OBREROS

El 1 de mayo de 1919 a la edad de 28 años, Gramsci junto a Tasca, Terracini y Togliatti, publican la revista teórica *L'Ordine Nuovo. Resegnasettimanale di cultura socialista*. En sus primeros años también formó parte de la redacción un comunista libertario llamado Pietro Mosso. El lema que llevó de encabezado esta revista versaba así:

Instruiros porque tendremos necesidad de toda vuestra inteligencia. Agitaos porque tendremos necesidad de todo vuestro entusiasmo. Organizaos porque tendremos necesidad de toda vuestra fuerza. (Gramsci, 1980: 38).

En este semanario publicaron principalmente ensayos sobre reflexiones en torno a la teoría social y sobre la cultura socialista, entre los autores que más destacaron fueron Barbusse, Lunacharski, Rolland, Gorki, Lenin, Zinoviev, además de artículos propios.

Durante su primer año de vida, 300 fueron los lectores que se abonaron y se estimó que alrededor de 3000 lo leyeron. Durante 1920, la cifra de abonados ascendió a 1100 y a 5000 los ejemplares impresos, difundiéndose principalmente entre las masas obreras de Turín y el Piamonte.

Llegó a tal nivel de influencia la revista que en noviembre de 1919 organizó una escuela de cultura donde Gramsci expuso sobre la revolución rusa y ya en diciembre de 1920 sale su último número semanal para que a partir de enero de 1921 comenzase a aparecer diariamente.

Durante estos años el movimiento obrero avanzó a pasos agigantados en el norte de Italia en cuanto a su organicidad y conciencia política. *L'Ordine Nuovo* contribuyó sustantivamente en esto convirtiéndose en el medio de prensa de los consejos obreros.

Los consejos obreros surgieron de las comisiones internas, instrumento inventado por la patronal que les sirvió como base de apoyo compuesto por los trabajadores para legitimar el ingreso de Italia a la guerra, los cuales con el tiempo a pesar de ser abandonados de su tutela empresarial, permanecieron funcionando como instancia de organización obrera:

En las empresas de Turín existían ya antes pequeños comités obreros, reconocidos por los capitalistas, y algunos de ellos habían iniciado ya la lucha contra el funcionarismo, el espíritu reformista y las tendencias constitucionalistas o legalistas de los sindicatos.

Pero la mayor parte de esos comités no eran sino criaturas de los sindicatos (Gramsci, 2016: 34).

Para Gramsci los consejos obreros son el germen del nuevo Estado proletario. A diferencia del sindicato, que sólo sirve para defenderse de los ataques patronales, el consejo es una institución de ofensiva y de avanzada. Las instituciones obreras que distingue en este proceso son tres: sindicatos, consejos y partido revolucionario. El sindicato es el más proclive a la burocracia y a la influencia de los empresarios; el consejo es la base de autonomía, cooperación y autogobierno:

Los seguidores de *L'Ordine Nuovo* propugnaron en su propaganda, ante todo, la transformación de las comisiones internas, y el principio de que la formación de las listas de candidatos tenía que hacerse en el seno de la masa obrera, y no en las cimas de la burocracia sindical. Las tareas que indicaron a los Consejos de fábrica fueron el control de la producción, el armamento y la preparación militar de las masas, su preparación política y técnica. Ya no tenían que seguir cumpliendo los Consejos su antigua función de perros de guardia protectores de los intereses de la clase dominante, ni frenar a las masas en sus acciones contra el régimen capitalista. (Gramsci, 1980: 34-35).

Es por ello que el *L'Ordine Nuovo* impulsó y apoyó la iniciativa de constituir en Turín múltiples grupos comunistas de fábrica, que se convertirán en las verdaderas bases militantes del futuro Partido Comunista:

El movimiento comunista dispone de las siguientes organizaciones de combate: la sección del partido, con mil quinientos miembros, veintiocho círculos con diez mil socios y veintitrés organizaciones juveniles con dos mil socios. En cada empresa existe un grupo comunista permanente con dirección propia. Los diversos grupos se unen según la posición topográfica de su empresa en grupos de barrio, los cuales se orientan por un comité directivo situado en la sección del partido; ésta concentra así en sus manos todo el movimiento comunista de la ciudad y la dirección de la masa obrera. (Gramsci, 1970: 85).

BIENNIO ROSSO

Durante 1918, las huelgas masivas de obreros vuelven a inundar los principales centros urbanos. El 20 y 21 de julio se realiza la Huelga General en solidaridad con la revolución rusa y la demanda por aumentos salariales se intensifican al año siguiente, se estima que durante 1919 más de 1 millón de obreros se movilizaron en más de 1600 huelgas convocadas, llegando a abril de 1920 con las fábricas ocupadas y con una Huelga General en todo el Piamonte que duró 10 días.

Las organizaciones patronales de la época buscando debilitar el movimiento obrero, declaran el *'lockout'*, cierre de fábricas por parte de los propios empresarios, el 31 de agosto en Turín. Del 1 al 4 de septiembre, más de quinientos mil trabajadores metalúrgicos ocuparon y pusieron a funcionar las fábricas, mientras que milicias de obreros armados conformaron las Guardias Rojas encargadas de custodiar los establecimientos tomados.

El ejército rodeó las ciudades insurrectas y los integrantes de *L'Ordine Nuovo* le señalaron a la dirección del PSI que tenían 50.000 tiros de ametralladora dispuestos para resistir al asedio, pero estos se niegan a ayudarlos, aislando de este modo al movimiento obrero e inhibiendo el desate de una alternativa revolucionaria en Italia.

Esta cobarde decisión del PSI contribuyó a que el movimiento proletario no lograra instalar sus demandas a nivel nacional, ya que no contó con aquel órgano unificador que se buscaba en el partido como instancia de síntesis y de fuerza política capaz de generalizar la experiencia.

A mediados de 1920, Gramsci envía a la III Internacional un informe sobre los consejos de fábrica, titulado *El Movimiento Turinés de los Consejos de Fábrica*. En dicho escrito devela ya la conducta tibia y temerosa de los dirigentes y sostiene que la fábrica es el territorio nacional de la democracia y el poder proletario, pero los consejos son derrotados por quedar aislados del resto de la población italiana.

Como consecuencia histórica de esta derrota, la reacción avanza hasta que el 28 de octubre de 1922 los fascistas marchan sobre Roma. Apoyados por grandes empresarios, industriales y terratenientes atacan violentamente a las organizaciones obreras ya afectadas por la excesiva represión policiaca. Algunos sectores medios, trabajadores desclasados e intelectuales conversos terminan apoyando esta híbrida y confusa ideología del fascismo que mezcla el conservadurismo con el nacionalismo, adornado con frases anti-burguesas y promesas sobre la conformación de un Estado corporativo de sindicatos y empresarios.

FUNDACIÓN DEL PARTIDO COMUNISTA DE ITALIA, SECCIÓN TERCERA INTERNACIONAL

Ya en agosto de 1920 Gramsci se distancia de Togliatti y de Terracini, negándose a participar de la fracción comunista eleccionista, conforma entonces un pequeño grupo de *Educación Comunista* más cercano a los planteamientos abstencionistas de Bordiga. Publica también ese mismo mes, el artículo *Il Programa del L'Ordine Nuovo*.

Durante octubre de ese año, contribuye y conforma el encuentro y fusión de las organizaciones abstencionistas, comunistas eleccionistas y también los “educación comunista”, reunidos bajo la aceptación de los “21 puntos” de la Internacional Comunista.

Como resultado de este nuevo agrupamiento, se redactó un manifiesto-programa de la fracción comunista firmado entre otros por Bombacci, Bordiga, Terracini y Gramsci, el cual es publicado en *L'Ordine Nuovo* el 30 de octubre. Un mes más tarde participa en la conformación de la ya oficial Fracción Comunista del PSI, conocida como la *Fracción de Imola*.

En enero de 1921 funda el Instituto de Cultura Proletaria y entre el 15 y el 21 de enero participa del XVII Congreso del PSI celebrado en Livorno. La moción de Florencia, representada por Serrati, denominada como “comunista unitaria” obtiene la mayoría con 98.028 votos; la moción reformista y más moderada de Reggio Emilia y Lazzati consigue 14.695 votos y la moción de Imola alcanza 58.783 votos.

Ese mismo día 21 de enero después de la votación, los delegados de ésta última fracción fundan el Partido Comunista de Italia (PCI), sección Tercera Internacional. Gramsci forma parte del Comité Central, mientras que el Comité Ejecutivo es integrado por Bordiga, Grieco, Repossi, Fortichiari y Terracini.

El PCI fue el resultado de la confluencia y convivencia — no siempre tan grata— de tres tendencias, una representada por Gramsci, la otra por Tasca y la otra por Bordiga.

Si bien son conocidas las polémicas que Gramsci tuvo con Bordiga, no es menos cierto que juntos enfrentaron a los sectores moderados del PSI y luego hicieron lo mismo con las corrientes reformistas al interior del PCI. Conscientes estaban de sus discrepancias pero también de sus concordancias, lo que podemos afirmar con certeza es que ambos fueron figuras indiscutibles y determinantes —junto a muchos más— para el proceso de conformación del PCI, como voluntad colectiva revolucionaria nacional y popular.

Considerando lo anterior y en lo que respecta a las discrepancias, destaca la forma en cómo concebían la relación entre el PCI y la clase obrera, mientras que para Gramsci éste formaba parte misma de la clase obrera en acción, Bordiga lo imaginaba más bien como un órgano en cierta medida externo a los trabajadores. Cabe mencionar también que cuando Lenin planteó la moción del Frente Único de los comunistas con todos los partidos obreros, Bordiga se opuso ya que estaba más cercano al determinismo del marxismo ortodoxo, el cual era profundamente criticado por Gramsci afirmando que el rechazo a hacer cualquier tipo de alianza con otros partidos obreros generaría pasividad política encubierta por la retórica revolucionaria.

Gramsci fue un militante disciplinado y comprometido que se dedicó por completo a labores partidarias entre los años 1921 (fundación del PCI) y 1926 (año de su detención). Es así como a fines de mayo de 1922, es designado representante del PCI en Moscú y llega a ser miembro del Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista, participando el 5 de noviembre de 1922 en el IV Congreso de la Internacional. En esos años y estando allá conoce a su futura

esposa Julia Schucht y en agosto de 1924 nace su primer hijo, Delio.

El 3 de febrero de 1923, Bordiga y Grieco —siendo integrantes del Comité Ejecutivo del PCI— caen en prisión junto a otros dirigentes locales, en lo que respecta a Gramsci queda pendiente la orden de arresto. Es Terracini quien se encarga al interior de Italia de recomponer a la organización golpeada, dentro de los cambios, Tasca asume en el Comité Central y Togliatti en el Comité Ejecutivo, asumiendo él la dirección del partido desde mayo cuando Terracini se debe trasladar a Moscú para participar junto a Tasca y Gramsci, entre otros dirigentes en la Tercera Conferencia del Ejecutivo Ampliado de la Internacional Comunista celebrada en junio.

En agosto Grieco y Bordiga proponen al PCI romper con la Internacional y por este motivo es que renuncian a su Comité Central. En septiembre la policía arresta en Milán a los nuevos integrantes del Comité Ejecutivo por complot contra la seguridad del Estado. Son absueltos y liberados después de tres meses, similar proceso ocurrió con Bordiga y Grieco siendo absueltos en octubre.

En noviembre de aquel 23', Gramsci se traslada a Viena para hacerse cargo de la dirección del PCI desde el exilio. El 12 de febrero de 1924 aparece el periódico comunista *L'Unitá*. Ese mismo año, el 6 de abril Gramsci —siendo Secretario General del PCI— es elegido diputado por la zona de Venecia con la intención de aprovechar la inmunidad parlamentaria y así posibilitar su regreso a Italia. En mayo lo consigue después de dos años y participa en la I Conferencia Nacional del PCI realizada en clandestinidad donde Gramsci ingresa al Comité Ejecutivo.

El primero de marzo de 1924 aparece en Roma como revista quincenal *L'Ordine Nuovo*, III serie y en su encabezado consignaba la siguiente frase:

L'Ordine Nuovo se propone suscitar en las masas de obreros y campesinos una vanguardia revolucionaria, capaz de crear el Estado de los consejos de obreros y campesinos y de fundar las condiciones para el advenimiento y la estabilidad de la sociedad comunista (Buci-Glucksman, 1978: 224).

El 10 de junio de ese mismo año, los fascistas asesinan al diputado social-demócrata Giacomo Matteotti. Gramsci participa en las reuniones de las oposiciones parlamentarias y propone un llamamiento a las masas y la Huelga General política. Durante septiembre y los próximos meses, reestructura la organización del partido en base a células y asiste a distintas reuniones clandestinas donde polemiza con las posturas planteadas por Bordiga.

Iniciando el año 1925, la estructura interna del PCI se ve en la obligación de pasar completa a la clandestinidad. Gramsci viaja a Moscú por última vez en marzo y el 16 de mayo interviene en el parlamento por el debate sobre las asociaciones secretas y la masonería, allí sostiene que el fascismo quiere prohibir a la masonería para reemplazarla con su propio personal en la burocracia del Estado.

Clandestinamente el PCI realiza en enero de 1926 su Tercer Congreso Nacional, el grupo dirigente liderado por Gramsci alcanza el 90,8% de los votos, mientras que la moción de Bordiga el 9,2%. El nuevo Comité Ejecutivo quedó compuesto entonces por Gramsci, Togliatti, Scoccimarro, Camilla, Ravera y Ravazzoli. En agosto Giulia embarazada viaja a Moscú para que nazca allí Giuliano. En octubre se le propone a Gramsci por su seguridad ser trasladado clandestinamente a Suiza, lo que al parecer no es aceptado por él.

Ese mismo mes, por encargo del PCI, escribe una dura carta al CC del PC de la URSS sobre la disputa entre Stalin y Trotsky, la

que es entregada a Togliatti con la misión de hacerla llegar al PC soviético, ésta no es del gusto de Palmiro y sólo se la muestra a Bujarin.

PRISIÓN POLÍTICA

A la edad de 35 años, Gramsci a pesar de estar bajo inmunidad parlamentaria, es detenido el 8 de noviembre de 1926 y recluido inicialmente en Ustica en donde junto a Bordiga organiza escuelas de formación política para los presos. El juicio contra Gramsci en Roma se extiende desde el 28 de mayo de 1928 hasta el 4 de junio del mismo año. Durante el proceso judicial, el fiscal fascista Michele Isgro pronuncia la frase célebre: “Durante veinte años debemos impedir funcionar a este cerebro”, es así como es condenado finalmente a 20 años, 4 meses y 5 días.

A pesar de solicitar que lo dejen escribir durante el cautiverio esto le es negado, lo pasean con regularidad de prisión en prisión a lo largo de Italia. Recién en enero de 1929 obtiene el permiso para escribir en su celda, beneficio exclusivo para él, con la clara intención de sembrar la cizaña entre sus compañeros.

Es así como empezó a escribir el primer cuaderno el 8 de febrero de 1929, bajo una rigurosa censura y desconociendo completamente el destino que irían a tener sus notas, ni quiénes ni cuántas personas alcanzarían a leerlas.

Gramsci estuvo enfermo durante todo su cautiverio, sufrió reiteradamente de trastornos gástricos, insomnio, arterioesclerosis y los síntomas propios de la enfermedad de Pott, conocida también como tuberculosis vertebral. En junio de 1928 pierde 12 dientes y su primera crisis grave es en agosto de 1931, cuando despierta en la noche vomitando sangre. Su segunda crisis fuerte sucedió el 7 de

marzo de 1933 y ya en 1935, debido a sus múltiples enfermedades y padecimientos interrumpe definitivamente toda escritura quedando inconclusa su obra.

Cabe mencionar que en 1932 existió la posibilidad de que Italia y la URSS intercambiaran prisioneros y Gramsci era parte del canje, lo cual nunca se pudo concretar ya que para poder salir bajo libertad condicional, debía dirigirse a Mussolini para solicitarle la gracia, lo cual jamás hizo.

Debido a la agudización de sus enfermedades y a las inhumanas condiciones carcelarias, el 25 de octubre de 1934 es firmado el decreto de libertad condicional, el 27 de ese mes es trasladado hacia la clínica de Formia acompañado de Tatiana —su cuñada—, recién en abril de 1937 le otorgan la libertad para que no se muriera en su calidad de prisionero político y fallece a los pocos días de una hemorragia cerebral, el 27 de abril de 1937.

La vida de Antonio Gramsci es la vida de un revolucionario militante cuyas condiciones materiales de existencia le fueron bastante adversas, carente de toda comodidad y fineza realizó en carne viva la necesaria armonía entre la práctica y la teoría revolucionarias, tatuado en su trayectoria, en sus escritos y reflexiones todo lo producido por él es material fértil para hacedores de revoluciones, para emancipar a explotados, oprimidos y dominados.

BIBLIOGRAFÍA

Bici-gluksman, C. (1978), *Gramsci y el Estado. Siglo XXI, México.*

Fiori, G. (1976). *Vida de Antonio Gramsci.* Ediciones Península, Barcelona.

Gramsci A. (2013). “Nuestro Marx”, en *Antonio Gramsci, Antología.* Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. Siglo veintiuno editores, México.

Gramsci, A. (2016). *El Movimiento Turinés de los Consejos de Fábrica.* En “L’Ordine Nuovo y los Consejos de Fábrica”. Editorial Popular La Pajarilla, 2° edición, Chile.

Santucci, A. (2001). *Gramsci.* Bravo y Allende Editores, Santiago.

ANTONIO GRAMSCI Y SU LABERINTO
ACERCA DE LOS CUADERNOS. LAS NOTAS Y LOS
CONCEPTOS GRAMSCIANOS

Osvaldo Fernández Díaz¹

De todos modos, la actitud debe ser siempre crítica y nunca dogmática, debe ser una actitud en cierto sentido romántica, pero de un romanticismo que conscientemente busca su sereno clasicismo.

A. Gramsci, *Q4, 3*

ESCRIBIR *FÜR EWIG* COMO DICE GOETHE

Desde que el régimen fascista de Mussolini lo hace encarcelar en 1926, Antonio Gramsci, secretario general del partido comunista italiano, presintió las dificultades, la extensión y la soledad que iba a tener su encierro. Intentó escribir desde un comienzo, como una manera de resistir y soportar el mal de ausencia, y sus enfermedades. A pesar de que lo solicitó casi de inmediato, pasaron tres largos y penosos años antes de que se lo permitieran. Por eso, solo en febrero de 1929 pudo hacerse de cuadernos escolares, los cuales fue llenando con traducciones, notas de lectura y fragmentos de reflexión. Treinta y tres cuadernos, alcanzó a completar hasta mediados del año 1935 cuando, por agotamiento físico, no pudo seguir escribiendo. Estos cuadernos, llamados *Cuadernos de la cárcel*, constituyen,

1 Doctor en Filosofía en historia de la filosofía por la Universidad de Paris III. Profesor de Castellano y filosofía por la Universidad de Chile, Docente en la Universidad de Valparaíso y director del CEPIB-UV.

junto a centenares de cartas, la obra que Gramsci dejó del período de su prisión. Fallece en 1937, dos semanas después de haber sido liberado para que no muriera en la cárcel.

I. LOS CUADERNOS

Para comenzar a comprender, tanto la forma de su escritura, como el ritmo de su pensamiento, cabe, previamente, detenerse en aquellos elementos que constituyen la textura en donde se despliega el movimiento de una reflexión, que el propio Gramsci llamó *für ewig*. Me refiero a los cuadernos en donde escribió, a las notas que redactó en ellos, y los conceptos que nacieron y renacieron² en el espacio que proporcionaban esas notas. Si bien son elementos distintos, forman un todo que explica la manera como Gramsci pudo lograr decir lo que dijo, y como llevó a cabo la forma de reflexión que se había propuesto.

Comenzaremos por los cuadernos. Por varias razones. En primer lugar, porque fue en ellos en donde consignó la mayor parte de su escritura.³ Cuadernos escolares que componen el grueso de su obra carcelaria, bajo el signo de manuscritos póstumos. Pero también, porque estos cuadernos escolares constituyen el material obligado que le permitieron disponer.⁴ Otra razón obedece al hecho que

2 Digo, “renacieron”, porque la gran mayoría de los conceptos gramscianos, fueron prestados, o reproducidos, aunque siempre transformados.

3 Decimos “mayor”, porque la otra parte del material carcelario se compone de cartas, y la diferencia entre uno y otro solo sea cuantitativo, aunque como dijo Fernández Buey, si los cuadernos fueron productos del cerebro, las cartas provinieron del corazón. De todos modos, las cartas constituyen un valioso punto de referencia para entender, no sólo la índole específica de su escritura, sino también los hitos por los que aquella atravesó.

4 Gramsci desde las primeras peticiones que hizo para que se le concediera el derecho de poder escribir, reclamo hojas de papel, tinta y lapicera. Pero solo se le conce-

dada, la manera como fueron utilizados, permiten detectar a través de ellos una particular y casi única estrategia de escritura. Estrategia que distingue, a veces el destino de un grupo de cuadernos, mientras que en otras el de uno en particular.

Pero no solo por eso hay que detenerse primero en los cuadernos. Importa analizarlos también, porque trazan la huella de las sucesivas alteraciones y cambios en la organización de su trabajo escritural. Dicho de manera simple, trazan el recorrido que va de la fase de las traducciones, a la redacción de notas disímiles en forma dispersa (consignadas en un tipo particular de cuadernos que llamó “miscelánea”). De esta segunda fase el trabajo de su escritura avanza hacia la forma de monografías, que no llegan a serlo quedándose en agrupaciones de notas similares (o que se refieren a un mismo tema de reflexión). “Cuadernos especiales” como él mismo los llamó.

Las traducciones, que pertenecen al comienzo de su escritura en la cárcel, presentan ya el primer problema para el que lee. Comenzando por el hecho de que permanecieron desconocidas, para el grueso público, hasta inicios del siglo XXI. Esto es, hasta el momento en que el debate entre sí cabía publicarlas o no, dio origen a la necesidad de una nueva edición de los *Cuadernos de la cárcel*, que incluyó las traducciones. El debate se detuvo, entonces, en la siguiente duda: ¿son las traducciones prescindibles como lo decidió Valentino Gerratana en la edición crítico-cronológica de 1975, o imprescindibles como lo ido demostrando Gianni Francioni en la preparación de la tercera edición de los *Cuadernos de la cárcel*?

dió utilizar cuadernos escolares, porque éstos permitían a los celadores controlar mejor qué iba a escribir y para quién estaba escribiendo. Cuadernos que eran numerados y timbrados por la propia administración del penal.

Si bien estas tres etapas son distinguibles en algunas series consecutivas de cuadernos, hay cuadernos que mezclan un tipo de trabajo con otro, teniendo por contenido traducciones y notas de reflexión, o combinando cuadernos misceláneos con cuadernos especiales. Lo que crea una nueva dificultad para el lector. Esto ocurre en especial, porque Gramsci, que solo podía disponer de una cantidad limitada de cuadernos en su celda (no más de tres o cuatro⁵), agregaba notas extemporáneas en los cuadernos especiales. Si agregamos a esto, el hecho de que Gramsci no completó pausada y en continuidad, cuaderno tras cuaderno, ni que tampoco procedía normalmente con la utilización de cada cuaderno, comenzando a veces desde la mitad, para llenar posteriormente la mitad que había dejado en blanco, nos da a la postre, como resultado un intrincado laberinto para quien quiera emprender la casi imposible tarea de seguir cronológicamente el curso de las notas. Ya que hablamos de “laberinto”, la pregunta que nos podemos hacer al respecto, es de si el laberinto surgió de las circunstancias en que se dio la escritura carcelaria emprendida por Gramsci, o formó parte del sistema de ocultamiento que se propuso. No olvidemos que le preocupaba que fuera muy transparente lo que estaba redactando en prisión. Pues su cabal comprensión ponía en riesgo los cuadernos, y podían impedirle que siguiera escribiendo. Nos compete, sin embargo, como sus actuales lectores, hacernos cargo de este laberinto tal como ha llegado hasta nosotros, si queremos comprender lo que pensó.

5 Había una disposición general de las cárceles italianas de la época que prohibía a los presos tener más de tres libros simultáneamente, disposición que se aplicó a los cuadernos de Gramsci.

