

Marxismo y nación: Mariátegui en el exilio latinoamericano en México

Marxism and the Nation: Mariátegui in the Latin American Exile in Mexico

DIEGO MARTÍN GILLER*

RESUMEN: A cincuenta años de la muerte de José Carlos Mariátegui (1894-1930) un sector de la intelectualidad latinoamericana de izquierdas que se encontraba exiliada en México emprendió nuevas lecturas sobre su obra. Los nombres de los argentinos José Aricó (1931-1991) y Oscar Terán (1938-2008) y del boliviano René Zavaleta Mercado (1937-1984) se anudan en esa comunidad de lectura que se forjó en revistas de intervención política, jornadas de discusión académica y producción de libros. Se trata de tres destacados intelectuales que partieron de una perspectiva que privilegió un análisis del problema de la nación en clave socialista. En este trabajo se analizan sus contribuciones a ese campo.

PALABRAS CLAVE: *Mariátegui, marxismo, nación, exilio.*

ABSTRACT: Fifty years after the death of José Carlos Mariátegui (1894-1930) a group of Latin American's leftist intellectuals that was in exile in Mexico started a new reading of Mariátegui's work. The Argentinians José Aricó (1931-1991) and Oscar Terán (1938-2008) and the Bolivian René Zavaleta Mercado (1937-1984) were involved in the community that was constituted through journals of political interventions, days of academic discussions and books production. These three distinguished intellectuals favoured analysing the problem of a nation within the socialist perspective. In this article the author is going to deal with the contributions of Aricó, Terán and Zavaleta.

KEYWORDS: *Mariátegui, Marxism, nation, exile.*

RECIBIDO: 03 de febrero de 2016. **ACEPTADO:** 07 de mayo de 2016.

“¿Cuál referencia en su país, entonces, le queda para tomarla como *Aleph* en profundidad y prolongarlo? Ni hablar del viejo Vallejo de los *Heraldos* y de *Trilce*. Y ni abrir la boca con motivo de Mariátegui que ése es nuestro”

David Viñas

* Posdoctorante del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. <diegogiller@gmail.com>.

I.

José Carlos Mariátegui (1894-1930), qué duda cabe, se ha convertido en un *clásico* de la literatura ensayística latinoamericana. Sin embargo, esta máxima que hoy se nos presenta incontestable, no siempre fue autoevidente. Para comprobarlo, tan sólo basta revisar las discusiones que sostuvo en los años previos a su muerte, seguramente los más intensos en términos de producción y maduración político-intelectual.

En 1928 Mariátegui se enfrenta a dos importantes tendencias dentro del campo de las izquierdas latinoamericanas: por un lado, se aleja de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) luego de la decisión de Víctor Raúl Haya de la Torre de transformar su carácter frentista en un partido político; por el otro, su participación en la fundación de un partido amplio y popular como el Partido Socialista del Perú significa la ruptura definitiva con la Comintern en los años que siguieron al VI Congreso (1928), donde la Internacional Comunista (IC) decide adoptar para nuestra región la política de creación de Partidos Comunistas clasistas y esencialmente proletarios. La publicación de *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* en ese mismo 1928 viene a completar, esta vez en el plano de la teoría, la trama de rupturas. En esa obra, Mariátegui logra insinuar la posibilidad de componer un marxismo original y creativo a través de la articulación entre socialismo, nación e indigenismo. Esa dislocación en la mirada, que junto al *gesto* permanente de incorporar en sus análisis perspectivas que no pedían permiso para ingresar en las rígidas estructuras del marxismo-leninismo propio de la IC, hicieron de Mariátegui un personaje *incómodo* para la izquierda latinoamericana en general y la peruana en particular.

Los apelativos utilizados en aquellos años para definir su pensamiento ya dejaban adivinar el trazado posterior que iría a tener la recepción de su obra en América Latina: “europeizante”, “populista”, “comunista”, “bolchevique d’annunziano”, “aprista”, “decadentista”, “marxista ortodoxo” y “marxista heterodoxo” conformaban ese conjunto de variadas y contradictorias caracterizaciones, cuyo objetivo no era otro que minar su influencia político-intelectual. Intuyendo esas intenciones, Mariátegui le escribió a su amigo Samuel Glusberg:

(...) no hace falta decir que se prodiga atención y elogio a la obra de cualquier imbécil. A esta pequeña conspiración de la mediocridad y del miedo, yo no le haría ningún caso. Pero la tomo en cuenta porque, en el fondo, forma parte de una tácita ofensiva para bloquearme en mi trabajo, para sitiarme económicamente, para asfixiarme en silencio (Mariátegui, 1984: 577).

Tal vez no sea exagerado afirmar que sus detractores lograron su cometido, al menos en lo inmediato. Resulta ilustrativo observar que sus obras completas recién verán la luz en el emblemático 1959. Pero también, que su publicación fue el fruto del esfuerzo familiar y no un proyecto de alguna organización política latinoamericana.

Contorneada por un conjunto de acontecimientos como la Revolución Nacional Boliviana, los procesos de liberación nacional en África y Asia, el xx Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, la Revolución Cultural China y las revueltas del '68, la Revolución Cubana produjo una importante renovación de las discusiones al interior del campo intelectual de las izquierdas latinoamericanas. El cuestionamiento de la existencia de un marxismo unívoco y homogéneo hizo estallar por los aires la hegemonía del comunismo, abriendo paso al despliegue y desarrollo de una pluralidad de marxismos que reclamaban para sí el derecho de pensar las realidades con las que se enfrentaban sin tener que recurrir a un conjunto de categorías cerradas que pretendían imponerse sobre la