LAS TRES EDICIONES

DE LOS *CUADERNOS DE LA CÁRCEL* DE ANTONIO GRAMSCI

Como tales, vale decir, en su fisonomía original, estos cuadernos solo comenzaron a ser conocidos por los lectores de Gramsci, en 1975, gracias a la edición crítico-cronológica de Valentino Gerratana, edición que, de hecho, era la segunda de los *Cuadernos de la cárcel*. Antes, había habido una edición en 1948 por la editorial italiana Einaudi.⁶ Edición que transformó tanto los cuadernos como las notas, en libros temáticos, partiendo de aquellos cuadernos especiales que había elaborado Gramsci. De esta manera, el cuaderno 10, destinado por Gramsci a una crítica general de Benedetto Croce y, de paso, a la filosofía, paso a constituir el núcleo central del primer libro que se publicó en 1948 en Italia, bajo el título de *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Libro, en el cual, se agregaron notas de otros cuadernos a las ya agrupadas por el propio Gramsci en el Q10. Otro tanto ocurre con el cuaderno 13, dedicado por Gramsci a agrupar las notas sobre Maquiavelo, al cual, igualmente se le añaden notas tomadas de aquí y de allá, hasta llegar a formar otro libro, que se editó con el título de *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno*. Procedimiento que se continuó con, *Los intelectuales y la organización de la cultura, Pasado y presente, Literatura y vida nacional*, etc.

En suma, ha habido, tres ediciones de los *Cuadernos de la cárcel*: la que acabamos de mencionar de 1948, la de 1975, y una actual que comenzó el 2007. Sucesión que ha ido avanzando en procura del mayor rigor filológico posible, bajo el criterio de que el lector debiera tener acceso a la obra carcelaria de Gramsci, sin

6 En español, esta primera edición, se traduce al español, en Argentina, por la editorial Lautaro, gracias a la iniciativa de Héctor Agosti desde 1958. La cronológica se publica en México, por la editorial ERA, en 1986.

ninguna mediación, y bajo la necesidad de dar a conocer lo que Gramsci alcanzó a escribir en su textura de origen. Cuadernos que recogió Tatiana Schutch⁷, cuñada de Gramsci, y que luego pasaron por varias manos antes de que se los entregaran a Palmiro Togliatti, secretario general del PCI, a fines de la segunda Guerra Mundial.

La preocupación y debate acerca de cómo publicar el material dejado por Gramsci, cuenta Giuseppe Cospito, comienza en Italia ya en 1946, cuando se opta por la forma de libros. Esta primera propuesta editorial, (Platone 1948), si bien dio a conocer mundialmente a Antonio Gramsci, no dio cuenta de la forma que materializó sus pensamientos en estos 33 cuadernos, ni de cuál era realmente el ritmo de su reflexión, ni cuál fue la estrategia de escritura y ocultamiento durante el período carcelario. No obstante, hagamos justicia, aunque indirectamente esta forma de libros lo sistematizó, lo daba a conocer, por primera vez, a un vasto público italiano y mundial, a un pensador marxista de la talla de Lenin, o Engels.⁸

La razón de las ediciones que suceden a la de 1948, se debe, justamente, al esfuerzo por hacer transparente que se trata de un pensamiento en formación, cuya marca distintiva es su movilidad, y que está, lo más lejos imaginable, de ser un sistema acabado. El estado de suspenso en que este pensamiento quedó abierto y disponible, explica que se revisara esta forma inicial de libros que comprimían estas notas en contextos acabados y definitivos, y se decidiera entregar los cuadernos en su disposición cronológica original.

7 Tatiana, hermana de Julia Schutch, su mujer, fue quien visitó regularmente a Gramsci en las cárceles a que fue sucesivamente transferido, y quien lo ayudó hasta el día de la muerte. Buena parte de las cartas que escribió en la cárcel.

8 Si bien no era este el propósito de sus editores, la forma de libros dio la impresión de que el pensamiento de Gramsci era un pensamiento ya acabado que se vertía en libros como los impresos por la primera edición. En su descargo, cabe señalar que el primer y gran impacto de Gramsci, casi su descubrimiento como uno de los grandes del marxismo, lo logró plenamente esta primera edición.

Por eso las ediciones de 1975 y 2007, se han afanado justamente en mostrar los cuadernos tal cual. Cuadernos en donde se distinguía claramente las notas, que Gramsci consignó en ellos. La segunda edición, a cargo de Valentino Gerratana, publicada en 1975 se propuso librar al lector los cuadernos redactados por Gramsci, en el orden temporal de su redacción. Sin embargo, su propia perfección, e imperfección, luego de las críticas y trabajos de Gianni Francioni y otros investigadores, acentúan el rigor filológico dando lugar a la necesidad de una tercera edición que a partir de lo hecho por Gerratana, pero corrigiéndolo y mejorándolo, se detuviera, no sólo en la cronología, sino en el movimiento de una reflexión inacabada, fragmentaria, que no procedía de manera evolutiva, sino “en espiral”, la cual se ha llamado “diacrónica”⁹.

Este esfuerzo calzó con el propósito de dar a conocer toda la obra de Antonio Gramsci, no solo los cuadernos carcelarios en los cuales se incluirían las traducciones, sino también sus artículos periodísticos, junto con su correspondencia, en una Edición nacional que ha comenzado a publicarse en 2007.

A juicio de Gerratana, las traducciones no tenían el mismo estatuto teórico que las notas de reflexión, pues el propio Gramsci había afirmado que comenzó a traducir como una manera de relajarse. Por eso las omitió. Dicha decisión ha dado lugar a una multiplicidad de trabajos, que se siguen realizando bajo el criterio que para un cabal conocimiento de lo que dijo Gramsci, son tan importantes las traducciones como las notas. Pues ambas tienen que ver con la manera cómo sus escritos, particularmente los de prisión, exigen

9 Ver al respecto el libro de Giuseppe Cospito, *El ritmo del pensamiento de Gramsci. Una lectura diacrónica de los cuadernos de la cárcel, con la introducción y traducción al español de Juan Jorge Barbero, quien está llevando a cabo una encomiable labor de difusión del pensamiento de Antonio Gramsci en Argentina y Chile.* (Ediciones continente, Buenos Aires, 2016).

pensar. Criterio que se hace aún más delicado, cuando entramos a examinar el movimiento de los conceptos gramscianos.

Creemos que el debate filológico actual, es algo a tener en cuenta para quién desee estudiar con el debido rigor el pensamiento de Gramsci, sobre todo cuando este estudio se hace no sólo con un propósito académico, sino para escudriñar los problemas que la realidad histórica que circunda al que lee, lo interpela cotidianamente.

Tanto la edición cronológica, como la diacrónica, intentan dejar constancia de que el pensamiento de Gramsci no avanza solamente en una línea única de progreso. Identificar el orden cronológico con una idea de evolución teórica gradual, nos llevaría a concluir, equivocadamente, que las últimas “notas” en el tiempo, o los últimos cuadernos, consignan pensamientos más acabados y definitivos, y al revés, que lo primero que escribió es todavía larvario e incipiente.

A propósito de las tres ediciones quisiéramos dejar planteada la siguiente delicada duda, que atañe justamente a sus lectores. La comprensión del pensamiento del preso Antonio Gramsci, entendido como el resultado del proceso de interpretación e investigación de lo que escribió en la cárcel, ¿no es necesariamente diferente para quienes solo leyeron la primera edición de los *Cuadernos*? ¿Diferente, por lo mismo, de la comprensión de quienes pudieron estudiar Gramsci a partir de la edición crítico-cronológica de 1975? Y la actual, edición de los *Cuadernos de la Cárcel*, que se integra en la publicación de la obra completa de Gramsci, ¿no supone e implica acaso, la aparición de una nueva mirada en torno al texto gramsciano?

II. LAS NOTAS

¿Cuál es la naturaleza teórica de las notas gramscianas?

Si los cuadernos son el espacio en donde se consignaron laborínicamente las notas, las notas son, a su vez, la habitación de los conceptos, y la forma elegida para desplegar la estrategia *für ewig* que se propuso llevar a cabo desde un comienzo¹⁰. Porque siendo cada nota una reflexión “autónoma”¹¹, que se mantiene suspendida en el acto exploratorio que la originó, resulta ser la forma como Gramsci dio curso a su investigación. Más aún, cuando en ellas, el acto de investigar, mantiene latiendo la reflexión, y no la fija todavía, en una determinada contingencia, que va a ser la que corresponda cuando llegue el momento de exponer el resultado.

10 En efecto, el 19 de marzo de 1927 en una carta a Tatiana Schucht, su cuñada, le cuenta acerca de su casi obsesión por escribir, describiéndole la naturaleza del estudio que se ha propuesto y cuál podría ser su temática: “Recibí algunos libros y realmente leo mucho –más de un volumen por día, además de los diarios-, pero no es a esto que quiero referirme. Es a otra cosa. Me obsesiona –supongo que es éste un fenómeno propio de los presos- la idea que debería hacer algo *für ewig*, para la eternidad, de acuerdo a un complejo concepto goethiano que, según recuerdo, atormentó mucho a nuestro Pascoli. En una palabra: quisiera ocuparme intensa y sistemáticamente, de acuerdo a un plan preconcebido, de alguna materia que me absorba, y centralice mi vida interior.”

11 Usamos aquí la palabra, “autónoma”, para referirnos a la particular escritura de las notas. Si se observa bien, cada nota, en especial aquellas en donde pone a jugar sus conceptos, está encerrada en sí misma. Aparentemente desconectada de otras similares. Coherente y válida en sí y por sí. Quizás la forma como Gramsci escribía, explique esta autonomía. Gramsci pensaba acabadamente lo que iba a decir, y luego escribía, sin vacilaciones ni remordimientos. De una vez y para siempre, por así decirlo. Cuenta Francioni que así escribía sus artículos durante su etapa periodística. Así escribió también sus notas de la cárcel.

Gramsci escribió sin pensar todavía en el momento de la exposición, aun cuando la coyuntura estuviera presente y atravesara y angustiara sus reflexiones y su escritura. Pero la abordaba en el largo plazo. Las notas se despliegan de tal manera que, para el uso de los conceptos, representan diversas alternativas, abriendo distintas disposiciones dentro de una misma línea de reflexión. Notas, algunas de las cuales fueron reescritas, ya sea para ser modificadas, ya sea para intercalarlas tal cual, dentro de una temática común, ya sea para revisarlas y darles una segunda redacción. Otras, que a nuestro criterio constituyen a mayoría de las notas, quedaron, en cambio, de inmediato disponibles.

Si exceptuamos las traducciones, estos cuadernos se componen principalmente de notas, notas de lectura, notas bibliográficas, anécdotas, extractos de libros, notas de reflexión, notas acerca del desarrollo de los distintos temas que Gramsci se había propuesto investigar, y cuyo primer programa se encuentra ya en el primer cuaderno.¹² Notas que en ocasiones contienen una sola línea, mientras que otras abarcan, aun en los cuadernos “miscelánea”, varias páginas. No es nuestro propósito catastrar o catalogar aquí, los diversos tipos que, asumen estas notas, sino hacer ver y enfatizar el hecho de que la forma dominante de lo escrito en los cuadernos, es la de ser notas o párrafos. Lo que indica que, tanto por la forma que tienen, como por la manera como Gramsci trabaja con ellas, la investigación y el estudio del pensamiento gramsciano, debe atenerse más bien a estos fragmentos de reflexión, que a los cuadernos.

12 Para ser más exacto, hay una carta anterior, del 19 de marzo de 1927, dirigida a su cuñada Tatiana Schucht, en donde expone por primera vez un programa de cuatro temas que desearía desarrollar. El cuaderno 1 que tiene por fecha, 8 de febrero de 1929, trae un programa de 16 temas de investigación. Este programa fue modificado en cuadernos posteriores. Entre febrero y abril de 1932, en la fase de preparación de los primeros cuadernos “especiales”, Gramsci añade al cuaderno 8 una lista de diez “Agrupaciones de materia”, que tendrá presente en la organización de este tipo de cuadernos.

Aunque algunas agrupaciones de notas sean lo más cercano que hay a un ensayo, y que el propósito final de Gramsci era concluir en ensayos¹³; en estos agrupamientos, el ensayo o la monografía se encuentra todavía en ciernes. Remitidos siempre a esa forma de “notas”, que sigue siendo la forma única en donde podemos pesquisar el movimiento de la reflexión gramsciana. Sobre todo, cuando se quiere trabajar política e históricamente con sus conceptos.

HACIA UNA ESCRITURA *FÜR EWIG*

Puede concluirse que la estrategia de escritura que se desprende de esas notas, revela más en lo profundo la estrategia del pensamiento que allí se estaba produciendo. La respuesta a la pregunta, ¿por qué Gramsci no escribió libros o ensayos, sino solo notas?, nos parece, debiéramos buscarla, en lo que quiso decir cuando se propuso aprovechar las aciagas circunstancias para intentar una escritura, que describió, usando una expresión de Goethe, como *für ewig*, (para siempre). ¿Por qué *für ewig*? ¿Por distanciamiento, como dice Valentino Gerratana? ¿Cómo el intento por encontrar una forma de evitar las exigencias y resguardos, o autocensura que la contingencia impone inevitablemente a un político como lo era Gramsci? Sea como sea, este “distanciamiento”, o esta forma provisoria y “a largo plazo”, que impregna la escritura de estas notas, nos introducen en un pensamiento cuyo rasgo central consistirá en una exploración a campo abierto y a la intemperie. Exigido por una continua autocrítica.¹⁴

13 Es lo que le hace saber a Tatiana en varias de las cartas que le escribe desde la cárcel.

14 Refiriéndose a Marx, Gramsci lo describe como un autor contraído por una “despiadada autocrítica”, creemos que lo mismo puede decirse de Gramsci.

Si los cuadernos admitirían un orden cronológico, no hay evolución ni progreso lineal en el orden en que estas notas fueron redactadas. Tanto así, que pueden ser leídas ya sea avanzando, ya sea retrocediendo, dentro del orden cronológico de los cuadernos.

También puede decirse que la forma *für ewig* expresa el esfuerzo por introducir entre las problemáticas que se proponía abordar, una dimensión temporal de reflexión que diera paso a una revisión sin piedad de lo ya consabido. La frase alemana expresaba un esfuerzo por escapar a la urgencia, para darle una segunda, o tercera vuelta a los problemas en los que al parecer venía reflexionando desde hacía tiempo. Problemas que, en lo que se refiere a las posiciones políticas y teóricas, lo involucraban personalmente. Había que volver a revisar todo. Preguntarse no sólo si las respuestas acostumbradas eran todavía actuales, sino también si las preguntas no habían ya perdido su vigencia. Se trataba en suma de explorar la posibilidad de abrir la puerta hacia otras miradas. En ese esfuerzo, la manera de expresar lo que comenzaba a pensar, era tan importante como lo que estaba pensando.

¿QUIÉN ES EL LECTOR DE ESTAS NOTAS?

La forma de “notas” que adoptó esta escritura *für ewig*, dejaba latiendo los motivos que las suscitaban en un lector que, en primer lugar, era el propio Gramsci. Asistimos así a una suerte de desdoblamiento entre el Gramsci escritor y el Gramsci lector. Los esfuerzos de esta mujer notable, Tatiana Schutch, hizo posible que este lector, en ese entonces, ensimismado, se prolongara en nosotros, introduciéndonos en ese mar de sugerencias, caminos abiertos, instrumentos nuevos, y otros puntos de vista.

Muchas veces hemos dicho que el discurso de Gramsci interpela directamente al lector, que lo introduce en la problemática que está tratando, empujándolo a optar, a elegir alguna de las alternativas que le propone. Lo que en este caso significa que introduce al lector, en su propia reflexión, y que lo empuja a pensar. Siendo esto así, y los ejemplos de esta interlocución con su lector son innumerables, el origen de esta relación entre lector-escritor, permanecía atada como su reverso a él mismo.

Corrijamos. En verdad Gramsci estaba escribiendo para dos lectores muy precisos: “uno era el mismo”, como ya dijimos. La nota en este caso tiene una función recordatoria y “productiva”, tiene que volver a sugerir, volver a insinuar, abrir un camino, por insipiente que sea. Son notas que va a releer a revisar, sobre las cuales se va a inclinar continuamente.

“El otro lector era el obstáculo”, el riesgo, la trampa, es decir el carcelero censor que leía diariamente, ¡qué digo!, noche a noche sus escritos. Al que había que burlar, el que no debía entender qué estaba escribiendo. No por riesgo personal, ¿qué más le podía pasar? A él no, pero sí a sus escritos. Lo que explica el carácter críptico y hermético de su escritura, es decir, el laberinto que construyó.

Pero dicho esto, nos podemos preguntar si acaso Gramsci no pensó también proyectar esa misma forma que tienen las notas a un lector futuro, que ya no sería él mismo ni el “carcelero”. Si la novedad de la forma sugerente, convocante, e interpelante que caracterizan estas notas, fue realmente pensada así para una redacción futura final, no lo podemos responder, porque no tuvo lugar por las circunstancias que se conocen.

Pero cabe decir, que sí hay huellas en los cuadernos de una tal preocupación. El primer párrafo del cuaderno 13, parece responder a esta pregunta. Pues allí, además de referirse a las partes

constitutivas de un tratado sobre el moderno príncipe, engloba esta reflexión en una larga nota acerca de la naturaleza convocante que debiera tener este tratado, que, entre otras cosas, proponía se asimilara al *Príncipe* de Maquiavelo, aunque ahora, en el momento que escribía Gramsci, fuera una “voluntad colectiva” la que había que convocar. Es decir, se afanaba en cómo producir una “teoría política” moderna, que fuera igualmente convocante que *El Príncipe* de Maquiavelo. Este interés aparece, en la nota a que nos referimos, cuando compara el “mito” de Maquiavelo con el mito de la huelga general de Georges Sorel.

También subyace esta misma inquietud, como trasfondo de las notas que Gramsci dedica a la crítica del *Ensayo popular*¹⁵ de Nicolás Bujarin. Crítica a este último que oficiaba como un pretexto para enfrentar la deformación teórica que caracteriza a los manuales de marxismo-leninismo que proliferaron en todo su esplendor, después de *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*, de Stalin. Notas críticas que pueblan varios cuadernos.

También es válido decir que las notas no fueron redactadas para permanecer así, sino para avanzar a un estatuto diferente. Pero quedaron en los *Cuadernos de la cárcel*, como “formas de reflexión”. Instrumentos que permiten producir un pensamiento nuevo, formas para “mantener” un pensamiento en su propio esfuerzo exploratorio. Mediante esta forma, la facultad que tienen estas notas de aguijonear el interés de quien lee, de convocarlo a pensar lo diferente que puede surgir de lo acostumbrado. Si en un principio cumplieron su función para el propio Gramsci, hoy, que las leemos, siguen latiendo para nosotros. Por eso las notas representan siempre el inicio de algo, la apertura de una vía insospe-

15 El texto de Nicolás Bujarin se titula *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*. (1921)

chada, el impulso, por no decirlo brutalmente, la compulsión, a la reflexión, el punto de partida para la producción de pensamiento.

Cada nueva escritura de una nota, y casi siempre hay varias, deja abierta otra posibilidad de lectura o comprensión de la problemática a la cual se refiere. Si se quiere decir así, la reflexión “avanza” en círculos, pero no en círculos cerrados, puesto que toda nueva versión de una determinada nota, no implica dar por cerrada u obsoleta la versión anterior, la cual queda igualmente disponible y sugerente, en el movimiento de la reflexión. Al final se tiene en mano, varias alternativas, todas válidas, todas disponibles, porque cada una abre un nuevo campo significativo. Las distintas versiones de una misma nota convidan al lector a repasar, contrastar, o si quiere, a complementar las distintas sugerencias, dejando abierta la posibilidad de continuar la reflexión.

En síntesis, el pensamiento de Gramsci, es un pensamiento todavía disponible para seguir pensando. Sus notas de prisión parecen estar constantemente estimulando al lector para que entre en el juego y produzca sus propias reflexiones.

III. LOS CONCEPTOS GRAMSCIANOS

EN TORNO A LA NATURALEZA DE LOS CONCEPTOS GRAMSCIANOS

Podemos adentrarnos en la naturaleza específicamente gramsciana de estos conceptos a partir de lo que es la naturaleza de estos fragmentos de reflexión teórica, notas provisionales, que constituyen la mayoría de los escritos de la cárcel. Naturaleza que se revela en la “definición” de la palabra “aporía”, en la Rúbrica “Enciclopedia”. Allí vislumbra, aunque indirectamente lo que es una nota de la cárcel:

Duda, o sea nexo de pensamiento todavía en formación, lleno de contradicciones que esperan solución. Por lo tanto, la aporía puede resolverse, como cualquier duda, positiva y negativamente (Gramsci, 1999: 193).

La matriz de esta aproximación a la palabra “aporía”, es el sustantivo duda. De hecho, aporía y duda funcionarán como sinónimos en este breve texto. La duda de que se habla, habita dentro de un nexo de pensamiento todavía en formación. Es el nexo, o sea, el vínculo o enlace, lo que constituye este pensamiento cruzado de contradicciones. No algo ensimismado, sino algo relativo, que requiere de lo otro, de lo que está fuera de él, para expresarse. Como tal, la duda, está preñada de contradicciones. Contradicciones, añade el texto, “que esperan solución”. La duda allí albergada impacienta la mirada del lector y lo incita a buscar la solución. Pero a diferencia del origen etimológico de aporía, aquí no es un camino cerrado, sino algo abierto. Además, concluye Gramsci, la aporía allí contenida, “puede resolverse, como cualquier duda, positiva y negativamente.”

Por su forma, esta alusión nos introduce en la especial naturaleza de los conceptos que Antonio Gramsci forjó en los escritos carcelarios. Para la filosofía, en general, un concepto surge para zanjar una problemática o resolver un conflicto real. O como dice Merleau-Ponty:

Cuando, en la oscuridad fijo un concepto y digo “es un cepillo”, no hay en mi espíritu un concepto de cepillo bajo el cual subsumiría el objeto, que de otra parte se encontraría ligado por una asociación frecuente con la palabra “cepillo”, pero la palabra porta el significado, y al imponérselo al objeto, tengo conciencia de asirlo (Merleau-Ponty, 1945: 207).

Todo concepto, considerado de esta manera general, resuelve la problemática creada por el objeto, la encierra en sí mismo y en cierto modo la resuelve. Lo que le permite asegurar el trayecto filosófico al abordar otras problemáticas semejantes. En los conceptos que Gramsci emplea en las notas de la cárcel, en cambio, quizás por el carácter que tenía que asumir su reflexión, a la vez, exploratoria y “cautelosa”; a la vez crítica y autocrítica, contraída por la necesidad de continuas revisiones, estos conceptos, en su mayoría lejos de cerrar una problemática, la abren.

Todos los conceptos son en sí, problemas a resolver, y a la búsqueda de las respuestas posibles se suma la apertura interna, propia de cada nota, a otros problemas, a los problemas que se abren con la aparición de otros conceptos. Los conceptos gramscianos están, por lo tanto, saturados “de contradicciones que esperan solución”.

La lista de estos conceptos no es muy extensa. No rebalsa la cuarentena de términos. Hasta donde hemos podido constatar.¹⁶ Estos conceptos podrían ser, enumerados sin ningún orden, los siguientes: “filosofía de la praxis”, “hegemonía”, “sentido común” y “buen sentido”, “cultura” o “reforma intelectual y moral”, “bloque histórico”, “partido político”, “intelectuales orgánicos”, “Estructura/superestructura”, “catarsis”. Pero también “Americanismo y fordismo”, “revolución pasiva”, “traducción” jacobinismo, “voluntad colectiva nacional-popular”, “relaciones de fuerza”, “guerra de posiciones/guerra de movimiento”. O “lorianismo”, “brescianismo”,

16 Son varias las enumeraciones que se han hecho de estos conceptos. Generalmente empleando el orden alfabético. La aparente facilidad de esta labor, las más de las veces oculta su dificultad. Dificultad que tiene que ver, justamente, con la manera como Gramsci los genera y la manera cómo los emplea. De partida se tiene en cada caso a definir el concepto, algo que constituye el aporte que quién hace la taxonomía, desea proporcionar. Pero este alineamiento de definiciones, no vienen de Gramsci, quién nunca, o casi nunca definió sus conceptos.

”cadornismo”, boulanguismo, “cesarismo”, “bonapartismo”, etc. Estos parecen ser los más universales, distintos de otros más específicos.

Cualquiera presentación de los conceptos que Gramsci empleó, trabajó, elaboró o construyó, es una empresa riesgosa por más de un motivo. En primer lugar, porque a propósito de sus distintos estatutos teóricos, no cabe hablar en este caso, ni de jerarquía, ni de mayor o menor importancia, ya sea que se trate del concepto de brescianismo, o de un instrumento de trabajo teórico político, como el de hegemonía. En segundo lugar, porque cualquier clasificación, detiene y fija el concepto en una de sus acepciones, cosa que no ocurre con el uso que de ellos hace Gramsci.

EL MOVIMIENTO DE LOS CONCEPTOS

Transitando a través de las notas de Gramsci nos encontramos con constelaciones diversas, compuestas de conceptos que se mueven e interactúan entre sí, de manera distinta, en cada caso. De ahí que sea muy contrario al proceder de Gramsci, detener un concepto en una definición que lo fije, y lo sustraiga del movimiento en que lo había mantenido.

Pensando en estas diversas vías de acceso, podemos imaginar un panorama general de su pensamiento, construido, por ejemplo, desde las perspectivas que ofrece el concepto de hegemonía. Aunque el trayecto, que no tiene que comenzar necesariamente desde la primera nota que menciona la palabra hegemonía. En este recorrido por las notas involucradas la acepción del concepto va variando y transformándose, ofreciendo un abanico de posibilidades interpretativas.

Lo mismo pasa, con la igualmente pletórica noción de “filosofía de la praxis”. La que nos ofrece un similar itinerario de acepciones

distintas, aunque, ¡atención!, acepciones que no son contradictorias entre sí. En fin, también puede ser factible la noción de “cultura” entendida como “reforma intelectual y moral”. Otro tanto con el concepto de “bloque histórico”, entendido como la unidad dialéctica entre las categorías de estructura y superestructura en Marx. Bloque que fusiona dialécticamente las categorías de práctica y teoría, de intelectuales y masa, a través de este segmento de las sociedades contemporáneas, que es el partido político. Tampoco está ausente la necesidad de un trabajo crítico del concepto de “sentido común”.

Aquí hemos enumerado tan solo algunas de estas vías. Pero todas ellas son, incluso las no mencionadas, igualmente viables.

GRAMSCI NO DEFINE, SINO TRABAJA CON LOS CONCEPTOS

Es riesgoso y complicado acotar definiciones de los conceptos gramscianos. Quien busque definiciones conceptuales entre las notas, no las va a encontrar, pues el concepto se pone a prueba cada vez que ingresa en una nota. Sea en los ejemplos, o en los contextos en que entra a funcionar, (contextos siempre diferentes). La disposición en que se encuentra incluido, será igualmente distinta. Lo que implica que su significado también se altera. El concepto sufre constantemente la prueba de encuentros distintos, en situaciones también distintas. No importa que en algunos casos parezca que ha sido fijado por fin, pues esta fijeza es aparente y a la postre queda atendida a su transitoriedad. Es decir, lo estable que pueda leerse, queda ahí acotado, solo para el propósito de aquella nota que lo produjo, y por lo tanto transitorio, porque en dicho acotamiento, cada uso de un determinado concepto, tiene el mismo rango que los otros usos y su propia verdad. Por eso es de alto riesgo teórico trabajar tanto con afirmaciones en Gramsci, como con afirmaciones de Gramsci.

Por otra parte, el lenguaje de las notas, estaba determinado en buena medida, por el rigor de una censura cotidiana. Una parte importante de los conceptos, en particular los conceptos políticos, eran los que más requerían ser enmascarados y encubiertos. Muchos pasaron a ser reemplazados por metáforas, imágenes, nombres propios sustantivados (como “lorianismo”, “cadornismo”, o “boulangismo”). Muchas de estas imágenes fueron banales y obvias, pero otras eran más elusivas, o escondían más profundamente aquello que se estaba ocultando (es el caso de “marxismo” encubierto por historiografía). Esto podría haber sido meramente anecdótico si no fuera porque en esta operación de ocultamiento emergió parte importante de los conceptos gramscianos, pues en no pocas ocasiones la metáfora era capaz de decir más que el concepto que encubría.

Gramsci procede, a veces, desde la metáfora al concepto, pero a través de una transferencia en donde el significante (la imagen escogida) comienza reemplazando el concepto para finalmente suplantarlo. Este mismo proceso, puede advertirse en los empréstitos. El concepto que antes pertenecía a un determinado campo conceptual, ajeno al de Gramsci¹⁷, ha dejado de ser el mismo, ha abandonado, en parte o totalmente, su significado original, para adquirir otro nuevo que comienza a ser operativo en el universo conceptual gramsciano.

Esto ocurre, por ejemplo, con la fórmula “filosofía de la praxis”, que inicialmente era una imagen destinada a encubrir la palabra “marxismo”, y adoptada del uso que le dio Antonio Labriola pronto se transforma en un concepto nuevo que da cuenta de la lectura

17 Nos referimos aquí, a los conceptos que Gramsci toma en préstamo, pues el concepto empréstitado habitaba anteriormente un campo significacional distinto y del cual es sustraído para ser introducido en otro diferente, al cual es traducido, es decir, ingresado en un juego conceptual nuevo. Por lo cual, desde su ingreso, ya no es el mismo que era en su campo semántico original.

que Gramsci ha hecho de Marx, de la manera como lo entiende, y como lo reproduce y lo vuelve a crear. En algunas notas, más bien las primeras en que el término aparece, “filosofía de la praxis” se usa como sinónimo de marxismo, en la acepción común de marxismo, la que en ese momento estaban empleando unos y otros. Pero en notas posteriores se advierte que ha habido un distanciamiento, que Gramsci está diciendo y produciendo, teóricamente algo nuevo, y entonces el concepto de “filosofía de la praxis” comienza a brillar por sí mismo, e ingresa de pleno en las espléndidas construcciones gramscianas.

Pero las transformaciones conceptuales que lleva a cabo Antonio Gramsci, no solo ocurren como un tránsito de la metáfora al concepto. El concepto emprastado suele también aparecer con la cara al aire, ya no encubierto por la metáfora, con su nombre propio. Es el caso del concepto de hegemonía. Tomado confesadamente de Lenin, y cuyo uso le fue inspirado a Gramsci por los acontecimientos que rodearon la revolución rusa, pero que lo introduce en la perspectiva de una revolución en Italia, y el concepto, al intervenir en este otro campo, comienza a cambiar respecto de su origen, leninista. No es una visión opuesta o contraria, sino una nueva mirada diferente, que surge desde el contexto de la coyuntura histórica italiana.

Un concepto que Gramsci construye a partir de una referencia límpidamente teórica¹⁸ a Maquiavelo, es el concepto de “voluntad”, la voluntad del príncipe, la voluntad individual en el texto del florentino. Concepto que concibe al hombre como dueño de sus actos.

18 Decimos teórica, y no metafóricamente, porque este proceso de adopción conceptual es exclusivamente teórico, entre *El Príncipe* a los *Cuadernos de la cárcel*. Lo que no ocurre con otro concepto adoptado también del *Príncipe* de Maquiavelo, que es, justamente el de “príncipe”, que Gramsci denomina, “príncipe moderno”, refiriéndose al partido político en que soñó y diseñó.

Capaz, por lo tanto, de crear el Estado como una obra de arte. Pero este concepto que va a precisarlo enseguida, también teóricamente, llamándolo, “voluntad colectiva nacional y popular”. Gramsci compara reiteradamente Maquiavelo con Marx. Pues si Maquiavelo representa el momento histórico-teórico en que el hombre toma conciencia laica de ser el autor de sus actos, Marx representaría el momento en que una voluntad colectiva, “toma conciencia del conflicto real y lucha por resolverlo”¹⁹

A MODO DE CONCLUSIÓN

Si los trabajos habituales en torno al marxismo por su propia razón de ser, (sea éstos pesado didácticos, o francamente por una razón de poder), estaban obligados a fijar el pensamiento en alguna verdad, y para ello, detenerlo en algún punto conceptual preciso y cierto, los conceptos de Gramsci dejan, en cambio, el pensamiento disponible y en estado de latencia, suspendido en medio del esfuerzo por crear o recrear con él, otras posibilidades. Porque si la realidad es siempre cambiante, pensarla significa adecuarse a ese movimiento de la realidad. Tratar de captarlo en su mismo movimiento, en su dialéctica (que no es cualquier forma de movimiento). El movimiento de lo real no puede ser detenido, salvo en la ilusión humana, que se horroriza ante el cambio permanente de una sociedad capitalista en donde todo lo sólido está desvaneciéndose en el aire.

Gramsci no dejó ninguna indicación acerca de qué hacer con sus cuadernos, es decir acerca de qué hacer con estas notas manuscritas, con estos apuntes provisionales como los llamó reiteradamente. Habiéndole preguntado Tatiana, en una ocasión, qué hacer con sus cuadernos, Gramsci le dijo que le respondería, pero paso el tiempo

19 Marx, Karl, prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*.

y nunca lo hizo. Lo que ha suscitado las interrogantes que hemos expuesto a lo largo de este ensayo acerca de la naturaleza de la forma en que quedaron.

Pero recordemos, por otra parte, lo que el propio Gramsci dice en una nota acerca de los manuscritos de Marx. Nota que puede leerse, también, a propósito de sus propios manuscritos:

Es evidente que el contenido de estas obras póstumas debe ser tomado con mucha discreción y cautela, porque no puede ser considerado definitivo, sino sólo material todavía en elaboración, todavía provisional; no puede excluirse que estas obras, especialmente si estuvieron en elaboración durante largo tiempo y que el autor no se decidió nunca a completar, en todo o en parte fuesen repudiadas por el autor o no consideradas satisfactorias (Gramsci, 1999: 249).

SEMINARIO CICLOS MARX

PRESENTACIÓN

Volver a Marx y a su obra siempre es un desafío estimulante para un mundo que está dando signo de crisis global cada vez más profundas y prolongadas. Los problemas ecológicos, sociales políticos y culturales, dan muestra siempre agudas contradicciones que ponen en peligro la continuidad humana. Pensar a Marx desde sus obras nos permite introducirnos a un extenso debate que podríamos datar durante todo el siglo XX y que continúa hoy. Al mismo tiempo nos remite a una reflexión que va más allá de su obra en sí, para entregarnos posibilidades teóricas y prácticas para la emancipación de los seres humanos. asimismo, pensar a Marx desde América Latina nos confiere la posibilidad de pensar nuevas perspectivas de emancipación para el Continente.

Desde esta perspectiva la Universidad de Valparaíso, junto al Centro de Estudio del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB-UV) organizó una serie de conferencias y talleres que se desarrollaron mensualmente durante el año 2019 invitando a destacados académicos a reflexionar en torno de la obra de Karl Marx. las actividades fueron gestionadas y organizadas por los académicos Nadia Rojo Libuy y Patricio Gutiérrez Donoso.

CONSIDERACIONES SOBRE EL MARXISMO CULTURAL EN S. KRACAUER Y W. BENJAMIN

Lenin Pizarro Navia¹

“Pensar dialécticamente es desenmascarar”.
Walter BENJAMIN

PRELIMINAR

En el presente artículo se entenderá por “marxismo cultural” aquella tradición de pensamiento crítico que ha sido desarrollada bajo el modelo de los “estudios culturales”² en el mundo anglosajón, y que tiene nombres propios: Raymond Williams, Perry Anderson, Fredric Jameson, Terry Eagleton, Susan Buck-Morss, Martin Jay y Salvož Žižek, entre otros. Sin embargo, extendemos dicha categorización a autores anteriores que están a la base de dicha tradición y que, hay que advertirlo, evocan diferencias no menores: desde Georg Lukács, pasando por Karl Korsch, Theodor Adorno, Ernst Bloch, Alfred Sohn-Rethel, Herbert Marcuse hasta Siegfried Kracauer, Walter Benjamin y Bertolt Brecht; pero también Antonio Gramsci y Louis Althusser. (Grüner, 1998: 14). Mediante fórmulas y diagnósticos divergentes estos autores y autoras trabajan la cuestión del nexo entre base económica (Basis) y superestructura (*Überbau*). De ahí que en dicha teoría de la cultura categorías como “alienación”, “fetichismo de la mercancía”, “cosificación”, “totalidad”, “pensar-mercancía”, “no-identidad”, “unidimensional”, “hegemonía”, “fantasmagoría”,

1 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso / Chile. lenin.pizarro@uv.cl

2 Cultural studies.

“dispersión”, “sobredeterminación”, “inconsciente político”, funcionan como mapeo cognitivo y diagnóstico crítico de lo que el capitalismo le hace en general a los seres humanos y en particular, a la naturaleza.

Se toma en préstamo la noción de “marxismo cultural” de Jameson para intentar mostrar la vigencia del marxismo como única alternativa teoría y política verdaderamente antagónica al mundo ofertado por el capitalismo; también para reivindicar la crítica como herramienta política de desenmascaramiento y destrucción de las mistificaciones y distorsiones que acarrea el despliegue y desarrollo del mundo de la mercancía (entendido éste como correlato fantasmal de la cosmovisión y ética capitalista). De paso, se ofrece una confrontación con ciertas teorías posmodernas que (como lúcidamente señala Jameson) celebran las saturnales del capitalismo mediante una actitud presentista, en el sentido de vivir monóticamente una época sin presente o mejor dicho, entregándose al éxtasis de un eterno presente (Jameson, 1991). Para llevar a cabo lo anterior es que se revisa conceptos fundamentales de dos autores clave de dicha tradición como lo son Kracauer y Benjamin, que en dos décadas del siglo pasado sopesaron los peligros y las potencialidades de la modernidad, a la que entendieron como época en la que efectivamente el dinero se transforma en un dios maligno, la mercancía en su profeta y el capitalismo en su forma mística, religiosa. Pero lo hacen ya no como pensaba la tradición economicista (a la que critican sin miramientos), sino extendiendo el análisis marxista a la cultura: “dispersión y fantasmagoría” son los aportes de estos autores al materialismo histórico fundado por Marx y Engels.

UNO

En un famoso ensayo de los años 80 llamado *La fantasmagoría de Walter Benjamin* (*Walter Benjamin's Phantasmagorie*), la teórica norteamericana Margaret Cohen ha sugerido que el berlinés reemplaza la “imagen dialéctica”³ del primer resumen de 1935 de su *Trabajo de los Pasajes* (*Passagenarbeit*), en favor de la noción de “fantasmagoría”⁴ en el segundo resumen de 1940 de la famosa e inacabada obra⁵. Se quiere mostrar la equívocidad subyacente a esta interpretación, no en el sentido de relativizar la importancia que correctamente Cohen atribuye a la fantasmagoría como cultura, sino a que ha dejado de lado la importancia de la primera categoría (imagen dialéctica) para romper el encantamiento metafísico al que se entrega el ser humano cuando acepta voluntaria e involuntariamente, la cultura como fantasmagoría. Para llevar a cabo dicho cometido (y con ello, desfondar lo que entiendo como una lectura neutralizadora del contenido político de Benjamin), en lo que sigue se aborda el punto de partida de una crítica radical a uno de los aspectos patológicos de la modernidad, a saber: la reificación (destrucción) de las relaciones sociales producto del fetichismo mercantil inherente a la cultura de masas. Este punto de partida se encuentra en los trabajos que en los años veinte realizó Siegfried Kracauer, cuando éste no por casualidad fungió de editor cultural del *Frankfurter Zeitung*, conocido periódico de izquierdas de la época. Por lo demás podría decirse muy genéricamente que esto se encuadra dentro de las preocupaciones culturalistas del ingente marxismo frankfurtiano

3 *Dialektisches Bild.*

4 *Phantasmagorie.*

5 Cf. COHEN, Margaret: «Walter Benjamin's Phantasmagorie». *New German Critique* 48 (Autumn, 1989).

(que hemos etiquetado bajo el rótulo de “marxismo cultural”), en el sentido de la tradición posterior a Marx y que se nutre fundamentalmente (aunque no del todo), de la fenomenología, la ontología y la teoría del conocimiento en lengua alemana de los siglos XIX y XX. Por lo demás, no hay que olvidar que el Café Marx es la cuna de la Teoría crítica de la sociedad. Le interesaba a estos autores ampliar el rango del marxismo (estancado en un ethos positivista) a ámbitos psicológicos, sociales y, sobre todo, artísticos y culturales. En efecto, Benjamin, Kracauer, pero también Adorno, Bloch y Löwentahl estaban en los años 20 “fascinados por cuestiones culturales, y tenían poca paciencia con el economicismo mecanicista de la Segunda Internacional” (Jay, 2018).

La Primera guerra mundial ha sido un toque de alerta para las generaciones educadas en la idea que el capitalismo se autodestruiría de la mano de su propia creación: el proletariado. El fracaso de la república de Weimar y el auge de ideologías reaccionarias, fue el caldo de cultivo en que se cocinó el advenimiento de la barbarie. Benjamin, cuyo atrincheramiento teórico y político fue siendo cada vez más claro (más radical), tomó partido por la “tradición de los oprimidos [*Tradition der Unterdrückten*]” (Benjamin, 2008: 309 [697]). Crucial en esta actitud comprometida resulta Bertolt Brecht: éste brinda un modelo de pensamiento rupturista que dialoga con el proletariado. En efecto, la afinidad de Benjamin y Brecht es conocida y se fundamenta en cuestiones políticas, éticas y artísticas: le interesa al filósofo berlinés sobre todo los aspectos intra y extraestéticos del dramaturgo alemán, al punto que considera el trabajo de éste como símil artístico de su filosofía. Esto se evidencia en obras fundamentales como por ej., *La ópera de cuatro cuartos* (*Die Dreigroschenoper*. 1928), o *Ascenso y caída de la ciudad de Mahagonny* (*Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny*. 1930): la elección

del rufián como antihéroe, el lenguaje desacralizado como depurador de todo elemento mágico en el arte, el montaje y la interrupción de formas de destrucción de la tradición y consciencia burguesas, el pensamiento como “actitud”,⁶ no solo potencian una colaboración intelectual; también refuerzan una amistad político-filosófica no exenta de polémica. En definitiva, el héroe no trágico del trabajo acerca del *Trauespiel* “se puede relacionar con ciertos personajes del teatro épico” (Wizisla, 2007: 187). El talento antiaristotélico de la estética de Brecht se corresponde con el carácter destructivo de la filosofía benjaminiana. Dice Benjamin, “en el teatro épico [imepischen Theater] el actor se encuentra justo al lado del filósofo” (Benjamin, 2009: 135 [134]). Cabe también destacar el aspecto teológico tanto en un autor como en otro, siendo el uso alegórico de ciertas categorías escatológicas cruciales (redención, pecado, pero por sobre todo, infierno). “Al infierno no puedes llevarnos, /Porque siempre hemos estado en el infierno” (Brecht, 2015: 440). Paul Ackermann o Mackie Messer (los villanos de *Mahagonny La ópera de los cuatro cuartos*, respectivamente), son ejemplos de la nueva barbarie que glorifica Benjamin en *Experiencia y pobreza (Armut und Erfahrung*, 1930); es como si en su filosofía Benjamin replicara el gesto político de Brecht y su “pensamiento tosco”.⁷ Con éste Brecht aludía a una serie de dispositivos que van desde el refrán pasando por la citabilidad, el montaje y el distanciamiento, entre otros, y con el que pretendía combinar entretención y didáctica. A la seriedad del drama tradicional, opone el teatro épico lo cómico. “Advirtamos no más marginalmente” —señala Benjamin—, “que no hay mejor punto de arranque para el pensamiento que la risa. Y una con-

6 *Haltung*.

7 *Plumpesdenken*.

moción del diafragma ofrece casi siempre mejores perspectivas para el pensamiento que la conmoción del alma. El teatro épico es opulento suscitando carcajadas”.

El capitalismo representa para el marxismo cultural una recaída en la peor de las mitologías: aquélla que no ofrece *redención*.⁸ La modernidad es una “época del infierno [*ZeitderHölle*]” (Benjamin, 1991: 1010-11). La “jaula de hierro” de Weber expresa en parte la esencia del capitalismo: éste se relaciona con la ascesis protestante, fundamento de la racionalización, el pragmatismo y la sobriedad del espíritu burgués, desmitologizador del mundo. Pero a diferencia de Weber —que reduce la creencia religiosa a cosmovisión—, para el berlinés el capitalismo no sólo es una visión peculiar del mundo; es también una nueva religiosidad, pero una sin redención. En definitiva, el capitalismo a los ojos del autor de *Einbahnstrasse*, no es solo falsa conciencia (Marx & Engels, 2010), o mera expresión ética de la cosmovisión protestante. Equidistante de estas corrientes como dijera Michael Löwy a propósito de la curiosa posición filosófica de Benjamin (Löwy, 1997), con una *definición diferencial de la mercancía*⁹ el berlinés quiere interpelar políticamente al descuidado paseante de la gran urbe (cuyo modelo lo constituye el *flanêur*), que ha caído preso del canto de sirena de la mercancía: el *sex-appeal* de lo inorgánico.

Por ello en el resumen del *Libro de los pasajes (Das Passagen-Werk)* de 1935, Benjamin sostiene que el desarrollo de la industria de ocio creó las condiciones perfectas para la aparición de una inmensa fantasmagoría, que no trepida en llamar *Kultur*.

8 *Rettung.*

9 *differentiellen Definition der Ware.*

Retoma así la idea de Kracauer según la cual el ornamento de la masa (*Das Ornament der Masse*) representa el “culto mitológico [*mytologischer Kult*] que se oculta en una vestidura abstracta” (Kracauer, 2008a: 63 [60]). Por ello Benjamin se refiere explícitamente en los *exposé* al “brillo de la distracción [*Glanz der Zerstreuung*]” como efecto narcótico que invisibiliza el origen social de las mercancías. Este brillo emana místicamente del mundo del capitalismo. En esta realidad fantasmática ingresa el ser humano “para dejarse distraer [*umsichzerstreuen zu Lassen*]”. Mientras la *obra de arte total*¹⁰ se ocultaba en la cultura de la distracción, las despiadadas burlas gráficas de Grandville alientan la crítica contra el fetichismo que se parapeta precisamente en el divertimento (Eiland, 2010: 59ss). Benjamin expone así su teoría crítica de la modernidad como interpretación expresionista de la cultura o “fisiognómica social”, deducida a su vez de su consideración “diferencial” de la categoría de mercancía (Benjamin, 1991: 1121).

Con esta “dialéctica redentora de la mercancía” se quiere entender el fenómeno de la experiencia fetichista sumergiéndose en las profundidades místicas del capital y su desarrollo en la historia. Benjamin le llama “viaje”,¹¹ en clara alusión al concepto de “experiencia” (*Erfahrung*, cuya raíz *Fahralude* al “andar”). Esta experiencia viene a disolver el halo empático de la “vivencia”¹² mercantil, pues aquí el “despertar”¹³ de la consciencia histórica supone al abandono del estadio mítico del “sueño”¹⁴ (lo que implica, a su vez el fin de las

10 *Gesamtenkunstwerk.*

11 *Reise.*

12 *Erlebnis.*

13 *Erwachen.*

14 *Traum.*

fantasmagorías del tiempo y del espacio). “Las fantasmagorías del espacio [*Phantasmagorien des Raumes*], a las que se entrega el *flâneur*, se corresponden [*entsprechen*] con las fantasmagorías del tiempo, de las que depende el jugador [*Spieler*]” (Benjamin, 1991: 57). Estas fantasmagorías adquieren forma irónica en las burlescas operetas de Jacques Offenbach, pero también en las estrellas agonizantes que con prurito melancólico dibujara Charles Baudelaire en sus poemas en prosa.

La noción de dispersión (distracción) introducida por Kraeuer en la década del veinte del siglo anterior, le ha permitido a Benjamin comprender que la cultura ha dejado de ser un santuario o refugio de lo sagrado; de paso, para comprender que lo sacro ya no es más una instancia de formación o *Bildung*. La naciente industria de ocio termina por mandar al baúl de los recuerdos las pretensiones historicistas y autonomistas decimonónicas. La cultura de masas le sirve al berlinés para construir una crítica de la modernidad que tiene por fin desarticular y desfondar los discursos del desarrollo y progreso históricos. Se detiene a contemplar en sus implicaciones políticas, éticas y filosóficas, fenómenos de índole psíquico, moral, espiritual y técnico. Aborda y explora desde una estética constructivista, los vericuetos y pasadizos por lo que se cuele un tipo de ideología que hace del valor de cambio y del dinero, el santo y seña de lo existente. Un nuevo humor ideológico acompaña las modificaciones que a nivel estructural y superestructural experimentan las sociedades industrializadas de fines del siglo XIX y principios del XX. La acelerada expansión del mercado a nivel planetario, la creciente fordización y taylorización del mundo activan una nueva mitología: la cultura capitalista. El cuento de hadas del capitalismo se fundamenta en el carácter de fetiche de la mercancía, que termina por colonizar el universo en su totalidad, al punto que constituye un nuevo cosmos asociada a la vida en las grandes metrópolis. En dicho

orden, la dispersión cumple un rol catártico: refuerza el mundo hegemónico —unilateral— de la mercancía.

Casi paralelamente al *exposé* de 1935, Benjamin ha trabajado en ensayos que según propia confesión conforman en su totalidad un preludio de su obra principal (el *Passagen-Werk*). De tal suerte escritos como *La obra de arte*, el *Kraus*, el *Fuchs*, *Zentralpark*, el *Narrador*, los ensayos sobre Brecht —entre otros—, que deben ser tenidos como trabajos metodológicos que se sostienen con mayor o menor medida en la siguiente hipótesis de trabajo: “la superestructura es la expresión de la base” (Benjamin, 1991: 495).¹⁵ Esta teoría expresionista de la cultura tiene a la mercancía como imagen distorsionada o espejo ustorio de lo real. Esta tesis sostenida con fuerza en los años 30 amplía el rango (o nexo) que se daba en el marxismo tradicional entre base y estructura:

Sobre la tesis [*Lehre*] de la superestructura ideológica [*ideologischen Überbau*]. En primer lugar, parece que Marx sólo hubiera querido constatar aquí una relación causal [*Kausalverhältnis*] entre la superestructura y la base. Pero ya la observación de que las ideologías de la superestructura reflejan las relaciones de modo falso y deformado, va más allá. Pues la cuestión [*Frage*] es: si la base determina en cierto modo la superestructura en cuanto a lo que se puede pensar [*Denk*] y experimentar, pero esta determinación [*Bestimmung*] no es la del simple reflejo [*Abspiegeln*], ¿cómo entonces —prescindiendo por completo de la pregunta por la causa de su formación— hay que caracterizar esta determinación. Como su expresión [*Ausdruck*]. La superestructura es la expresión de la base. (Benjamin, 1991: [K 2,5] 397 [495]).

El fenómeno de la técnica es el fundamento de la escisión o desfase que se localizaría tanto en el arte como en la teorización de éste. La técnica avanza muy rápido y el pensamiento que intenta definirla, no está a la altura del fenómeno histórico. El filósofo alemán ha arribado a una definición diferencial de la mercancía en el alto capitalismo, deducida ésta de las expresiones culturales del mundo moderno. Éste es su aporte a la “historiografía marxista [*marxistische Historik*]”, como le confiesa a Adorno en una carta de mayo de 1935 (Benjamin, 1991: 1121). Con este concepto diferencial de mercancía el teórico alemán no sólo diagnostica un mal endémico de la cultura capitalista, convertido a la sazón en credo religioso; también intenta construir una alternativa crítica. Para fundamentar dicha alternativa intenta desentrañar un “carácter estructural oculto [...] en el lugar del arte actual” (Benjamin, 1991: 134). Al concepto fetichista de la mercancía, extraído del acervo marxista pero reorientado como “expresión”¹⁶ del capitalismo en su cultura, dedicará Benjamin gran parte de su trabajo en los últimos años de su vida, buscando redimir el mundo cósmico u objeto mercantil, preferentemente en desuso o en decadencia (Kaulen, 2014). En tal sentido, nuestro autor apunta a la “salvación dialéctica de la mercancía”. El surrealismo le ofrece un modelo de “materialismo antropológico [*anthropologischen Materialismus*]” que superado filosóficamente, esto es combinando y yuxtaponiendo la mirada alegórica de Baudelaire, da por resultado una filosofía que hace de la crítica una actitud política. Es en este punto que la apuesta de Margaret Cohen (la fantasmagoría como elemento fundante de la modernidad en desmedro de la imagen dialéctica en Benjamin), se debilitaría. Basta relevar en este contexto la importancia

16 *Ausdruck.*

filosófica de la noción “dispersión” para su teoría crítica de la cultura. Resulta evidente que Benjamin no solo sigue a Marx y a Lukács en la descripción que éstos hicieron del mundo moderno a través del fetichismo y la reificación; también estrictamente a Kracauer, pues éste piensa la cultura de masas de una forma que no tenía precedentes (Jay, 1989: 53), a saber, tomando la actitud del detective que busca en la superficie, las huellas del acontecer histórico.

Puede decirse que “fantasmagoría y dispersión” son por cierto categorías filosóficas y sociológicas complementarias en lo análisis culturalistas que Kracauer y Benjamin llevaron a cabo en los años 20 y 30 del siglo pasado. Esta intuición (el fetichismo de la mercancía y la reificación de las relaciones societarias mutan dialécticamente en el fenómeno de la “dispersión”), resulta fundamental no solo para el trabajo de reconstrucción histórica de París del siglo XIX intentado por Benjamin en el *Libro de los Pasajes*; también está a la base de la condena que bajo la rúbrica “industria cultural”¹⁷ efectuarán Adorno y Horkheimer, y que encontrará un eco profundo en la noción de “espectáculo”¹⁸ de Debord. La cuestión de la técnica en su injerencia en el mundo del arte, define lo que de aquí en más puede sostenerse como la “querrela del arte contra la técnica”, en el horizonte de las sociedades altamente industrializadas.

17 *Kulturindustrie.*

18 *Spectacle.*

“Un color de piel moralmente rosado...”.

Siegfried KRACAUER

Dos

Para reforzar el nexo entre fetichismo y cultura derivado de su trabajo como editor en el *Frankfurter Zeitung*, Kracauer publica desde 1921 temas relacionados con la emergente cultura de la llamada República de Weimar.¹⁹ En dichos escritos (psicológicos y sociológicos), da cuenta de una crítica de la cultura que pasa de una visión neo-romántica a una materialista y dialéctica. El objeto de análisis privilegiado lo constituye la nueva casta de empleados que emergió producto del crecimiento industrial y florecimiento del comercio en la Alemania de postguerra. La tesis central de Kracauer por esos años, es que la esfera de la cultura de la ciudad trascendería la razón capitalista, abriendo el clausurado espacio del mundo moderno a la fantasía utópica: «El contenido fundamental de una época y sus impulsos inadvertidos se iluminan mutuamente» (Kracauer, 2008a: 51).

Kracauer estudió arquitectura, lo que agudiza su sensibilidad para con los espacios y construcciones de la urbe moderna. Los paisajes de la grandes metrópolis son para él metáforas y jeroglíficos que se deben interpretar y desentrañar filosóficamente: fotografía, cine, baile, bestsellers, tiendas de lujos y viajes, lejos de ser simples epifenómenos de la absurda banalidad del ser humano moderno, constituyen expresiones y manifestaciones de una “mentalidad” y “formas de habitar inéditas”, que deben ser calibradas teóricamente. Kracauer critica así al historicismo por no detenerse en lo insustan-

19 *Weimarer Republik*: 1918-1933.

cial de la vida cotidiana, prefiriendo en cambio el relato clásico del grandilocuente “Como realmente fue” (*Wie es eigentlich gewesen*) de Leopold von Ranke (Kracauer, 2010). La vida de las grandes metrópolis es el reflejo espiritual de una nueva cultura. Por ello, el “lugar que una época ocupa en el proceso de la historia puede determinar de modo más concluyente a partir del análisis de sus discretas expresiones superficiales, que a partir de los juicios que la época hace sobre sí misma” (Kracauer, 2008a: 51). La soledad cosmológica experimentada por el advenimiento del nihilismo europeo, es sosegada con el culto del espectáculo como cultura siendo las “grandes salas de cine”,²⁰ el lugar en que dicha devoción se materializa ejemplarmente. En efecto, dichas salas (glamorasas y sofisticadas), se transforman en el Berlín de los años 20 en un “palacio de la dispersión [*Palästeder Zerstreung*]” (Kracauer, 2006: 215 [311]).

Ya en *El viaje y el baile* (*Der Reiseundder Tanz*) de 1925, Kracauer indicaba el pasaje que lleva de una auténtica experiencia basada en el asombro ante lo exótico, a la creciente banalización e integración de lo exótico por parte de la industria del ocio. “El viaje y el baile [...] marcan la transformación del espacio y el tiempo como acontecimiento” (Kracauer, 2008a: 42). Como si advirtiera en aquel año los peligros ocultos en la taylorización del mundo y en la racionalización de los medios de producción y formas de consumo, percibe una paradójica persistencia de lo trascendente en un mundo que ha perdido todo halo tradicional y que, por contra, alimenta la ilusión religiosa en el fetiche mercantil. Así tanto en el viaje como en el baile, la búsqueda de un espacio y un tiempo auténticos, puede decantar en la transformación de la vida en una maqueta de emociones. La fetichización de la cultura termina indefectiblemente en

20 Lichtspielhäuser. Cf. también Supra. Figura 3, p. 12.

la cultura del fetichismo. Por ello los hoteles son calculada y escafolfriante parecidos: en ellos el ser humano se siente como en casa, o mejor aún, da lo mismo la casa pues los lugares de la industria de recreo son idénticos. Todos estos lugares son lo mismo y lo otro, la identidad y la no-identidad; en todos el refinado tapiz decora una existencia huérfana de Dios. La “astucia de la razón” es la “astucia de la mercancía”²¹ —dice Benjamin, a propósito de la metamorfosis de las relaciones societarias habidas en el mundo moderno. La soledad estructural del individuo burgués le impone a éste su propio límite. El individualismo es el espíritu de la nueva época siendo la figura del “hombre estuche”, el portador de tal espíritu. “Los poderes que constituyen a la mecanización no van más allá del espacio y del tiempo” (Kracauer, 2008a: 44). La producción capitalista expresa materialmente un tipo de racionalidad extraviada, desventurada, incompleta, inconsciente de su propia miseria: “realidad encerrada en sí misma” (Kracauer, 2008a: 47). Lukács ha mostrado en *Teoría de la novela (Die Theorie des Romans*. 1918), esta soledad cósmica bautizándola como *mundo de la convención*: “un mundo dentro de cuyos inmensos poderes se hallan todas las cosas, excepto los recovecos más profundos del alma; un mundo presente en todo lugar, en una multiplicidad de formas demasiado complejas para ser entendidas [...]. Se trata de una segunda naturaleza y, como la primera, es determinable únicamente en tanto encarnación de necesidades reconocidas pero extrañas al sentido, y por tanto, resulta incomprensible e inaprehensible en su verdadera sustancia” (Lukács, 2012: 56-7). Una forma de pensar abstracto se convierte en un modo de ser concreto.

Si para Benjamin la recepción de la técnica ha sido “fallida”, para Kracauer “la técnica nos ha tomado por sorpresa y las regiones

21 *List der Ware*.

abiertas por ella aún miran al vacío” (Kracauer, 2008a: 49). Esta confesión muestra claramente que el impacto de la técnica a nivel de percepción e intelección, constituía un problema central para los teóricos frankfurtianos de principios y mediados de los años veinte y treinta. Lejos de desechar a la razón como instrumento de dominio y a la técnica como fenómeno puramente deshumanizante, se trata de dialectizar la razón y la técnica para desechar aquello que empantana el conocimiento del mundo, de la naturaleza y de la historia. En esos años Kracauer confronta la defectiva racionalidad del capitalismo (o *ratio*), con una racionalidad crítica (a la denominada *Vernunft*). La primera representa una falsa razón, mientras que la segunda en tanto y en cuanto se le opone, es la correcta forma de inteligibilidad. En efecto: «El capitalismo no racionaliza demasiado, sino demasiado poco» —sentencia Kracauer. El predominio de lo abstracto o “abstractividad”,²² no es sino señal de un inconcluso proceso de desmitificación; o si se prefiere, “de la dialéctica inherente al despliegue del proceso ilustrado”, dice Miguel Vedda en su «Posfascio» a *Los empleados* (Kracauer, 2008: 244ss).

Benjamin también sigue en esto al autor *De Caligari a Hitler* (*From Caligari to Hitler*. 1947), pues habla de una correcta captación de la historia a partir de los elementos rudimentarios de la misma. La verdadera comprensión de aquélla radica en un concepto *no-intencional* de verdad, oponiéndose así a las formulaciones kantiana y neokantiana de la misma. La filosofía se muestra anacrónica respecto de la técnica. La imagen dialéctica en particular y las imágenes (materiales e inmateriales) en general, darían cuenta y permiten a la vez, mostrar la reificación de la razón ilustrada, pero también su superación. El peligro de mecanización que ya Kracauer denunciaba

22 *Abstraktheit*.

en la modernidad fordista, hace parte de la dialéctica entre mito e historia. Hay que recordar que para aquél, el moderno pathos (comprensión por el movimiento) vacía de contenido humano el mundo, al punto de maquinizar la propia realidad (que termina por esto siendo irreal). Resulta interesante al respecto, la actitud detectivesca que Kracauer imprime a sus textos de los años 20 y 30, en el sentido de encontrar en los “detalles” restos de una experiencia huérfana de lo sagrado. «Así como el detective desvela misterios enterrados entre las personas, también la novela policial descubre en el medio estético el misterio de la sociedad que ha perdido contacto con la realidad y de sus marionetas insustanciales» (Kracauer, 2009: 57). En tal sentido, la pomposidad y lujosa cara de lo real en las grandes metrópolis (halls, cines, estadios, etc.), son el reverso de una nueva pobreza: «En vez de establecer una relación con Dios, en el hall del hotel la igualdad se basa en una relación con la nada» (Kracauer, 2009: 58ss.). La edificación se constituye en la clave interpretativa que permite establecer nexos ontológicos entre vestíbulos de hotel y grandes salas cinematográficas: la “dispersión” como cultura implica la disolución del vínculo social y el repliegue desesperado hacia el yo. Verdaderos templos de entretenimiento, las salas de cines que proliferaban en Berlín en los años veinte, son auténticos “teatros de las masas [*Massen-Theater*]” (Kracauer, 2006: 215 [311]).

Crucial en este sentido es un ensayo de Kracauer de 1927, en el que sistematiza su crítica de la taylorización y fordización de la cultura: El ornamento de la masa (*Das Ornament der Masse*). El ascenso de toda una cultura visual (periodismo ilustrado, fotografía, cine, espectáculo revestil, etc.), ofrece un mosaico de la vida moderna que tiene su expresión en una modificación en el ámbito corporal. Prueba de esto son las *tillergillrs* (grupos de mujeres que formaban coreografías o cenefas humanas). “Estos productos de las

fábricas americanas de entretenimiento no son ya muchachas individuales, sino complejos de muchachas sin solución de continuidad cuyos movimientos son demostraciones matemáticas” (Kracauer, 2008a: 52). La serialidad de multitudes configuradas espectacularmente (ornamentalmente) en espacios arquitectónicos específicos (imponentes estadios, lujosas salas de cine o auráticas salas de espera), le dan a la realidad un barniz ideológico que convierte la superficialidad de lo real en un mundo de oropel que encandila toda vez que subyuga —voluntaria e involuntariamente— a los individuos, que en estricto rigor dejan de ser tales perdiéndose gustosamente en la masa y su refrescante anonimato. La vida moderna vuelve irreal lo real. A una “vida desprovista de realidad, que ha perdido su fuerza de autogestión, la forma estética le podría devolver una especie de lenguaje” (Kracauer, 2009: 55). El espectáculo impone su lógica cultural, vaciando de sentido el rito mismo que la comunidad se daba para expresar su cosmovisión. A la orfandad que ofrece como cosmovisión el capitalismo, se le maquilla gustosamente con el brillo estético; “brillo de la dispersión”, al que aludirá posteriormente Benjamin; brillo de las glamorosas puestas en escena revestiles; brillo de las calculadas propalaciones radiales; brillo del realismo sin igual de la pantalla grande; brillo ornamental de confortables y lujosas dependencias.

Un hito biográfico clave dice relación con el traslado de Kracauer a Berlín en 1930. Esta ciudad le sirve de laboratorio para exponer sus tesis acerca de la cultura de los empleados como expresión histórica (social, y por ello estética) de «cambios estructurales en la economía» (Kracauer, 2008: 113). Como Dupin (personaje central del relato «La carta robada» de Poe), Kracauer postula que la verdad no es una esencia suprahistórica que se le escapa al aparato sensorio; «antes bien» dice Miguel Vedda, «aquella puede extraerse de

la superficie misma de lo real, de las múltiples manifestaciones del mundo sensible». El teórico de Frankfurt critica al idealismo por la falta de mediación histórica de sus postulados; por el contrario, el materialismo permite un acceso a lo real precisamente dado el carácter a menudo inconsciente de las manifestaciones superficiales de la cultura. Berlín ofrece al respecto, nuevos modelos mentales y emergentes formas de percepción que están lejos de ser comprendidas por el pensamiento tradicional (sea éste histórico, estético, filosófico).

Producto de su experiencia de vida en Berlín, es *Los empleados. Un aspecto de la Alemania más reciente (Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland*. 1930). Esta monografía de crítica social y cultural constituye un ejemplar intento de develar fisiognómicamente el mundo del capital. «Centenares de empleados pueblan a diario las calles de Berlín, y sin embargo su vida es menos conocida que la de las tribus primitivas, cuyas costumbres admiran los empleados» (Kracauer, 2008: 112). Según Benjamin, con este texto de Kracauer, se está ante la presencia del «nacimiento de la humanidad a partir del espíritu de la ironía». En un lenguaje que abandona la «deslucida filosofía idealista» (Kracauer, 2008: 122), el teórico del cine le da a un mundo que ha perdido su sentido de lo sagrado, un abordaje histórico bajo la forma estética de un relato lleno de sordina. Desesperación es lo que despierta la orfandad espiritual de la taylorización de la subjetividad (C. Ferrer), como enervante resulta la colonización del mundo de la vida por la mercancía (J. Habermas). Podría decirse que se están ante imágenes que muestran «la miseria en el brillo de la dispersión [*Glanz der Zerstreung*]» (Kracauer, 2008: 98). En tal sentido, resulta clave la referencia del autor frankfurtiano al relato antes citado de Poe: al igual que éste, Kracauer entiende que la fordización del mundo hace evidente que nada es evidente. «Sin duda están en

juego aquí [como en el relato de Poe], fuerzas poderosas que querrían evitar que aquí se advierta algo» (Kracauer, 2008: 112). Le interesa calar hondo en el alma del empleado, en el sentido de ver en ella la figura del huérfano espiritual: «El obrero medio, al que algunos pequeños empleados suelen mirar con altanería, está por encima de éstos no sólo en términos materiales, sino también existenciales [...]. La masa de empleados se diferencia del proletariado por el hecho de estar espiritualmente desamparados» (Kracauer, 2008: 205). Quizá una de los capítulos más reveladores de esta monografía de crítica social y cultural de Kracauer, sea aquélla que titula «Asilo para desamparados», en donde ofrece magistralmente la operatividad del concepto de “orfandad trascendental”²³ que Lukács había acuñado en *Teoría de la novela*; concepto con el que quería caracterizar al individuo moderno, en especial al héroe novelesco del diecinueve.

Kracauer ofrece una potente imagen de la pequeña burguesía que, sin saberlo, avanza a paso raudo hacia su proletización. Benjamin, en su reseña a dicha monografía dice: «[...] la ideología de los empleados representa una singular proyección de imágenes, extraídas de los recuerdos y deseos de la burguesía, sobre su realidad económica concreta, que es muy próxima al proletariado»; en efecto, lejos de proveer una mejora en la situación vital de dicha clase, el progreso del capitalismo comporta la precarización de la burguesía, que contra sus propios intereses, se vuelve otra clase de asalariados. Entre lo irreal y la desesperanza (parafraseando un trabajo de Veda), avanza (y retrocede) el individuo moderno.

Cuanto más dominada por la monotonía se encuentra la jornada laboral [de los empleados],» dice Kracauer «tanto

23 *Transzendente Obdachlosigkeit.*

más necesitan las horas de ocio alejarse de su proximidad; presuponiendo que la atención debe ser desviada de los trasfondos del proceso de producción. La estricta contrapartida de la máquina burocrática es, sin embargo, el mundo multicolor. No el mundo tal como es, sino el mundo tal como aparece en las canciones de moda. Un mundo que, hasta en los últimos rincones, ha sido limpiado como una aspiradora del polvo de la cotidianidad. La geografía de los asilos para desamparados procede de la canción de moda (Kracauer, 2008: 212).

“El pensamiento como actitud”.
Bertolt Brecht

PARA FINALIZAR

El título de esta comunicación, «Consideraciones sobre el marxismo cultural en S. Kracauer y W. Benjamin», es una tentativa que repara en los límites críticos de la cultura moderna. Porque allí, en esos lindes que los autores más arriba citados construyeron, es posible situar los aportes a una teoría de lo moderno como salvación o superación integradora,²⁴ de la vilipendiada cultura de masas. Esto supone la validez de la crítica y con ello —en parte—, sus pretensiones de necesidad y universalidad filosóficas. Esta idea no es actual si se entiende con ello lo que hoy domina la escena teórica, esto es, las prácticas y discursos sintetizados en la actitud de mandar al museo de las reliquias arqueológicas, conceptos asociados a las nociones de

24 *Aufhebung.*

verdad y sujeto. Resulta escandaloso en estos tiempos postular — consciente del universalismo epistémico y de la normatividad ética implícitos—, parcialmente válidas ciertas categorías teóricas y políticas ligadas sobre todo a Marx y a sus continuadores (dogmáticos y heréticos). El solo hecho de atreverse a invocar conectores modales y enunciados genéricos, es catalogado rápidamente de fundamentalismo decimonónico. Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger son las fuentes —para bien o para mal—, de un pensamiento que hoy todo lo sepulta. Francois Lyotard abre los fuegos; Jacques Derrida y Jean Baudrillard terminan por desalentar todo atisbo de crítica normativa, apelando incluso a la borrosa (viscosa) realidad de los mass media y del mundo digital. Hay una “verdad” que está “más allá de la verdad”. Peter Sloterdijk es su profeta, que entre pedos y conferencias sentencia: “la teoría crítica ha muerto” (Sloterdijk, 2000).

En la época de los discursos que deconstruyen el mundo (pero no su trasmundo), bien vale la pena reírse de buena gana de la paradoja que proclama el fin de las ideologías (Eagleton, 2005: 13ss.). ¿No ha sido definida esta pequeña gran época (para usar un giro de Karl Kraus), como la época del humor? Reír por no llorar, y qué mejor manera de hacerlo a partir de lo anacrónico que la propia posmodernidad ha creído ver en autores como Benjamin o Kracauer. Ya Habermas reprochaba a Derrida la imposibilidad de un concepto normativo en su teoría deconstruccionista, a la que acusaba de no poder superar una contradicción performativa. No es necesario atacar lógicamente las inconsistencias argumentativas de los discursos posmodernos (ciertamente, lógicos y analíticos mucho tienen que decir al respecto). Interesa en cualquier caso mostrar las ilusiones epistémicas al interior del propio discurso filosófico de la posmodernidad (si es posible un discurso de tal índole). Kracauer y Benjamin sirven en tal sentido de emblemas: el recurso de la

inteligencia posmoderna a dichos autores debería mostrar cómo éstos permanecen atrincherados en categorías filosóficas modernas, sobretudo económicas (Marx), ontológicas (Nietzsche) y psíquicas (Freud). Pese a esto, se prefiere relevar elementos puramente estéticos, desconectados de su sentido y función política, en autores que si bien profesan un marxismo sui generis, no por eso abandonan dicha trinchera ideológica. Lo que hace en este sentido interesante las propuestas críticas de Kracauer y Benjamin no es la capacidad de generar predicciones y proyecciones del devenir de lo humano en una época pos religiosa (superadora incluso del racionalismo moderno), sino la capacidad dichas propuestas de generar formas de narratividad desde la emergencia, consolidación y disolución de la forma mercancía como forma social. La técnica les proporciona el fenómeno concreto por el cual la fantasmagoría domina la existencia, pero que a su vez ayuda (en el shock de la vida moderna), a romper la segunda naturaleza,²⁵ que se ha impuesto míticamente sobre la primera. El neoidealismo se ha transfigurado en un pensamiento abstracto inherente a la propia forma mercancía. Alfred Sohn-Rethel ha mostrado el camino que lleva desde una ontología capitalista a su forma antagonista: una epistemología materialista: “la ‘forma mercancía’ [*Warenform*] está ontológicamente relacionada a la ‘forma de pensamiento’ [*Denkform*]” (Sohn-Rethel, 2001: 24ss.). La mercancía es una forma histórica y de pensamiento, que da origen a una ética y a una política parapetadas en el repliegue a la interioridad. Pero es también y sobre todo, una expresión estética y cultural de lo histórico que debe ser abordada políticamente.

Para terminar, hay que insistir en la hipótesis de Margaret Cohen y otros autores ligados al posmodernismo: efectivamente la

25 *ZweiteNatur.*

fantasmagoría es una forma decisiva en la que se cuaja la modernidad capitalista y por ello definitiva. No obstante, lo que olvida esta tesis es el trabajo paralelo a los *exposé* de 1935 y 1940, en los que Benjamin no renuncia a la superación inmanente de la cultura. Incluso a lo Heidegger podría decirse que allí donde está el peligro (Kultur), se encuentra también la salvación (*Kritik*). Precisamente por su estructura material, la cultura moderna a través del cine — fenómeno fundamentalmente técnico y por ello ideológico—, en donde (gracias al montaje), la dialéctica entre sensación y tradición es suspendida pudiendo el espectador desentender su propia condición pasiva. Precisamente es la propia “dispersión” la que posibilita la crítica de la fantasmagoría, superándose ésta en la “imagen dialéctica” que rompe el continuum del espacio y el tiempo como fenómenos atemporales. En Benjamin (que transita por los derroteros analíticos abiertos por Kracauer), precisamente merced a la “experiencia” lograda de percepción por la imagen dialéctica, puede superarse la alienante “vivencia” de la distracción.

También Brecht podría usarse contra el pensamiento poststístico (*Wellmer*) que desdialéctiza el contenido político de un Benjamin por ej., pues el dramaturgo alemán es un interlocutor en su discusión crítica con el marxismo. Ha adoptado bajo el influjo de éste y con entera convicción el lenguaje materialista, pero sin abandonar una visión teologizante. Esto tensará en algunos momentos la creciente relación de amistad entre el filósofo y el dramaturgo (Wizisla, 2007: 84ss.). Y pese a diferencias no menores, ambos quieren hacer del pensamiento una actitud. *Das denken als Verhalten*: “El pensamiento como actitud”. Referimos esta cita de Brecht al inicio de este apartado final. La frase alude a la dimensión pragmática y social de la actuación, pues “actuar es una dimensión ineludible de la vida social y cotidiana” (Jameson, 2013: 45). Y ciertamente el cine es una

forma de autosuperación del teatro y la fotografía. La destrucción de los modelos culturales tradicionales expresa de forma concreta e indesmentible, el desconcierto y el desamparo del ser humano moderno. La técnica ha logrado lo que en siglos parecía inalcanzable: modificar críticamente nuestras percepciones, preconcepciones y concepciones del mundo y de la vida, reuniéndolas en una gran “fantasmagoría” llamada “cultura”. La teoría materialista debe sostenerse sobre la base de una lograda recepción de la técnica a nivel histórico y conceptual, y combatir decididamente el nebuloso mundo de la fantasmagoría, si es que no quiere caer presa de su propio y privilegiado objeto de análisis: la ideología (Jameson, 2013a: 359 ss.).

“Pensar dialécticamente es desenmascarar...” el epígrafe que está al inicio de este escrito, ha sido tomado de la recensión que Benjamin hiciera de esa impresionante interpretación de la cultura de los empleados, que Kracauer hiciera en los años 30. Con dicho epígrafe se reivindica el carácter profundamente desmitificador de las teorías extraterritoriales de los autores tratados acá, precisamente en contra de aquellas formas de pensamiento débil que quieren hacer de la crítica dialéctica, un simple metarrelato decimonónico, una ideología más. Frente a la celebración pírrica del fracaso del proyecto ilustrado (consumado en la fragmentación de la totalidad y ultraespecialización disciplinar), habrá que insistir en lo que Jameson insiste una y otra vez, a saber: que el marxismo constituye la “única filosofía viva” capaz de superar la dispersión del conocimiento y la reificación de los vínculos societarios.

BIBLIOGRAFÍA

Benjamin, Walter (1991a). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, trad. P. Oyarzún. Santiago de Chile: Lom-Arcis, 1998. [Gesammelte Schriften, Bd. I/3. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a/M. 1991].

Benjamin, Walter (2005). *Libro de los pasajes*, trad. L. Fernández, I. Herrera y F. Guerrero. Madrid: Akal, 2005 [Gesammelte Schriften, Bd. V/1-2: Passagen-Werk. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a/M. 1991].

Benjamin, Walter (2006). *Obras. Libro I/1*, trad. A. Brotons. Madrid: Abada [Gesammelte Schriften, Bd. I/1. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a/M. 1991].

Benjamin, Walter (2009). *Obras. Libro II/2*, trad. J. Navarro. Madrid: Abada. [Gesammelte Schriften, Bd. II/2 Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a/M. 1991].

Brecht, Bertolt (2018). *Teatro completo*, trad. M. Sáenz. Madrid: Cátedra.

Cohen, Margaret: «Walter Benjamin's Phantasmagorie». *New German Critique* 48 (Autumn, 1989).

Eisland, Howard. «Recepción en la dispersión» en: Uslenghi, Alejandra, comp. (2010). *Walter Benjamin. Culturas de la imagen*, trad. S. Villegas y A. Uslenghi. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Grüner, Eduardo. «Introducción. El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Žižek», en: JAMESON Fredric y ŽIŽEK (1997). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, trad. M. Irigoyen. Buenos Aires: Paidós.

Jameson, Fredric (2013). *Brecht y el método*, trad. T. Arijón. Buenos Aires: Manantial.

Jameson, Fredric (2013a). *Valencias de la dialéctica*, trad. M. López. Buenos Aires: Eterna cadencia.

Jameson, Fredric (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, trad. E. Grüner. .Buenos Aires: Paidós.

Jay, Martin (1989). *La imaginación dialéctica: Historia de la escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, trad. J. Curutchet. Madrid: Taurus.

Jay, Martin (2017). *Exilios permanentes*, trad. M. Iribarren. Buenos Aires: Cuenco de Plata.

Kaulen, Heinrich. «Salvación», en: Opitz, Michael & Wizisla, Erdmut (2014). *Conceptos de Walter Benjamin*, trad. F. Carranza. Buenos Aires: Las cuarenta.

Kracauer, Siegfried (2006). *Estética sin territorio*, trad. V. Jarque. Murcia: Colegio Oficial de Aparajadores y Arquitectos Técnicos de la Región de Murcia.

Kracauer, Siegfried (2008). *Los empleados.*, trad. M. Vedda. Buenos Aires: Gedisa.

Kracauer, Siegfried (2009). *Construcciones y perspectivas. El ornamento de la masa 2*, trad.: V. Gringberg. Buenos Aires: Gedisa.

Kracauer, Siegfried (2008a). *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa 1*, trad. L. Carugati. Buenos Aires: Gedisa.

Löwy, Michael (1997). *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central (Un estudio de afinidad electiva)*, trad. H. Tarcus, Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

Luckács, György (2012). *Teoría de la novela*, trad. M. Vedda. Buenos Aires: Godot.

Marx, Karl & Engels, Friedrich (2010). *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*, trad. J. Vergara. Buenos Aires: Losada.

Sohn-Rethel, Alfred (2001). *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*, trad. M. Domínguez. Madrid: Dado Ediciones.

Sloterdijk, Peter (2000). «La Teoría crítica ha muerto», s/t. En: *Pensamiento de los confines* (8, 9).

Weber, Max (1984). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. L. Legaz. Madrid: Sarpe.

Wizisla, Erdmut (2007). *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad*, trad. G. Mársico. Buenos Aires: Paidós.

¿QUÉ SIGNIFICA ESPONTANEÍSMO?
PARA UNA LECTURA DE ROSA LUXEMBURGO EN
TIEMPOS ESTATALES¹

Martín Cortés²

La palabra “espontaneísmo” suele asociarse muy rápidamente a Rosa Luxemburgo. Es una palabra problemática, y no se trata solamente de pensar la justeza o no justeza con que esa palabra queda asociada a Rosa, sino de pensar también, a través de los problemas que esa palabra trae, qué nos da Rosa hoy, es decir, qué tipo de lecturas de ella podemos hacer en el presente. Quería empezar con un pequeño desvío a través de una metáfora que utiliza Louis Althusser para pensar la teoría marxista, en un texto de los años setenta, que se llama “Historia terminada, historia interminable”. Es una metáfora que en realidad toma de Lenin, la metáfora de la curvatura del bastón: Althusser afirma que, en la teoría marxista, para corregir una desviación, se procede mediante la fuerza, pero con una fuerza necesariamente excesiva, que tiene por consecuencia

1 El presente texto es una versión corregida —pero que preserva el estilo oral— de la Conferencia “¿Qué significa espontaneísmo?”, brindada en el marco del Coloquio **A 100 años del asesinato de Rosa Luxemburgo; Recepciones e interpretaciones desde Latinoamérica al pensamiento marxista no ortodoxo, realizado en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso en octubre de 2019.**

2 Licenciado en Ciencia Política (UBA) y Doctor en Ciencias Sociales y Filosofía (UBA- Université Paris 8). Docente de la carrera de Ciencia Política y en el Doctorado en Ciencias Sociales, ambas de la facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Investigador adjunto de CONICET y coordinador del Departamento de Estudios Políticos del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.

una desviación en el sentido contrario; es decir que a la “curvatura” del bastón para un lado, le sucede una “contra curvatura” para el otro lado, y así sucesivamente, ¿qué significa esto?: que no se considera a la teoría marxista como un *continuum* acumulativo, donde se va iluminando progresivamente la verdad, sino más bien como una oscilación entre distintas desviaciones. Así, lo que intenta hacer Althusser con la apropiación de esa metáfora es sacar al marxismo de una especie de imagen de racionalismo ascendente, para colocarlo en un plano político, de disputa y confrontación de sentidos.

Leo una pequeña frase de ese texto de Althusser: “[...] no podemos contentarnos con predicar lo verdadero en su total desnudez, y esperar que su evidencia anatómica ilumine, como decían nuestros ancestros del siglo XVIII, los espíritus, estamos realmente forzados, ya que se trata de forzar las ideas para que cambien, a reconocer la fuerza que las mantiene en estado de curvatura, imponiéndoles por una contrafuerza que anula la primera, la contra curvatura que es precisa para enderezarlas[...]”. Sólo leo esto para pensar toda la historia de la teoría marxista, como algo que transcurre de desviación en desviación, de modo que se niega la existencia de algo así como una línea verdadera a través de la cual discurre el marxismo, para pensar más bien que esa línea es el fondo que dejan ver las permanentes desviaciones y contra desviaciones. Althusser piensa esto con la imagen de la “desviación sin norma, o el error sin verdad”, fórmulas aparentemente paradójales que de alguna manera caracterizan al marxismo. ¿Por qué esta introducción? Porque cuando se lee a Rosa Luxemburgo en el contexto de los debates marxistas de inicio del siglo XX, uno encuentra permanentemente una suerte de discusión oscilante entre distintas posiciones: la discusión sobre la relación entre clase y partido, la discusión sobre la relación entre economía y política, la discusión sobre la relación entre esponta-

neidad y dirección, son todos debates que no habría que pensar en términos de cuál es el punto medio o el punto verdadero, sino en términos de bruscas oscilaciones entre diversas posiciones. Y allí se encuentra Rosa Luxemburgo, inserta en una serie de batallas de la época: por ejemplo, uno podría colocarla entre Bernstein y Lenin, entre el Bernstein del movimiento gradual y el Lenin de la ruptura jacobina para ponerlo en los propios términos de ella. Pero al mismo tiempo también podría encontrarse a Lenin entre Bernstein y Rosa Luxemburgo, en el sentido de Lenin como crítico de la idea de que el movimiento genera sus propias mediaciones políticas, que sería la posición de Rosa Luxemburgo y la posición de Bernstein que sostenía que el fin no es nada, que el medio es todo, es decir, que solo importa ese movimiento gradual: allí, lo que en cierto sentido podría haber de horizonte común en Bernstein y en Rosa Luxemburgo es una resistencia, un reticencia, una distancia respecto del momento de irrupción de la dirección política respecto del movimiento.

La utilización de la metáfora del bastón, entonces, apunta simplemente a pensar en un tipo de lectura de Rosa Luxemburgo en ese movimiento de curvatura y contra curvatura, en el siguiente sentido: lo que nosotros estamos discutiendo cuando leemos a Rosa Luxemburgo es una tensión, un problema que constituye sus preocupaciones y que creo que todavía son las nuestras, esto es, el problema de la relación entre el movimiento social y sus instituciones, entre el movimiento y su traducción política. Ese problema, decía, sigue siendo nuestro, aun si quizás el tipo de respuestas que da Rosa Luxemburgo puedan o deban ser, por supuesto, revisadas. Pero el problema está allí, y creo que podría pensarse como el de la dialéctica del cambio social: esa es la gran preocupación de Rosa Luxemburgo, la relación entre, dicho en términos más coloquiales, el “abajo” y el “arriba” del cambio social, o sea, la relación entre el momento

de movimiento, de autogestión, de autoproducción de la clase como sujeto político, y el momento de la articulación, de la unidad, incluso del partido. Y ese me parece que es un problema que atraviesa varios textos de Rosa Luxemburgo. Es claro que si algo significa la palabra “espontaneísmo”, que me parece de todos modos que es una palabra equívoca, es que el acento que Rosa pone está siempre del lado del movimiento, del lado del abajo, de la autoproducción, y en algunos momentos está puesto de modo fuerte, con un rechazo, incluso con una crítica muy dura al momento del partido.

Lo que funciona en la reflexión de Rosa Luxemburgo, y estoy pensando sobre todo en *Reforma y Revolución* (aunque creo que después se encuentran cuestiones similares en otros textos posteriores) es una idea de desarrollo histórico ascendente. Esto está presente de modo muy claro en su discusión con Bernstein, en la cual el tipo de distinción que ella intenta producir está justamente en la idea de que hay una serie de contradicciones estructurales, inmanentes, que se desarrollan en el capitalismo, que hacen inconsistente la tesis bernsteniana del movimiento gradual del capitalismo hacia el socialismo. En *Reforma y Revolución* hay algunas frases muy poéticas para decir eso, por ejemplo dice Rosa: “[...]por todos los caminos, se llega a Roma [...]”. En esa expresión, hay toda una idea de tiempo y de historia que avanza clarificándose. Bernstein, por el contrario, sostenía, y creo que esto es también muy interesante a la luz del complejo siglo XX, que el capitalismo no se estaba desarrollando de un modo simplificador, como hipotetizaba Marx en el *Manifiesto*, es decir de un modo que avance hacia una explosión irremediable de sus contradicciones, si no que por el contrario se estaba complejizando, y que entonces una tesis del orden del derrumbe —que es el nombre también de la discusión de la época—, es una tesis insostenible. Rosa Luxemburgo sí sostiene, a su modo, esa tesis,

a partir de la idea de que el capitalismo supone una anarquía de la producción, supone una socialización progresiva de la producción, supone mayor conciencia y organización del proletariado, y entonces el polo de la organización funciona en relación con una idea ascendente de la historia: son las contradicciones del capitalismo las que producen progresivamente mayor conciencia y organización del proletariado, y entonces para Rosa sigue apareciendo allí la idea de la necesidad histórica. Ahora bien, este modo de aproximarse críticamente a Berstein no debe dejar de leerse en relación con el carácter de gran polemista que caracteriza a Rosa: siempre que la leemos está fundamentalmente polemizando con alguien, por eso creo que la tesis del bastón es especialmente interesante para pensar a Rosa, porque siempre en ese modo de emprender una crítica hay un movimiento de contracurvatura. Así, frente a la tesis de Bernstein de que el capitalismo puede tender a una suerte de estabilización o normalización, las tesis contrarias, más familiares con el derrumbismo, también se radicalizan.

Decíamos que podemos tomar en conjunto varios textos de Rosa: pensemos en *Reforma y Revolución*, de 1900, en el texto de crítica a Lenin de 1904 —que tomó diversos nombres, *Marxismo contra Dictadura*, pero también *Problemas de organización de la socialdemocracia*—, y en el texto sobre la revolución rusa de 1905, *Huelga de masas, partidos y sindicatos* (de 1906). Nuevamente, lo que podría encontrarse en ese conjunto es una idea de que el desarrollo del movimiento está apoyado en una concepción ascendente del tiempo. Ahora bien, lo fundamental es que esta idea ascendente se apoya, en la tensión antes mencionada entre movimiento y traducción política, sobre el primero de los términos: el lado activo está siempre allí. Así, poquitos años después de *Reforma y Revolución*, Rosa emprende la crítica a Lenin y al partido bolchevique,

que es una crítica también demoledora, y que después se traduce en la lectura que ella hace de la revolución de 1905. Esas tesis fundamentalmente sostienen que la teoría de la organización que anima al partido bolchevique es una teoría autoritaria, es decir una teoría que sustituye el lado activo de organización y movimiento de las masas por la concentración en el poder del partido. Lo que está de fondo allí es una confianza de Rosa Luxemburgo en la capacidad autoorganizativa de las masas, lo cual se revela después en el texto sobre 1905, en una toma de partido manifiesta por el lado sindical, digamos así, contra el lado del partido, y allí hay otro elemento muy importante para seguir pensando a Rosa: lo que aparece como crítica del blanquismo o crítica del jacobinismo. Aun si parece un breve desvío, es preciso decir algo aquí sobre un viejo problema del marxismo: la discusión en torno de cuál es la relación entre marxismo y jacobinismo, cuál es la relación entre marxismo y blanquismo como fenómenos históricos, es decir en qué sentido el marxismo en algún punto es heredero del jacobinismo, es decir heredero de aquello que podríamos pensar como el “lado izquierdo” de la revolución francesa, y en qué sentido las formas de organización del proletariado en el siglo XIX están íntimamente ligadas con la figura de Blanqui y con los mitos del blanquismo, y por esa vía, con la revolución francesa. Hay que recordar que el blanquismo en el siglo XIX francés es, dicho burdamente, más importante que el marxismo, en términos de animación del movimiento real —en 1871, los comuneros ofrecieron a Versailles la liberación de todos los presos que habían tomado a cambio de que se liberara a Blaqui—. En Rosa entonces hay un intento por romper esa ligazón entre marxismo y blanquismo, que ella interpreta justamente como un modo de pensar la política que desprecia o que pone en un lugar menor a la autoorganización de las masas respecto de la intervención del partido, en lo que ella ve

una herencia directa del blanquismo y del jacobinismo. En esta línea, en su texto sobre la revolución rusa de 1905, la argumentación al respecto es muy fuerte: Rosa sostiene allí que el partido es naturalmente conservador, o sea que el partido como herramienta tiende a ser conservador ¿por qué? Porque el proceso histórico objetivo precede a la intervención subjetiva. El proceso histórico objetivo es lo que ella identifica con el movimiento de las masas, que es un movimiento en ese sentido autogenerado, y desde ahí viene la figura misma de lo espontáneo. El partido, en cambio, aparece como una especie de traba que impide el movimiento de la objetividad. En una expresión muy fuerte, ese libro concluye con una frase muy conocida, que todavía se suele repetir: "[...] los errores cometidos por un verdadero movimiento obrero revolucionario [...]" (la figura de lo "verdadero" es importante, porque significa que está generado por condiciones objetivas) "[...] son históricamente de una fecundidad, y de un valor incomparablemente mayores que la infalibilidad del mejor de los comités centrales [...]". Una figura muy importante de la discusión de las izquierdas y el peronismo en la Argentina, John William Cooke, decía que prefería equivocarse con el Che, que tener razón con Codovilla (Codovilla era el secretario general del Partido Comunista Argentino). Es una frase muy luxemburguista. Yo tengo mis dudas, porque me pregunto en qué sentido es mejor equivocarse que tener razón, aun si preferimos al Che antes que a Codovilla. En todo caso, me parece que ahí hay un elemento que funciona justamente como contra curvatura del bastón: frente a los peligros de la centralización de la iniciativa política en el partido, Rosa Luxemburgo sostiene esta tesis extrema, justamente porque lo que lee es una sobre centralización de la dimensión política en el partido ruso, y porque quiere balancear esa tendencia blanquista o jacobina que lee en el marxismo de su época.

Ahora bien, creo que es preciso dar un salto para encontrar el momento más interesante de complejización del problema del espontaneísmo en Rosa Luxemburgo, que está en su crítica de la revolución rusa de 1917, es decir en el texto, en realidad inconcluso, que escribe en la cárcel y no mucho tiempo antes de ser asesinada. Se trata de un texto donde pueden leerse las huellas de aquellas primeras críticas a Lenin, porque sigue siendo un texto de crítica a la centralización de la iniciativa política. Sin embargo, es también el texto donde aparece de modo más claro la compleja tensión propia de la relación entre movimiento e institución, como decíamos, entre el momento del movimiento y el momento de las instituciones políticas. Lo que queda claro allí, y esto me parece que es un argumento muy fuerte en contra de cualquier tesis simplificadora de lo que significa el espontaneísmo, es que la autonomía de las masas, la auto organización, el movimiento, necesitan de instituciones representativas, es decir que no es posible sostener la dinámica de la autoorganización sin instituciones representativas, sin formas de la democracia, sin formas incluso de la delegación. Como se sabe, Rosa despliega una crítica a Lenin y a Trotski por la supresión de los organismos de la democracia representativa, la libre opinión y la libre asociación, etc., menospreciados por ellos como elementos de la democracia burguesa. Rosa Luxemburgo responde defendiendo esos mecanismos, pero no por su valor en términos liberales, sino considerando que sin esas mediaciones el movimiento se detiene. Allí hay entonces una concepción muy compleja del “espontaneísmo”, pues significa que el movimiento no es autosuficiente, que necesita mediaciones y que necesita instituciones. Rosa Luxemburgo usa una expresión muy potente para pensar esto: “¿qué sucede una vez que pasa, una vez que concluye la “embriaguez inicial” del proceso revolucionario? [...]”. Esta es una pregunta clave: el movimiento puede funcionar

de manera expansiva en un contexto de embriaguez inicial, es decir un contexto de activación, pero el problema de las instituciones es el problema de cuando esa embriaguez inicial declina, y este es un problema que va mucho más allá de la revolución rusa, e incluso de Rosa Luxemburgo, creo que es un problema de la política, de la política de las izquierdas: cómo se producen instituciones que de algún modo preserven el movimiento y la vocación transformadora considerando que hay algo de la activación, de la autogestión, de la vitalidad inicial que tiende a declinar o que, por lo menos, tiene oscilaciones. Si no se puede confiar la transformación en un movimientismo permanente, entonces allí aparece la idea de que las instituciones democráticas, la libertad de prensa, de reunión, de asociación, son instituciones fundamentales para que —esta es otra potente expresión de Rosa— “la vida no se apague”. Sin instituciones democráticas la vida se apaga, y solo triunfa la burocracia (sólo un pequeño paréntesis: quien hace una crítica similar a la revolución rusa en sus inicios es Max Weber, a quien nadie podría acusar de espontaneísta, pero ni siquiera de marxista; en un texto que se llama “El Socialismo”, de 1919, él sostiene la misma problemática, el problema de un tipo de articulación política que pretende apoyarse sobre una suerte de movilización permanente, entonces cuando esa movilización permanente se apague, sin instituciones ni burocracia, tiene un destino autoritario, él de hecho afirma que la dictadura del proletariado será sustituida por la dictadura del funcionariado, y en esto parece ser bastante agudo).

El texto de Rosa Luxemburgo de crítica a la revolución rusa es un texto que hoy resulta difícil de leer sin la respuesta de Lukács (y en muchas ediciones vienen juntos). Son textos articulados, y es así porque se trata de una discusión sumamente actual. El contrapunto entre Rosa Luxemburgo y Lukács es el contrapunto acerca de esa

frase con la que Rosa cerraba *Huelga de Masas...*, es decir, equivocarse con el pueblo o tener razón con el comité central (y Lukács claramente se inclinaría por tener razón con el comité central). Más allá de la posición que se tome, lo interesante de esa discusión, y su actualidad o por lo menos su persistencia, está en el problema del “punto de vista”, porque Lukács sostiene que el problema de Rosa es la falta de un punto de vista de la totalidad, que él por supuesto atribuye al partido. Esto podría ciertamente ser discutido pero lo interesante es la pregunta: ¿desde dónde se ve la dimensión global del proceso histórico y las proyecciones del movimiento? Rosa Luxemburgo diría claramente que el punto de vista privilegiado es el del propio movimiento, frente a lo que Lukács respondería que, por el contrario, es necesario “mediar” la experiencia del movimiento, colocar algún tipo de distancia respecto de la propia dinámica de la práctica, para tener una perspectiva que no necesariamente el movimiento puede producir. Creo que esa discusión es sumamente actual e interesante, es la discusión no solamente sobre la relación entre movimiento e instituciones, sino sobre todo la discusión sobre la relación entre política y teoría: cuál es el lugar de la teoría, si la teoría tiene una contribución a realizar que tiene que ver con un punto de vista que justamente “media la dinámica inmediata” de la práctica.

Para traer esta discusión a América Latina, podemos ver cómo ella vuelve a aparecer, de manera solapada y no explícita, entre los años setenta y ochenta en México. Por un lado, con el libro y varias intervenciones de Oscar del Barco sobre Lenin, que aquí fueron evocadas por Patricia González. El *Esbozo de una crítica a la teoría y práctica leninistas* (1980) es un libro en cierto sentido luxemburguista, pues retoma las críticas de Rosa Luxemburgo a Lenin pero de un modo muy radical. Del Barco sostiene que el estalinismo como fenómeno histórico está de alguna manera comprendido en la idea

de teoría que tiene Lenin: si la teoría precede a la práctica, ordena la práctica, se trataría entonces de una idea autoritaria que con el desarrollo histórico conduce de modo más o menos automático al estalinismo, de modo que no se puede decir que el estalinismo es una especie de desviación o perversión de la heroica revolución de Lenin, sino que sería una consecuencia necesaria de su concepción teórica de Lenin. Este planteo radical de del Barco se puede contraponer con la consideración que tiene en ese mismo periodo, un par de años antes, José Aricó sobre Lenin. En las *Nueve lecciones de economía y política en el marxismo* (un curso que brinda en 1977 en el Colegio de México), la quinta lección es precisamente sobre Lenin, y está planteada de un modo casi totalmente contrario a la posición de del Barco. Aricó incluso defiende al Lenin del *¿Qué hacer?*, aquel que sostenía la famosa tesis de la “conciencia desde fuera”, pero no la conciencia desde fuera de la clase sino la conciencia desde fuera de la práctica económica de la clase: Aricó deja ver un Lenin que entiende que las contradicciones del capitalismo no son transparentes, no son necesariamente discernibles desde la práctica inmediata de la lucha de clases, sino que suponen una complejidad de relaciones, una estructuración de una madeja de relaciones, que requiere una intervención teórica para ser elucidada, de manera que la propia espontaneidad del movimiento no necesariamente puede dar cuenta de esas contradicciones. Por lo cual hay un momento específico de la teoría, y por eso decía que esa discusión es la discusión sobre el lugar de la teoría, que se mueve también en términos de un bastón que se curva y se contracurva, donde el momento antiteorista de Rosa Luxemburgo, o de del Barco, se vincula con un rechazo a una idea muy fuerte de soberanía de la teoría que es leída por ellos en Lenin.

Para cerrar, considero que los problemas para pensar hoy con Rosa Luxemburgo, no vienen tanto de esa opción por el movimiento,

por ese lado de la dialéctica del cambio social, siempre necesario, sino de un aspecto específico de esa opción, que ha cobrado más y más relevancia en las últimas décadas. Me refiero a la relativa ausencia en Rosa Luxemburgo de una teoría del Estado, es decir, de una reflexión fuerte sobre el problema del Estado. En Rosa el Estado tiende a ser un problema que está justamente sometido a esa lógica del movimiento. Aquí seguramente hay que ser un poco historicista, y entender que en su época la cuestión del Estado quizá no era un problema inmediatamente urgente para Rosa Luxemburgo, pero sí lo va a ser en la medida que avance el siglo XX, y sobre todo luego de la Primera Guerra Mundial y de la crisis del treinta. Entonces el Estado pasará a ser el problema fundamental del marxismo, por eso creo que a Rosa Luxemburgo habría que leerla junto con Gramsci, es decir, habría que hacer un movimiento que la articule con las contribuciones de Gramsci. Esto es así porque Gramsci tiene una lectura explícita de algunos pasajes de Rosa Luxemburgo en los *Cuadernos de la Cárcel*, en los que vuelve sobre el problema del espontaneísmo entendido como cierta tesis de continuidad entre economía y política, y por ende cierta subestimación del problema del Estado, de la complejidad de la cuestión del Estado. Rosa Luxemburgo aparece en los *Cuadernos* allí donde Gramsci distingue entre guerra de movimiento y guerra de posición: ella encarnaría una teoría de la guerra de movimiento, lo que implica una tesis restringida en torno del concepto de Estado. La interpretación que Gramsci tiene de Rosa Luxemburgo confirma en cierto sentido su carácter de pensador del jacobinismo (una vez más, la relación entre jacobinismo y marxismo). El problema del príncipe, la herencia del jacobinismo en el marxismo, es decir el problema del momento político, del momento de la unidad, del momento de la articulación: todos estos son los problemas de Gramsci. Gramsci tiene una mirada

interesada, e incluso positiva del problema de la espontaneidad. Sus conocidas reflexiones sobre la relación entre espontaneidad y dirección son también un modo de enlazarse con Rosa Luxemburgo, pero justamente para pensar no la espontaneidad como arbitrariedad, sino más bien la espontaneidad como una operación política. Cuando discute acerca del movimiento de los consejos en Turín, en los años sucesivos a la revolución rusa, recuerda que ese movimiento era acusado de ser espontaneísta, pero sostiene que en realidad la espontaneidad era justamente un modo de organización: eran los propios dirigentes que llamaban espontáneo al movimiento. Y esto era así porque no existe la espontaneidad pura, la espontaneidad es la política organizando al movimiento de acuerdo a las posibilidades históricas, es decir es lo contrario de lo “arbitrario”. El movimiento entonces no se autogenera, sino que es un efecto de la política que se corresponde, digamos así, con un momento histórico. Allí podría haber un modo de complejizar la figura de lo espontáneo, que sirve para poner en relación a Gramsci y a Rosa Luxemburgo porque lo que creo que entiende Gramsci —por eso decía hay que en este punto hay que ser un poco historicistas— es que a partir de los años treinta sobre todo, se abre una nueva fase histórica, la de la guerra de posiciones, es decir que la guerra de movimientos es un tipo de estrategia, un tipo de escenario que tiende a quedar de lado. Entonces la pregunta sería cómo reintegrar ese lado activo que ofrece Rosa Luxemburgo a una estrategia que ahora es la estrategia de la guerra de posiciones —es decir una fase con centralidad del Estado y de las mediaciones políticas—.

Creo que esta última es una pregunta que nos queda todavía hoy de Rosa Luxemburgo, y que se agudiza a partir de una presencia cada vez mayor, y hoy fundamental, del problema del Estado en la cuestión de las luchas políticas. Ahí podría ensayarse otro

agregaría aquí que esa tensión podría pensarse de acuerdo a lo que decía al principio también en clave de curvatura y contra curvatura del bastón. Rosa Luxemburgo allí funciona, entonces, como una especie de resistencia a las tendencias que en clave de Gramsci uno podría pensar como hacia la “estadolatría”, siempre presentes en la política latinoamericana: la tendencia a resolver en el plano del Estado, toda la dinámica política. Rosa Luxemburgo allí parece servir para acentuar el lado que sostiene el plano del movimiento. Estamos entonces siempre acechados por dos peligros: el peligro de una excesiva estadolatría o monopolización por parte del Estado, y del otro lado el peligro de una corporativización de una dinámica solamente movimientista, y este creo que es cierto tono de la discusión política contemporánea, que nos sugiere seguir leyendo a Rosa Luxemburgo.

PRESENCIA DE LA EDICIÓN DE
DEFENSA DEL MARXISMO EN CHILE, 1934

Patricio Gutiérrez Donoso¹

I

La presencia política/intelectual de José Carlos Mariátegui en Chile no es un fenómeno aislado, más bien se inserta en una enorme red de relaciones de sujetos, revistas, libros, cartas, intercambios intelectuales que se generaron en todo el continente en torno a pensar nuestra América Latina. En este contexto los complejos y dinámicos años de mediados de la década de 1920, no son impedimento para que el pensamiento de Mariátegui circule por los diferentes pliegues de nuestro territorio, siendo recepcionado por diferentes sujetos y en diferentes espacios político-culturales, donde su figura y su obra comienzan a convertirse en referencia crítica. (Gutiérrez Donoso, 2010).

Es así que cuando aún en Chile no se apagaban los ecos de la noticia del deceso de Mariátegui², su polémica de crítico y guía intelectual para las nuevas generaciones, aparece en la revista *Mástil*, perteneciente al Centro de Estudiantes de Derecho de la Universi-

1 Académico Universidad de Valparaíso, Facultad de Humanidades, Carrera de Pedagogía en Historia y Ciencias Sociales, Investigador del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso Chile, La presentación corresponde a las Decimas Jornadas de Historia de las Izquierdas: Dos décadas de historia de las izquierdas latinoamericanas. Aniversario y balance, artículos que a sido publicado con algunas modificaciones anteriormente, contacto Patricio.gutierrez@uv.cl

2 José Carlos Mariátegui nace en Moquegua Perú en 1894 y muere el 16 de abril de 1930 en Lima Perú.

dad de Chile, un número especial de homenaje a Mariátegui. (Rhusso, 1930). Dicho homenaje se enmarca dentro de la discusión de la Reforma Universitaria,³ donde la juventud que se estremecía con la crisis económica y política de 1929, reivindicará como eco de la reforma universitaria de Córdoba su manifiesto Preliminar, buscando impulsar una Universidad y una educación al servicio de un *Hombre Nuevo*. (Mástil, enero 1932: 6).

Eugenio Orrego Vicuña⁴ es quien, en la misma revista, reseña el libro escrito dos años antes por Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad Peruana* —nos dice Orrego Vicuña— es el más sustantivo libro que de la vecina literatura conozco. Merece que detengamos la mirada sobre él más cargadamente. En sus páginas nutridas de savia vital, rico en atisbos interesantes, en *trouvailles* (hallazgos) magníficos, aplica Mariátegui los principios del Materialismo Histórico para intentar una revolución completa del Perú. Si no puede afirmarse que lo ha logrado por completo, *cabe sí decir que nadie ha realizado una labor de interpretación más sólida, más sincera, más científica*. (Orrego, 1930a: 36-42. Las cursivas son nuestras).

En una publicación especial, reseñada como ediciones *Mástil*, donde Eugenio Orrego Vicuña publica *Mariátegui*, conferencia

3 A propósito de la incorporación del pensamiento de Mariátegui en la producción local se señala, en la editorial de la revista *Mástil*, la siguiente cita de José Carlos Mariátegui, “La escuela del orden burgués seguirá siendo la escuela burguesa, la escuela vendrá con el orden nuevo, la prueba más fehaciente de esta verdad nos ofrece nuestra época. La crisis de la enseñanza coincide universalmente con una crisis política”. en: *Mástil* (enero de 1932). “A propósito de la reforma Universitaria”. año III, n° 6, Santiago. p. 2.

4 Para un acercamiento a la obra de Eugenio Orrego Vicuña, Araneda Bravo, Fidel (1951) “Orrego Vicuña y su obra”, en *Anales de la Universidad de Chile*, N° 83-44, 4^{ta} serie, pp. 167-184.

convertida luego en librito, que fue dictada en la Universidad de Chile y de Concepción, en mayo de 1930, a nuestro entender se trata de un primer estudio referente a la vida y labor de pensador de Moquehua publicado en Chile:

Mariátegui —señala Orrego Vicuña— era integralmente doctrinario en sus ideas, pero ello no le impedía oír e indagar. [...]. La misión de Mariátegui conformada con esta aptitud, fue peruana en su aspecto apostólico, pero su trascendencia intelectual, la importancia de su mensaje, le dieron relieve de americanismo. Mariátegui no fue sólo un hombre del Perú. Ha sido, esencialmente, un ciudadano de nuestra América. (Orrego, 1930b: 8).

Es en la misma publicación donde Orrego Vicuña analiza *Defensa del marxismo*, conjunto de artículos que aparecen en la revista *Amauta*,⁵ y es de donde los leyó con toda seguridad, mostrando la circulación y presencia de la revista *Amauta* y la obra de Mariátegui en el ámbito local. Apunta Orrego Vicuña (1930b) que el valor de

5 Mariátegui, J. C. (septiembre de 1928). “Defensa del Marxismo” en: revista *Amauta*, año III, n°17, Lima. pp. 4-14. Mariátegui, J. C. (octubre de 1928). “Defensa del Marxismo. A propósito del libro de Henri de Man.” en: revista *Amauta*, año III, n°18, Lima. pp. 10-16. Mariátegui, J. C. (noviembre-diciembre de 1928). “Defensa del Marxismo. A propósito del libro de Henri de Man”. en: revista *Amauta*, año III, n°19, Lima. pp. 10-16. Mariátegui, J. C. (enero de 1929). “Defensa del Marxismo”. en: revista *Amauta*, año III, n°17, Lima. pp. 13-15. Mariátegui, J. C. (febrero-marzo de 1929). “Defensa del Marxismo.” en: revista *Amauta*, año III, n°21, Lima. pp. 72-76. Mariátegui, J. C. (abril de 1929). “Defensa del Marxismo”. en: revista *Amauta*, año III, n°22, Lima. pp., 13-16. Mariátegui, J. C. (mayo de 1929), “Defensa del Marxismo”. en: revista *Amauta*, año III, n°23, Lima. pp., 1-11. Mariátegui, J. C. (junio de 1929). “Defensa del Marxismo”. en: revista *Amauta*, año III, n°24, Lima. pp., 22-27.

Defensa del Marxismo está en que el doctrinarismo de Mariátegui “excluye, sin dejar de ser dogmático en lo esencial, toda intransigencia y, en tal sentido, lo aparta de la ortodoxia escrita de Moscú” (Orrego Vicuña, 1930b: 28).

Sin duda la presencia de Mariátegui se hace más extensa y circula en amplios sectores sociales, estos últimos buscan situar, y *traducir*, su pensamiento en la problemática nacional. Dentro de esta dinámica el diario *Crónica*, anuncia la fundación de un *Centro cultural de Propaganda Socialista* que llevará por nombre *José Carlos Mariátegui*. Dicho Centro tendrá por principal objeto el estudio y divulgación de la doctrina socialista, contenida en la obra de Carlos Marx y cuyo nombre es José Carlos Mariátegui (*Crónica*, 2 de febrero 1932: 2) —agrega con respecto al Centro el artículo del periódico *La Crónica*— llevará el nombre de uno de los valores revolucionarios de la América; José Carlos Mariátegui, “el sociólogo peruano que, a través de la teoría marxista, enfocó con agudeza el problema peruano y por extensión todos los problemas americanos, y que al socialismo le tocará resolver.” (*Crónica*, 2 de febrero 1932: 2).

El Centro abrió las puertas al público el día miércoles 3 de febrero de 1932 en la calle Ahumada 144 de Santiago, dictó cursos que comprendían “materias previas al estudio del marxismo, como la economía política clásica y otros netamente de divulgación cultural y de utilidad práctica.” (*Crónica*, 2 de febrero 1932: 2). El primer curso fue inaugurado por don Ramón Alzamora, quien dictó una charla sobre la *Personalidad de Mariátegui*. (*Crónica*, 2 de febrero 1932: 2). El sábado 6 de febrero de 1932, continuó la exposición don Jorge Rubén Morales, abogado, “quien diera comienzo a sus cursos de sociología marxista, en el cual estudiará los orígenes sociales de la civilización, de acuerdo con la interpretación materialista de la historia.” (*Crónica*, 2 de febrero 1932: 2) El Centro

estaba abocado a desarrollar una intensa labor cultural, pedagógica y política. (Crónica, 8 de mayo 1932: 3). De hecho, la información recogida muestra que estaba ligado al Partido Socialista Marxista, agrupación que, con posterioridad, formará filas en la conformación del Partido Socialista de Chile. (Jobet, 1971: 100).

Una nueva recepción local se realiza a través del periódico *Izquierda*, semanario de la izquierda comunista, puntualmente en la sección chilena de la Liga Comunista Internacional bolchevique-leninista. En esta publicación, Maximiliano Fernández (1934) a propósito de las llamadas Fiestas Patrias escribe el artículo, *1810 —18 de septiembre de— 1934. Chile se proclama “Nación” “Independiente” y “Liberal.”* En el artículo el autor señalando que su aporte se centra en una “interpretación marxista (proletaria) de su significación histórica”, Mariátegui es convocado en dicho artículo reforzando la tesis de la tan celebrada “independencia”.

Es en el mismo semanario *Izquierda* encontramos un ensayo de Mariátegui denominado *Punto de vista Anti Imperialista*, el cual fue presentado en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana de Buenos Aires en junio de 1929⁶. Señala la presentación del artículo lo siguiente: “Publicamos hoy algunos fragmentos del interesante trabajo presentado por Mariátegui a la Conferencia Latinoamericana de Montevideo de 1929. El fallecimiento prematuro del escritor revolucionario peruano —agrega la presentación— impidió que uno de los más abnegados luchadores marxistas del Continente continuara

6 Mariátegui, J. C. (1975), *Ideología y Política*. Lima: Amauta. pp. 87-95. Artículo que fue reproducido del *El movimiento Revolucionario Americano*, editado por La *Correspondencia Sudamericana*. Documento que fue leído por Julio Portocarrero en circunstancias que se debatía la lucha anti imperialista y los problemas de táctica de los partidos Comunista. Para una mirada crítica de dicho periodo. Flores Galindo, A. (1980) *La Agonía de Mariátegui*, Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

en su labor de esclarecimiento de los problemas de la revolución socialista en América Latina. Rendimos, en esta ocasión, homenaje al representante genuino de la fe revolucionaria del proletariado americano.” (Izquierda, 19 de septiembre 1934: 2).

En este horizonte de búsqueda intelectual de la década de 1930, surge un nuevo elemento para avanzar localmente en el conocimiento de Mariátegui. Se trata del conjunto de artículos escritos entre noviembre de 1927 y junio de 1929 en las revistas *Amauta* y que originalmente habían sido publicados en las revistas limeñas *Mundial* y *Variedades*, (Rouillon, 1963) y que serán publicados en 1934 en Chile, bajo el título de *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*, que Mariátegui había dejado organizado para su edición póstuma. La edición chilena es antecedida por un prólogo escrito por Waldo Frank.

Defensa del marxismo abre una reflexión original a nuestro conocimiento, es el primer libro que en América latina que se plantea la reelaboración del marxismo, mostrando con ello una comprensión no canonizada de la obra de Marx, lectura que expresa así, desde los trabajadores peruanos, una extrema originalidad:

Marx no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico —nos dice Mariátegui en *Defensa del marxismo*— sino de un método de interpretación histórica destinado a servir de instrumento a la actuación de sus ideas política y revolucionaria [...] Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual [...] la crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista. Mientras el capitalismo no haya transformado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido. El socialismo, o sea la lucha por transformar el orden social de capitalista en colectivista, mantiene viva esa

crítica, la continua, la confirma, la corrige. (Mariátegui, 1934: 23. Las cursivas son nuestras).

II

La recepción y circulación que venimos reseñando tiene como objetivo señalar que la edición de *Defensa del marxismo* en Chile no es un caso aislado, sino que más bien se entreteje en una intensa red de intercambios intelectuales, editoriales y epistolares que se producía en el continente y que Chile no se encontraba ajeno a dicho proceso. (Sánchez, 2004).

Se puede señalar que surgen en el horizonte epistolar de Mariátegui dos figuras importantes en su vida intelectual, nos referimos al editor de la *Vida Literaria* y de la editorial *Babel*, el argentino Samuel Glusberg y el hispanista norteamericano Waldo Frank, triángulo intelectual que reflexionará en torno a los problemas de América Latina⁷.

Justamente es al editor argentino a quién Mariátegui presentara el proyecto de *Defensa del Marxismo*. “Tengo otro libro —señala Mariátegui— de tema internacional, como *La Escena Contemporánea*, al cual titulo *Polémica Revolucionaria*,” (Melis, 1984: 330). *Polémica*

7 Tarcus (2001), señala, “Aquí comienza un frondoso epistolario y una amistad personal que sólo se iban a interrumpir con la muerte de Frank: intercambios de ideas, estímulos mutuos, proyectos de ediciones aquí y allá, y números. Porque el espiritualista Frank sabía ser muy concreto a la hora de hablar de derechos de autor y honorarios de conferencias. Pero el solícito Glusberg se las arregla siempre para conseguir lo necesario y satisfacer a su amigo Frank. También en la consagración de esta ‘hermandad’ se había operado una identificación —y si Mariátegui habló de Frank como un hermano mayor, y Glusberg [...] lo llamó ‘maestro’, lo cierto es que el trato más habitual en su correspondencia era el de ‘hermano’.” (29)

Revolucionaria es el título que había pensado Mariátegui originalmente para su posterior *Defensa del Marxismo*. “Hago a mi modo la defensa de Occidente: denunciando el empeño conservador de identificar la civilización occidental con el capitalismo y el de reducir la revolución rusa, engendrada por el marxismo, esto es por el pensamiento y la experiencia de Europa, a un fenómeno de barbarie oriental”. (Melis, 1984: 330).

Glusberg, quien no se había politizado para la época y más bien sus preocupaciones eran en torno a sus afinidades literarias, recomienda a Mariátegui cambiar el título de *Polémica Revolucionaria*, con el objetivo de tener una mejor recepción en Buenos Aires: “eso si no me gusta el título —señala Glusberg— me parece mejor como subtítulo explicativo; pero si Ud. Lo juzga insustituible no hay nada qué hacer [...] Publicaré su *Polémica Revolucionaria*. No me hago grandes ilusiones de venta”. (Melis, 1984: 340).

En el intercambio epistolar entre Mariátegui y Glusberg, la preocupación por editar *Defensa del marxismo* se presenta como una necesidad primordial por dar salida al libro en Argentina, “no olvido mi compromiso con Ud. —señala Mariátegui— el libro que dará a *Babel* se Titula *Defensa del Marxismo* porque incluiré en él un ensayo que concluye en el próximo número de *Amauta* y que revisaré antes de enviarle. Como segunda parte va un largo ensayo: *Teoría y Práctica de la Reacción*, crítica de las mistelas neo-tomistas y fascistas. El subtítulo de la obra será siempre *Polémica Revolucionaria*”. (Melis, 1984: 468).

Glusberg no estaba convencido de editar *Defensa del Marxismo* por la editorial *Babel*, más bien sugiere a Mariátegui, contactar con la *Vanguardia*, editorial ligada al Partido Socialista Argentino, gestiones que a la larga no dieron los frutos esperados para publicar el libro. Sin embargo, el entusiasmo de editar el libro no acaba con

la esperanza de Mariátegui, nuevamente impulsa su proyecto esta vez, para ser publicado en España, escribe a su amigo César Falcón en Madrid, para que se publique su proyecto por *Historia Nueva*, sin embargo, la muerte prematura en abril de 1930 no permiten concretar en vida del autor el proyecto de *Defensa del Marxismo* “trabajo —señala Mariátegui— que estimo exento de todo pedantismo doctrinal y de toda preocupación de ortodoxia.” (Melis, 1984: 740).

El proyecto de *Defensa del Marxismo* que Mariátegui promoviera con gran ímpetu aparece cuatros años después de su muerte en Chile⁸. *Defensa del Marxismo*, es publicado por ediciones *Nacionales y Extranjeras*, en su serie *Problemas Contemporáneos*, en la presentación realizada por su amigo latinoamericanista Waldo Frank señalaba que

En Mariátegui se encuentran orgánicamente encarnados los valores que nuestra generación tiene que encarnar y que poner en vigor para que América pueda Ser. Él está dedicado a la severa necesidad de un nuevo cuerpo económico, el de la revolución social. Hierve con las fuerzas estéticas de nuestro tiempo, cuya recepción, asimilación e integración en pensamiento revolucionario constituyen una necesidad todavía más rigurosa. (Frank, 1934: 6).

Como nos orientara aquel entrañable intelectual argentino que fue José Aricó con respecto al lugar de importancia que ocu-

8 La investigación no arroja con certeza cómo y quién edita el libro de *Defensa del Marxismo* en Chile o como llegó el libro al ámbito local, solo se puede especular hasta el momento que es Glusberg quien había viajado en forma esporádica a Chile a comienzos de 1930 para luego establecerse en nuestro país y quizás ahí se encuentre el vínculo de la edición chilena de *Defensa del Marxismo*.

pó Mariátegui en el contexto del pensamiento latinoamericano y el significado de su pensamiento donde *Defensa del marxismo*, es una reflexión madura de sus ideas, que contiene una discusión más subterránea sobre Marx y el marxismo, así mismo también las batallas que Mariátegui mantuvo con sus contemporáneos intelectuales, señala Aricó (1979) que:

Mariátegui pudo dar de la doctrina de Marx una interpretación tendencialmente anti economicista y anti dogmática en una época en que intentarla desde las filas comunistas era teóricamente inconcebibles y políticamente peligrosa, sólo fue posible merced al peso decisivo que tuvo en su formación idealista italiana [...] Mariátegui leyó a Marx con el filtro del historicismo italiano y de su polémica contra toda visión trascendental, evolucionista y fatalista del desarrollo de las relaciones sociales, características del marxismo de la II Internacional. El destino deparó al joven Mariátegui la posibilidad, única para un latinoamericano, de llegar a Marx a través de la experiencia cultural, ideológica y política de constitución de un movimiento marxista obligado a ajustar cuenta por una parte con la crisis de la sociedad y de la cultura de los liberales, y con la crisis de la política y de la cultura del socialismo formado en la envoltura ideológica de la II Internacional. (XIV).

Las lecturas sobre Mariátegui van despertando la intuición de que en el pensador peruano se teje algo más que una simple lectura del marxismo; sus obras muestran la potencia en el despliegue de la búsqueda de entender las relaciones capitalistas en la periferia del mundo. Entonces lo que se percibe en el escenario local de Mariátegui, es estar presente ante un pensador que porta “un nuevo ensayo de interpretación”, que irá dando forma y frutos a través de la *praxis*

política y cultural que despliega él, y posteriormente sus intérpretes, para poder pensar y expandir la conceptualización en la comprensión del Perú. Desde esta comprensión, Mariátegui es portador de una posición política que se instala como matriz, como centralidad de una nueva generación que se enfrenta con “las ortodoxias” establecidas, tanto heredadas como recepcionadas, desarrollando su acción crítica contra las hegemonías dominantes.

Había sido, entonces fundamental en esta perspectiva, ese Marx —ese Marx italiano— atento a las vicisitudes de la historia y al papel que representaban en ella la voluntad humana y la *praxis* (Labica, 1987) el que había suministrado a Mariátegui el horizonte de visibilidad (Zavaleta: 1975) y la mirada atenta a una realidad bastante más matizada y menos lineal de los procesos humanos, que de aquellas que emergían de los modelos positivistas y economicistas del marxismo de la Internacional Socialista.

Es, pues, al interior de ese juego de oposiciones y de su íntima conexión con ese historicismo radical del marxismo italiano, donde podemos intentar explicar un horizonte de análisis teórico en la reflexión mariáteguiana, buscando al mismo tiempo una distancia que permitiera examinar en mejores condiciones el encadenamiento teórico de su pensamiento, donde las reflexiones sobre *Defensa del marxismo* se encuentra en la última cadena conceptual de pensar el “problema del Perú”, claro está, pasando por *Los siete ensayos...* y, en particular en aquellos dedicados al indio y a la tierra.

En esta perspectiva la crítica a la “ciencia”, léase de la carga positivista de la “cultura” socialista, constituye aquí el punto donde los discursos de Mariátegui en el cual los indios, léase los “campesinos” latinoamericanos excluidos por el marxismo de la Internacional socialista, surgen como sujetos de cambios, reconstituyendo su historicidad negada o más bien olvidada.

Es en este contexto, que la ausencia de cualquier referencia a un proceso de la importancia y la dimensión social como la Revolución mexicana durante los congresos de la Internacional socialista, aparece en toda su dimensión, como un *lapsus* revelador de la naturaleza de la representación que los socialistas se hacen de la revolución. El análisis socialista —constata José Aricó (1981)—, tendía a sobreestimar la acción de los sujetos sociales “modernos”, el proletario, el pequeño propietario o la burguesía liberal, mientras que lo que caracterizaba la Revolución mexicana era el hecho de ser, esencialmente, un movimiento campesino, donde la estructura “moderna” se revelaba extremadamente frágil y limitada. (Aricó, 1981).

Mariátegui nos abre así una pista de una extraordinaria potencialidad heurística, la que nos suministra una clave de lectura de los orígenes políticos del movimiento popular en América latina y una vía de explicación de lo que la investigación historiográfica no puede sino constatar: la exclusión programática y conceptual de los campesinos en todo el discurso socialista que emerge en América latina a partir de los años 1840 y que adquiere una forma acabada en el período en el cual Mariátegui comienza a estructurar el suyo. (Zea, 1980).

De esta manera, Mariátegui abre un camino sobre el marxismo, cuestionando “los falsos y simplistas conceptos, en circulación todavía en Latinoamérica, sobre el Materialismo Histórico”⁹, reivindicando “los trabajos de Antonio Labriola, menos divulgado entre nuestros estudiosos de sociología y economía.” (Mariátegui, 1987: 155). Asimismo buscara una afinidad historiográfica con el italiano Piero Gobetti, de quien citará que “nuestra filosofía santifica los valores de la práctica” (Mariátegui, 1934: 64), y es justamente de Gobetti y del

9 Hay que señalar que el libro *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, son artículos publicados en las revistas *Mundial*, *Variedades* y *Amauta*, en especial la cita pertenece al artículo “La influencia de Italia en la cultura Hispano-americana,” *Variedades*, Lima 25 de agosto de 1925.

Historicismo Italiano donde se encuentran la “clave fundamental de su marxismo”, (Neira, 1983: 64) valorando del historicismo Italiano su inmanentismo historiográfico, es decir, “un inmanentismo como concepto opuesto a trascendentalismo. Nada de lo que ocurre en la historia se explica por instancias puestas fuera de éstas” (Neira, 1983: 63).

Ahora bien, *Defensa del marxismo* en esta perspectiva tiene varias capas de lecturas, en principio, el desafío que subyace es por el socialismo en el Perú, pero a la vez es pasar cuenta a la ortodoxia marxista, es decir a las categorías de análisis en la cuales el marxismo enfrentaba sus realidades, es en esta instancia que se piensa el marxismo no como una teoría acabada sino como un instrumento de análisis. Como una opción metodológica que constituya al sujeto que la asume, como método de análisis, pero también como opción cultural y las respuestas vendrán desde ahí, de la novedad del objeto, de poner a prueba el campo conceptual del marxismo, mediante un asedio a la ortodoxia, convocando categorías conceptuales pertenecientes a otros horizontes conceptuales que se encuentran fuera del marxismo. (Fernández, 2015).

Desde esta perspectiva la dinámica interna de la heterodoxia conceptual convocante va fortaleciendo el horizonte categorial del marxismo, haciéndolo aflorar no como una “defensa” del mismo, sino como un cuerpo teórico que se piensa con la realidad concreta de un aquí y un ahora, y es por eso que es una lectura original, no producto de categorías conceptuales que se aplican, sino de categoría conceptuales que se producen en la reflexión crítica de esa realidad, esa es la profundidad de su análisis y es la pregunta sobre el socialismo y su sujeto histórico, en el caso del Perú el indio, donde se incorporan al análisis los sujetos concretos de esa realidad, los cuales son llamados a ser los que transformen su propias condiciones. En esta perspectiva que Mariátegui piensa como diría Marx que “Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso.”

BIBLIOGRAFÍA

Aricó, J. (1981). “Il marxismo latinoamericano negli anni della Internazionale”, en *Storia de marxismo*, vol.iii. Torino: Einaudi.

Aricó, J. (compilador) (1979). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, n° 60. México: Cuadernos de *Pasado y Presente*.

Crónica. (2 de febrero de 1932). *Fundación de un Centro de Propaganda Socialista*. año i, n°72, Santiago de Chile. p. 2.

Crónica. (8 de mayo de 1932). *Centro de propaganda Socialista J.C Mariátegui conferencia de hoy*. año i, n°168 año i, Santiago de Chile. p. 3.

Fernández, M. (19 de septiembre de 1934). “1810 —18 de septiembre de— 1934. Chile se proclama ‘Nación’ ‘Independiente’ y ‘Liberal’.” en: *Izquierda*, semanario de la Izquierda Comunista (sección chilena de la liga comunista internacional Bolchevique-Leninista), año I n° 15, Santiago de Chile. p.1.

Fernández, O. (2015). “¿Defensa o transformación del marxismo?”, en Mariátegui, J.C. *Defensa del marxismo. Edición comentada*. Valparaíso: Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano. pp. 101-117.

Frank, W. (1934). “Una palabra sobre Mariátegui”, in: Mariátegui, José Carlos, *Defensa del marxismo, polémica revolucionaria*. Santiago: Ediciones Nacionales y Extranjeras. p. 6.

Gutiérrez Donoso, P. (2010). “La recepción del pensamiento de José Mariátegui en Chile (primera parte: de 1926 a 1973)”, en *Analec-ta. Revista de Humanidades*, n°4 – primer semestre. pp. 35-50.

Izquierda. (19 de septiembre de 1934). *Semanario de la Izquierda Comunista (sección chilena de la liga comunista internacional Bolchevique-Leninista)*. año I n° 15, Santiago de Chile. p. 2.

Jobet, J.C. (1971). *El Partido Socialista de Chile*, Tomo I. Chile: Prensa Latinoamericana S&A.

Labica, G. (1987). *Las Tesis sobre Feuerbach*. Paris: Presses universitaires de France.

Mariátegui, J. C. (19 de septiembre de 1934). “Punto de Vista Anti Imperialista”, en: *Izquierda*, semanario de la Izquierda Comunista (sección chilena de la liga comunista internacional Bolchevique-Leninista), año I n° 15, Santiago de Chile. p. 2.

Mariátegui, J. C. (1934). *Defensa del marxismo, polémica revolucionaria*. Santiago: Ediciones Nacionales y Extranjeras.

Mariátegui, J. C. (1987). *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Amauta.

Mariátegui, J. C. (julio-agosto de 1929). “El problema del indio”, en *Amauta*, n° 25. Lima.

Mástil (enero de 1932). *A propósito de la reforma Universitaria*. año iii, n°6,. Santiago. p. 2.

Melis, A. (Comp.) (1984). *Correspondencia (1915-1930)*, Tomo ii. Lima: Amauta.

Neira, H. (1983). “El pensamiento de José Carlos Mariátegui: Los mariateguismos”, en: *Socialismo y Participación*, n° 23. Lima.

Orrego Vicuña, E. (1930a) “Fragmento de un estudio: *Siete ensayos de interpretación de la realidad Peruana* por José Carlos Mariátegui”, en: *Mástil*, año I, n° 2, Santiago de Chile, junio. pp. 36-42.

Orrego Vicuña, E. (1930b). *Mariátegui*. Santiago: Ediciones Mástil.

Rhusso, A. (1930), “Mariátegui y la Reforma Universitaria”, *Mástil*, Revista del Centro de Estudiantes de Derecho de la Universidad de Chile. Santiago de Chile, año I junio, n° 2. pp. 6-8.

Rouillon, G. (1963). *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Sánchez, L.A. (2004). *Visto y vivido en Chile*. Santiago: Tajamar.

Tarcus, H. (2001). *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*. Buenos Aires: Editorial El Cielo por Asalto.

Zavaleta, R.(1975). “Clase y conocimiento”, en *Historia y sociedad*, n° 7, México, D. F. pp. 3-8.

Zea, L. (1980). *Pensamiento positivista latinoamericano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

III

COMENTARIOS DE TEXTOS

HISTORIA DE UN LIBRO:
COMENTARIOS EN TORNO A *LA BIBLIA*
DEL PROLETARIADO DE HORACIO TARCUS

Claudio Berríos Cavieres¹

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “como verdaderamente ha sido”. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro. Al materialismo histórico le concierne aferrar su imagen del pasado tal como ésta le sobreviene de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro.

Walter Benjamín, *Sobre el concepto de la historia*.

La necesidad de recurrir a una historia de las ideas nos lleva a recorrer los objetos materiales por los cuales dichas ideas fueron contenidas, difundidas y expuestas. Muchas veces no responden a un trabajo lineal que nos pueda dar un claro panorama de su devenir. Por el contrario, re-aparecen en un incesante torbellino histórico-político que exceden al simple “volver a la palabra”, posicionándose en un espacio de lucha y polémica. Esta condición es la presentada por el historiador Horacio Tarcus en su libro *La biblia del proletariado*, publicado el año 2018 por la editorial Siglo XXI editores Argentina. A 150 años de la primera publicación de *El capital* de Karl Marx, la espectralidad de aquella obra se mantiene sobrevolando los cielos de

1 Profesor en Historia y Cs. Sociales, Magister en Filosofía con Mención en Filosofía Contemporánea, Doctorando en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento Cultura y Sociedad, Universidad de Valparaíso (DEI-UV), miembro del Centro de Estudios de Pensamiento Iberoamericano (CEPIB-UV).

la actualidad, resurgiendo nuevos matices en torno a las reflexiones que el viejo de Treveris hizo sobre las dinámicas ontológicas e históricas del capitalismo. En *La biblia del proletariado*, Tarcus intenta establecer un recorrido por las diferentes ediciones que esta obra tuvo a lo largo estos siglos, enfocándose en las primeras ediciones alemanas, francesa y rusa, de las cuales nacerán las traducciones en lengua castellana, preocupación central de este libro.

Por medio de la teoría de “circulación internacional de las ideas” de Pierre Bourdieu, Tarcus intenta realizar una biografía editorial y de traducción en torno a *El capital*, del cual podemos establecer dos puntos por los cuales se traza la historia de este libro: uno enfocado en un mapeo topográfico de las traducciones castellanas y otro en las condiciones políticas existentes que hicieron posibles dichas traducciones.

Cuando hablamos del registro topográfico de *El capital*, Tarcus logra reproducir el itinerario de sus primeras ediciones y, a partir de aquellas, rastrea las utilizadas en las diversas traducciones hechas al castellano, logrando identificar una serie de 12 traducciones, de las cuales seis corresponden a españoles, cuatro a argentinos, una a un uruguayo y por último, una a un chileno. Tarcus logra concluir que la historia de *El capital* en castellano es una *historia trasatlántica*, pues muchas de estas traducciones no responden a una sola región, separando las españolas de las latinoamericanas, sino que el trabajo fue muchas veces conjunto entre el nuevo y el viejo continente²:

2 Podría ser ese contacto el que hiciera factible el posicionamiento del marxismo como una corriente anticapitalista predominante en nuestra región, pues a finales del siglo XIX, como señala Aricó (2018), “en el pensamiento social latinoamericano, Marx era uno más de una vasta pléyade de reformadores sociales que las deficientes ediciones españolas mal traducían del francés.”(355).

El primer tomo de *El capital* fue realizada por un argentino (Justo), pero editada en Madrid por un socialista español (García Quejido). [...] las traducciones en castellano de Manuel Pedroso y Wencelao Roces sólo alcanzaron difusión masiva en el mundo de habla hispana con el exilio de los republicanos en México. [...] la traducción de Scaron comenzó a editarse en Buenos Aires en 1975, pero a causa del golpe militar de marzo de 1976 terminó de publicarse en Madrid. (Tarcus, 2018: 39).

En la introducción de la *Antología* de Karl Marx, Tarcus señala que la historia de *El capital* es “la historia de las refutaciones, las defensas, los desarrollos y, en suma, los debates que ha generado.” (Tarcus, 2014: 22). Es en este sentido que en *La biblia del proletariado* están presentes las condiciones políticas que hicieron pertinente las diversas traducciones y ediciones de *El capital* en castellano, derivadas de colaboraciones, discusiones y tensiones, tanto nacionales como internacionales, condicionadas en razón a las circunstancias ideológicas sobre quién tenía el derecho o no de editar y/o traducir el libro de Marx. Así por ejemplo, la edición de 1932 del Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú fue una respuesta a la edición de 1914 de Kautsky, a quién se le consideraba un traidor que había realizado “una abierta falsificación oportunista de los pensamientos fundamentales de *El capital*.” (Tarcus, 2018: 20). A dicha cuestión se sumaba la problemática acerca de las diversas reediciones confeccionadas por su propio autor y por Engels, haciendo de esto una dificultad al momento de decidir con cuál edición trabajar para una traducción y edición.

Los primeros dos capítulos de *La biblia del proletariado* hacen mención a la edición prínceps y las reediciones alemanas realizadas por Marx y posteriormente Engels (1867, 1872, 1883, 1890), la

ediciones populares hechas por Karl Kautsky (la primera de ellas en 1914), pasando por las primeras traducciones al francés (hecha entre 1872 y 1875 por Joseph Roy, con comentarios de Marx), la rusa (1872), entre otras. Gran parte de estas traducciones buscaban ser “fiel” a lo que el Marx señaló, lo que implicaba muchas veces interpretaciones propias de traductores y editores.³

El extenso tercer capítulo está dedicado a las versiones españolas. Si bien una de las primeras circulaciones de *El capital* en España fue la edición francesa, por medio de fascículos en el semanario socialista *La Emancipación* de Madrid (Tarcus, 2018: 37), será Pablo Correa y Zafrilla quien en 1887 realizará la primera traducción de este libro. Sin embargo, Tarcus logra constatar, por medio de críticas en torno a la traducción de Correa, que éste la realizó a partir de la edición francesa de Roy, y no de la alemana, como el mismo Correa señaló. Cruzando el Atlántico, será Juan B. Justo, médico argentino fundador del Partido Socialista argentino, quien realice la primera traducción de *El Capital* al castellano a partir de la cuarta edición en alemán. A pesar de todas sus falencias que esta traducción puede tener, Tarcus señala, citando a Pedro Scaron, que Justo “pagó tributo a su condición de pionero [...], pero precisamente el mérito principal del traductor argentino estriba en haber desbrozado el camino que otros transitarían después con mayor facilidad.” (Tarcus, 2018: 52).

Otros caminos en torno a la traducción de *El capital*, más que políticos, fueron comerciales, como el caso de la editorial Aguilar, que fue la primera en presentar traducido al castellano los tres tomos de esta obra en 1931, bajo la traducción de Manuel Martínez Aguilar y Pedroso. Si bien su dueño, Don Manuel Aguilar, no era

3 Tal fue el caso de Maximilien Rubel, editor francés de *El capital*, quien invirtió los dos últimos capítulos del primer tomo, pues consideraba que el orden hecho por Marx respondía a evitar una censura previa de la primera edición.

para nada marxista, realizó una serie de publicaciones de pensadores de izquierda, pensando en las ganancias que estos libros tenían en el contexto de la Segunda República española.

En respuesta a esta edición comercial de Aguilar, el jurista español Wencelao Roces se embarcó en la tarea de realizar su propia traducción, comenzando por el tomo I que fue publicado en dos volúmenes en 1934. Tras la derrota republicana en la guerra civil, Roces se vio obligado a exiliarse hacia América Latina, donde se estableció definitivamente en México. Será gracias al Fondo de Cultura Económica (FCE), donde logró publicar entre 1946 y 1947 *El capital* completo, a través de cinco volúmenes. Con 38 ediciones y reimpressiones entre 1945 y 2015, Tarcus reconoce que ha sido la traducción con mayor número de ediciones en lengua hispana.

Sin embargo, esto no impidió que la traducción de Roces estuviera exenta de críticas. Una de ellas fue hecha por quien es considerado el mejor traductor de *El capital* en español hasta este momento: Pedro Scaron. Para Tarcus, la traducción de Scaron —publicada en 1975 por Editorial Siglo XXI— “fue el primer esfuerzo por establecer una edición crítica del capital en cualquier idioma [...]” (Tarcus: 2018: 83). Tomando como base la segunda edición en alemán, Scaron se dio a la tarea de cotejar dicha edición con las otras producidas por Marx —y posteriormente Engels—, intentando mantener el estilo propio de aquellas producciones, a diferencia de Roces, quien se encargó de incorporar términos que respondían más a un “embellecimiento” del texto que a un seguimiento fiel del mismo. Scaron por su parte, partió desde la base de entender *El capital* como una obra cuyas ediciones, más que dificultar la veracidad de su traducción, enriquecían el espacio teórico de su autor, dando lugar a un movimiento dialéctico de sus escritos.

El recorrido que en este capítulo se realiza de las producciones de *El capital* en castellano contempla otras ediciones que fueron llenando el escenario de traducciones, entre ellas la confeccionada por la editorial Cartago en 1956 (Buenos Aires), la del sello madrileño EDAF en 1967, la editada por Ediciones Corregidor en 1973 (Buenos Aires), la de Akal en 1976 (Madrid), la de Manuel Sacristán en 1976 por Grijalbo (Barcelona), finalizando con la del chileno Cristian Fazio, quien publicó su traducción en Moscú en 1990, teniendo un reedición por la editorial chilena Lom el 2010.

Sin embargo, Tarcus demuestra que *El capital* fue un libro que, a pesar de el gran número de ediciones en español, tuvo escasa lectura del texto completo, recurriéndose en gran medida, a los resúmenes populares que circularon desde el siglo XIX, siendo las más difundidas las del italiano Carlos Cafiero (traducida al español en 1931), el francés Gabriele Deville (traducida en 1903) y la de los alemanes Julian Borchardt (traducida en 1935) y Otto Rühle (traducida en 1940).

Tarcus finaliza su libro alabando la irrupción de nuevas lógicas en que *El capital* ha logrado posicionarse como un libro de estudio. Con el término de los centros de lectura canónicos, y de la lucha santa entre ediciones y traducciones, el texto de Marx está siendo abordado a partir de lecturas novedosas que intentan articular nuevos planteamiento en una época de constante crisis neoliberal. La “biblia del proletariado” ha dejado su santificada envoltura para posicionarse en un soporte teórico para ir con Marx, más allá de Marx.

BIBLIOGRAFÍA

Tarcus, H. (2018). *La biblia del proletariado*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

Tarcus, H. (2014). “Introducción. Leer a Marx en el siglo XXI”, en Marx, K., *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

IMPERFECCIÓN Y CREACIÓN¹

Natalí Aranda A²

¡Ceded al nuevo impar potente de orfandad!

César Vallejo

El prólogo del actual libro parte con la siguiente afirmación: “A menudo la poesía conforma una aventura opuesta a las certezas”. ¿Cómo la poesía entra en aquel territorio indeterminado, en que la palabra nos manifiesta la falta, la ausencia, el hambre y no la presencia? La poesía nos encamina hacia “lo otro” de la certeza, que no es la duda, sino que es una experiencia de apertura, de contacto con una realidad irreductible, ya que no se deja resumir en nuestras formas habituales de comprender la vida, ni abarcar por nuestras estructuras de pensamiento.

Hay algo transversal a todos los escritos que son parte de *Cien años de la escritura de Los heraldos negros: Escrituras y reflexiones en torno a César Vallejo*, y es que son escrituras marcadas por la orfandad que padece el individuo concreto frente a una realidad imperfecta, inacabada. Esta relación sujeto- mundo es de una “perenne imperfección”, tomando un verso de Vallejo.

1 Texto leído en la presentación de *Cien años de Los heraldos negros. Escrituras en torno a la poética de César Vallejo*. Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV).

Ediciones Inubicalistas, Valparaíso, 2019.

2 Profesora de Filosofía y Magister en Filosofía con Mención en Pensamiento Contemporáneo por la Universidad de Valparaíso.

La filósofa María Zambrano indica: “La mendicidad procede de que el hombre siente el no-ser dentro de sí” (Zambrano, 1973: 158). Sentir el no-ser, la falta, la negación. ¿De qué forma el no-ser se vuelve objeto del sentir, del padecer? Osvaldo Fernández (Polanco y Jara, 2019: 11) nos señala, refiriéndose a César Vallejo, que la imperfección de la realidad se manifiesta o culmina en la imperfección del propio cuerpo. En el verso del poema XXXVI de *Trilce*, que es tomado por el autor del ensayo, Vallejo expresa lo siguiente: “Tal siento ahora el meñique / demás en la siniestra”. La imperfección padecida en el cuerpo. Sentir el meñique, aquel dedo que rompe con la perfección del par, del cuatro. La cuaternidad es símbolo de totalidad, de absoluto. Los cuatro puntos cardinales, las cuatro estaciones, los cuatro elementos que son el principio constitutivo de la naturaleza. Es símbolo de lo estático y de la organización de un mundo acabado. Ahora bien, ¿qué sucede cuando el impar rompe con esa totalidad? Comienza el dinamismo, el movimiento de las aguas.

Es interesante detenerse en el hecho de que es la siniestra quien nos entrega un quiebre de lo estático. La diestra es símbolo de perfección, el ser, lo apolíneo, mientras que la siniestra es imagen del no ser, del caos y del absurdo.

La incertidumbre que nos provoca la imperfección da paso a la creación. El cineasta Andrei Tarkovsky declara en una entrevista que los artistas existen porque el mundo no es perfecto (Tarkovsky, 1984). La pulsión creativa se desprende de este hecho, en un mundo perfecto el arte no tendría sentido.

¿Se esconde en esta pulsión un anhelo más originario, un anhelo de perfección, de armonía, un omega que nos salve de la muerte y del dolor? ¿De dónde viene este anhelo? Pienso en el filósofo Spinoza y en su término *Conatus*, un impulso actualizador que se

encuentra en toda vida. La forma que tiene cada ser de perseverar en su ser. ¿Hay un final en esta actualización o es solo un ciclo constante, sin fin ni comienzo? ¿Será que su sentido se encuentra solo en movilizar nuestras facultades materiales y espirituales?

La potencia de la imperfección nos hace mirar al infinito, al universo eternamente en expansión. Sentir el no ser es sentir un vacío que nos moviliza a la creación. Es aquí la potencia de la orfandad de la que nos habla el poeta.

Jorge Polanco, en su ensayo sobre el hambre en César Vallejo, nos remite a esta falta, a este vacío. El alimento es el sentido que nos falta. Lo humano habita en la incertidumbre y orfandad de Dios o de centro. Sin centro, el ser humano no tiene un punto de referencia para darle un origen al movimiento ni tampoco un punto hacia el cual volver. El primer motor inmóvil de Aristóteles ha desaparecido y sin ninguna referencia todo tiende al caos, al impar, a la siniestra, al hambre (Polanco y Jara, 2019: 139).

Teresa Concha en su ensayo sobre César Vallejo nos indica: “con la muerte de Dios el poeta es desterrado fuera de los límites de lo que otrora fuera fundamento y orden: del lenguaje, de la gramática, de la palabra en tanto que logos, es decir, como una estructura de comprensión totalizante de la realidad” (Polanco y Jara, 2019: 58).

¿Es en el vacío, en el hambre, en la orfandad, en la muerte de Dios, donde se crea un espacio para que la alteridad se haga presente? El otro, que también padece hambre, también padece un no ser dentro de sí. El quiebre de la esfera del ser, la entrada del no ser en la perfección de la totalidad, nos abre también al otro. Es así como lo ético está ligado a una concepción de la realidad misma, se desprende de una ontología. Una ontología de la falta, del movimiento, de la imperfección, ontología que tiene su raíz en el cuerpo, en la materia, en la respiración, en el latido, en la potencia

y en la posibilidad que es la apertura dejada en el Ser. La muerte de Dios, de esa estructura totalizante y final, nos abre el camino hacia el misterio de estar vivos.

Los ensayos sobre Vallejo que conforman el libro se hacen cargo de esta mirada. Gonzalo Jara, al hablar del concepto “vida” y de la separación que Vallejo parece realizar entre tal concepto y el vivir concreto, nos da un cauce para comprender las ideas esbozadas (Polanco y Jara, 2019: 125).

A partir de los siguientes versos de Vallejo: “hoy me gusta la vida mucho menos, / pero siempre me gusta vivir, ya lo decía”, el autor del ensayo nos indica que el concepto “vida” aparecido en el primer verso es una mera abstracción, una idea que sirve para inmovilizar lo que en sí mismo es dinámico.

Decir “Vida”, “Dios”, “Ser”, es quedarse atrapado en la idea, en la mente esclava de certezas, esclava de estructuras por el miedo que supone el vivir sin apoyos totalizantes.

Vivir es estar abierto, desgarrado, es estar en la duración y en una concepción no estática de la temporalidad, como nos indica Victoria Herreros al hablar del tiempo en la poesía de Vallejo. La existencia del tiempo es también parte de la imperfección, ya que solo lo perfecto es eterno, atemporal. La duración solo es posible en un universo en movimiento, en incesante despliegue y actualización de sus potencialidades.

La idea de vida jamás abarcará lo que es el vivir en sí, una constante “evolución creadora”, como diría Bergson.

Vivir es padecer la distancia con cualquier intento de absoluto. Es sentir el vacío en nosotros, vacío dejado por la ausencia de Dios y que nos lleva a la creación, a la incesante expansión de lo real.

Volvamos al cuerpo, a nuestra materialidad más cercana. Ana María Cristi en su texto *“Por siempre un cuerpo desgarrado”*: La

representación de la mujer indígena en el Tunsgtено de César Vallejo” (Polanco y Jara, 2019: 27), realiza una reflexión sobre la cosificación de la mujer indígena. Cuerpo que es propiedad de otro, un objeto o útil que sirve para satisfacer necesidades sexuales o domésticas. Cuerpo sin interioridad o con una interioridad precaria, salvaje, no perteneciente al territorio de la razón o de la palabra. Seres que son culpables de su misma explotación. Estas ideas perpetúan la condición de sometimiento y explotación que también vive la clase trabajadora latinoamericana. Simples instrumentos para la realización de fines propuestos por quienes son dueños de la razón, quienes poseen al Dios verdadero, la religión verdadera, el lenguaje verdadero. Los dueños de la civilización y las certezas. Este es el peligro de las estructuras totalizantes en la comprensión de lo real. Peligros de sustantivar al Ser, de inmovilizarlo conceptualmente y no comprenderlo en su movimiento, creatividad, posibilidad y duración.

Junto a la clase trabajadora podemos encontrar la realidad indígena. Así nos indica el ensayo de Emilio Guzmán (Polanco y Jara, 2019: 39) en el que nos muestra una representación de la “subalternidad” en la clase trabajadora a partir de dos textos centrales: *Sub Terra* de Baldomero Lillo y *El Tunsgtено* de César Vallejo. En la novela de Vallejo se muestra la brutalidad y lo poco humana que puede ser la vida industrial de la sociedad capitalista. Especialmente el trato que recae en los Soras³, quienes sufren la burla de los que ya son dominados y subalternos: la clase obrera. Los Soras “vivían al margen de la ciudadanía peruana y del proyecto racional-modernizador”. Incluso la clase obrera tiene una mirada

3 Los Soras, indígenas de Quivilca, cándidos y con una mansedumbre impresionante, generosos al extremo de ceder gratis su fuerza de trabajo y víveres cuando le faltaba a la mina. No tenían ni idea de lo que era salario, trabajo, y todas las cosas del mundo moderno.

despectiva de este pueblo indígena, ya que son concebidos como seres que viven fuera de la racionalidad y de la moral ciudadana. Seres sin ambición, poseedores de subjetividades que no interesan en una realidad en que el aspecto económico pasa a ser el centro de la existencia.

La escritura de César Vallejo, tanto en prosa como en verso, es un llamado a hacernos responsables del “rostro del otro”, utilizando palabras de Lévinas. Ese rostro herido, hambriento, desgarrado, desnudo, un rostro que excede cualquier idea, cualquier intento de objetivación o adecuación. Es lo irreductible que entra en el desgarramiento del Ser.

El control, el sometimiento de la alteridad, es parte del habitar cotidiano del sujeto supuestamente racional. ¿Qué pasa con aquello que no controlo, que no someto a mis dominios claros y distintos? El hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, se encuentra en el centro de la creación, es libre para someter a todo lo que en su concepción no participa en el reparto de la razón. Se siente dueño de la realidad, la moldea a su forma, ejerciendo un poder sobre lo que es radicalmente otro. Es interesante respecto a esta idea leer el ensayo de Felipe González denominado “Lo animal y lo humano en *Los Heraldos negros* de César Vallejo” (Polanco y Jara, 2019: 105), una escritura que reflexiona sobre la condición animal.

Nuestra mirada antropocéntrica nos ha llevado a pensar muy poco en esta dimensión. César Vallejo siente en su escritura no solo a su prójimo, sino que también se detiene a sentir la interioridad de un animal tan insignificante para nosotros como lo puede ser una araña. Un otro radical, ese por el cual no sentimos ninguna clase de remordimiento cuando lo aplastamos o por ese otro que nos comemos sin ningún tipo de reflexión acerca de las condiciones de vida que tuvo que afrontar antes de llegar a mi mesa.

Mientras más lejos de la razón se encuentre un ser, más simple será matarlo, comerlo, someterlo, porque es menos semejante.

Estamos tan separados de la vida que no logramos comprender nuestra relación con toda la existencia, con cada vida por pequeña que sea.

Hacernos la pregunta por el sufrimiento del otro es darnos cuenta que el hambre, la orfandad y el dolor son parte del vivir de todos los seres, no solo del ser humano.

Ir hacia una mirada integral de la existencia es la única manera de salir de esta instrumentalización y vaciamiento que hemos hecho de los otros.

La escritura de Vallejo se mueve en diferentes territorios, pero teniendo siempre como motor principal el sentir propio y ajeno. Es por esto que Claudio Berríos nos indica que la poesía del poeta peruano maneja emociones más que imágenes, lo que permite “generar una poesía menos descriptiva, y por lo tanto más móvil.” (Polanco y Jara, 2019: 94). Escritura vital, que hace de lo indígena no un concepto, no una descripción, sino un sentimiento. El sentir como el principal motor de la escritura de Vallejo, como nos hace ver el análisis de dos ensayos del autor que realiza María Cecilia Luna Salinas. Lo importante para el poeta peruano es “mantener la sensibilidad del alma humana intacta, porque es lo único que refleja la identidad del ser humano y su esencia como tal” (Polanco y Jara, 2019: 71), nos dice la autora. Mantenernos abiertos y susceptibles, afectados por la vida. La autora nos habla de la crítica que Vallejo realiza a una poesía que utiliza palabras o tecnicismos que son reflejo de las nuevas tecnologías, pero que poco tienen que ver con la identidad de los territorios, con la experiencia más cercana o vital del ser humano. Hablar desde la propia tierra, desde nuestro ser más próximo, es hablar también del mundo. Hacer un poema desde lo que

somos es lo que nos hace más susceptibles a la experiencia en su más profundo sentido.

Vallejo no busca la huida de la realidad, como nos dice Cristian Olivos, “sino que está al servicio de la expresión de sus emociones ante la intensidad de la experiencia vital. El poeta vive y sufre, como tantos otros cholos dolidos.” (Polanco y Jara, 2019: 83). Poesía que se mueve a ras de suelo, como nos indica Saúl Yurkievich citado por Olivos. Parte de la condición humana está abajo, en el cuerpo, en la densidad de la materia, en el goce y el dolor constante de nuestra experiencia.

Somos un padecer encarnado. El cuerpo padece, las entrañas nos señala Zambrano. A partir de esto, la filósofa nos expone lo siguiente: hay algo en la vida humana insobornable ante cualquier ensueño de la razón: ese fondo último del humano vivir que se llaman las entrañas y que son la sede del padecer (Zambrano, 1973: 197). Por su parte, Vallejo afirma en un verso de *Trilce* lo siguiente: “Absurdo, solo tú eres puro”.

¿Cómo podemos relacionar el verso del poeta con el texto de Zambrano? En ambos se apela a lo que es insobornable a la razón, algo escapa de ella. Eso que escapa se mantiene puro o vivo, no limitado por la idea. Se mantiene en el despliegue continuo e ilimitado de una realidad inacabada.

Padecer es vivir, un vivir que es tomar conciencia de nuestra precariedad, conciencia de un cuerpo que se enferma, envejece y muere. Aceptar el absurdo es aceptar lo inevitable y también lo irreductible. Aceptación de lo que es. Para Simone Weil el único órgano de contacto con la realidad es la aceptación. Sentir la vida es aceptar todas sus dimensiones, incluso el dolor, la falta, el hambre.

Es en el padecer donde el sujeto trasciende su individualidad, siendo capaz de dar el salto a lo otro irreductible.

La herida de la imperfección nos hace abrazar a la alteridad

en nuestro intento de absoluto. Este intento, cuando se realiza desde una racionalidad entendida como criterio último de toda identidad, se convierte en una proyección de la mismidad y en un sometimiento de todo lo heterogéneo, pero cuando se realiza desde el padecer, desde la conciencia de un padecer que compartimos con otros, se convierte en la aceptación del otro en su radicalidad. Aceptación que nos lleva a vivir, a escribir y a amar esa distancia infinita entre lo uno y lo otro. ¿Será que el amor es solo dejarnos tocar por la experiencia irreductible? Sin nombrar, sin catalogar ni definir, dejar ser. Dejar ser a ese vacío, sentir como de él algo que no viene de mí comienza a latir, sin mostrarse del todo, siempre oculto a cualquier intento de dominio.

Para finalizar esta presentación solo decir, a modo de resumen, que César Vallejo es un poeta que busca la potente orfandad que da la imperfección para así encontrar el vivir en toda su crudeza y verdad, en su hambre y misterio. Este misterio que es el otro, que siempre es el otro, quien en su distancia abre la puerta a la creación y a la escritura.

BIBLIOGRAFÍA

Polanco, Jorge y Jara, Gonzalo, editores (2019) *Cien años de Los heraldos negros. Escrituras en torno a la poética de César Vallejo*. Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV). Ediciones Inubicalistas, Valparaíso.

Spinoza, Baruch (2011). *Ética*, España: Alianza editorial.

Vallejo, César (1973). *Trilce*. Buenos Aires: Editorial Losada.

Vallejo, César (2004). *Los heraldos negros*, España: Ediciones Cátedra.

Zambrano, María (1973). *El hombre y lo divino*, México: FCE.

TRAYECTOS DE UNA ESCRITURA POLÍTICA.
CONVERSACIONES SOBRE EXILIO, LECTURAS Y
PENSAMIENTO LATINOAMERICANO CON OSVALDO
FERNANDEZ (2019) POR JAIME VILLANUEVA DONOSO

Gonzalo Jara Townsend¹

Para poder entender los fenómenos políticos y sociales que ocurren en el presente siglo, se nos hace esencial construir la historia del siglo pasado. Especialmente, en lo que tiene relación con uno de los hechos que marcó a la mayoría de los chilenos, la dictadura militar. Esta comienza en el año 1973 con el golpe de Estado desarrollado por el general Augusto Pinochet, por medio de una junta militar, unida a civiles que no pretendían dejar de lado sus privilegios ni tampoco perder la oportunidad de ganar nuevos. Desde ese momento, la vida para las personas en el país comienza a desfigurarse de manera excepcional y se inician fenómenos sociales que repercuten hasta la actualidad. Uno de ellos es el exilio, el cual marcaría una “imposibilidad de ser” en mucho de los que lo sufrieron, ya que este no fue solo desprenderse de su país, sino que de su proyecto de vida.

Jaime Villanueva a través de su libro, nos posiciona dentro de este hecho violento para la historia de Chile, diciéndonos que “el exilio fue una de estas expresiones de violencia política con las que

1 Profesor de Filosofía, Magíster en Filosofía con Mención en Pensamiento Contemporáneo por la Universidad de Valparaíso, investigador en el Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV). Estudiante del Doctorado de Filosofía con Mención en Filosofía por la Universidad de Chile. Becario ANID.

se pretendió (y se consiguió) la desarticulación de las expresiones sociales organizadas” (Villanueva, 2019: 28). El autor se refiere a este hecho no solo como una acción finiquitada por militares, sino que también por nuevos grupos económicos que pretendían de manera oculta aprovechar este estado excepcional para instaurar un régimen neoliberal, imponiendo con esto a la sociedad civil una nueva forma de mundo, crenado un proyecto “antihistórico que buscaba la eliminación de la memoria respecto a la experiencia histórica de la Unidad Popular y sus posibles representaciones políticas, sociales y culturales” (Villanueva, 2019: 31).

En esta “pérdida del ser” en el exilio, también existió un intento de volver a recuperarlo. Esto se da en el ámbito del conocimiento y la cultura, dado que, por medio de la acción escritural, se comenzaron a unir los intelectuales chilenos dispersos por el globo después de tan nefasto hecho. Villanueva se centrará en los filósofos chilenos y apuntará a la importancia de revista *Araucaria* (1978) en cual fue director el escritor chileno Volodia Teitelboim. En este medio se observa cómo las voces del exilio se unieron. A lo largo de su escrito, Villanueva resalta a un personaje acorde para el análisis de este nuevo fenómeno de creación de conocimientos, el cual es Osvaldo Fernández Díaz, militante comunista, filósofo y profesor.

Para Villanueva, Osvaldo Fernández no es un desconocido, es su maestro y mentor. A pesar de esta íntima relación existente entre ambos, el autor logra analizar su historia con una objetividad significativa, permitiéndole llegar a un análisis abierto sobre el fenómeno del exilio y, a la vez a un encuentro con la historia de la filosofía en Chile. Villanueva abrirá su investigación, profundizando y analizando en su texto la escritura política del Valparaíso en los años 60, en donde serán protagonistas el profesor Fernández y Sergio Vuskovic. Estos dos filósofos, militantes comunistas, escriben uno de los textos

que para nuestro autor es de sumo valor, el cual se titula *Teoría de la ambigüedad, bases ideológicas de la Democracia Cristiana* (1964). Para Villanueva este libro es una muestra contra-hegemónica “frente a la eticidad del poder” (Villanueva, 2019: 47) que se desarrolla por medio del concepto de ideología propuesto por Marx, mostrando la falsa conciencia que existía en el eslogan demócrata cristiano de “revolución en libertad”.

Villanueva ahondará en las lecturas que el profesor Osvaldo Fernández hace de Gramsci, las cuales comienza el año 1971. El libro que inicia la difusión del pensamiento del editor del L'Ordine Nuovo en Chile es *Maquiavelo y Lenin* (1972). Este libro es una recopilación de escritos del filósofo italiano, que se introducen con un potente prólogo escrito por Fernández titulado *La ciencia marxista de la política y la estructura del partido político, su determinación histórica* (1972). Para el autor del libro que nos convoca, el objetivo de este esfuerzo:

Tenía relación con promover un pensamiento revolucionario que sirviera de acicate para la conciencia de la clase obrera, entendiendo que la acción política no podía pertenecer a un “héroe personal”, sino a un partido político, es decir, a este nuevo príncipe social y colectivo (Villanueva, 2019: 67).

Por este motivo, este texto no es inocente, sino que marcará una nueva forma de ver el marxismo en la región chilena, fue un intento de sacar al “partido” de la visión stalinista que existía del mismo, iniciando de esta manera, un nuevo paradigma a seguir, el cual deja de lado los dogmatismos y el burocratismo que se le imponía al pensamiento comunista de la época. Fernández hace una traducción

que, según Villanueva, le permitirá operar de manera concreta en lo político, ya que Gramsci significaba un nuevo paradigma en la praxis del partido.

Este proyecto que tenía Osvaldo Fernández dentro del país se ve truncado por el golpe militar, al igual que la vida de muchos chilenos. El exilio del profesor no fue voluntario, este se vio forzado por su militancia política de izquierda, lo llevó a desprenderse de familiares y amigos. Durante su exilio, Fernández se dedica a distintas actividades; militancia política, estudios universitarios, escritura, docencia, etc. Es en Francia en donde comienza a colaborar en la ya antes nombrada revista *Araucaria*, escribiendo una cantidad significativa de textos dentro de sus páginas. Jaime Villanueva hace un análisis interesante de esta producción en el exilio del profesor, resaltando el acercamiento que Fernández realiza con el pensador peruano José Carlos Mariátegui y su estudio sobre el análisis de la teoría del fetichismo de la mercancía de Karl Marx.

Jaime Villanueva no se limita a escribir sobre la vida Fernández, sino que la utiliza como trampolín para profundizar en la época y en las ideas de su generación. El autor desarrolla un capítulo en donde se plasman sus conversaciones con el profesor, se establece un diálogo en donde se aclara una época y los pensamientos que circundaban a la misma. Esta conversación es rica en anécdotas y vivencias que comienzan el año 1956, en donde el mismo profesor comenta que es su despertar en la vida intelectual. Esta parte es de sumo interés para los lectores, es un viaje por la época en que Fernández vivió su militancia comunista más temprana y, a la vez, un fragmento de historia de la filosofía en Chile, especialmente en la región de Valparaíso.

El interés que tiene Villanueva es marcar en su investigación una parte de la historia de la filosofía en Chile, es dar paso a nuevas investigaciones en relación al tema, poniendo hincapié en la región de Valparaíso. El concepto que hace sobresalir dentro del itinerario de Fernández es el de “traducción”, ya que la intención que tenía este último era que los conceptos se llevaran a la realidad, que éstos participaran en ella de manera no dogmática. La traducción que hace Fernández nos permitirá pensar nuevos conceptos para el pensamiento político latinoamericano acordes con nuestras capacidades geográficas, económicas y sociales. De esta manera se da paso a una interpretación mucho más acorde de nuestra realidad, utilizando construcciones filosóficas europeas como el marxismo y saber traducirla a posibilidades reales.

BIBLIOGRAFÍA

Villanueva, J. (1919), *Trayectos de una escritura política. Conversaciones sobre exilio, lecturas y pensamiento latinoamericano con Osvaldo Fernández*, Valparaíso: RIL editores.

COLOFÓN

CONTRAPUNTOS

LATINOAMERICANOS. DOCE ENSAYOS POLÍTICOS-FILOSÓFICOS
PARA PROBLEMATIZAR EL CONTINENTE. Claudio Berríos y Gonzalo Jara
Editores. PARA EL INTERIOR Y PORTADA SE UTILIZARON LAS TIPOGRAFÍAS JAU-
RÍA, KELSON Y ADOBE GARAMON PRO. PARA SU IMPRESIÓN INTERIOR SE USÓ
PAPEL BOND AHUESADO DE 80 GRAMOS, Y PARA SU PORTADA, PAPEL COUCHÉ
DE 300 GRAMOS. RPI: 2020-A-5613, ISBN: 978-956-9301-58-2.
SE IMPRIMIERON 300 EJEMPLARES EN OCTUBRE DEL 2020 A UN AÑO
DEL ESTALLIDO SOCIAL EN CHILE.

WWW.EDICIONESINUBICALISTAS.CL

Los trabajos que integran este libro corresponden a una serie de investigaciones, estudios y comentarios realizados por el Centro de Estudios de Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV). Las temáticas abordadas despliegan una serie de problemáticas, tanto filosóficas como histórico-políticas. Sin embargo, su hilo conductor y movilizador es el de desarrollar lecturas sobre el pensamiento latinoamericano y recepciones que se dan dentro de él. Dentro del texto se podrán encontrar ensayos sobre pensadores latinoamericanos como José Carlos Mariátegui, Manuel González Prada, Fausto Reinaga, junto a autores europeos que influenciaron en el continente, como Karl Marx, Rosa Luxemburgo y Antonio Gramsci. El intento del texto es convocar un necesario diálogo dialéctico que sirva para pensar Nuestra América desde distintas aristas territoriales. *Contrapuntos Latinoamericanos. Doce ensayos políticos-filosóficos para problematizar el continente* pretende ser un texto que invita, no sólo a conocer el trabajo dentro de nuestro grupo, sino también generar espacios de debate para la comprensión de las izquierdas en Latinoamérica.

C U A D E R N O S C E P I B 2 0 2 0

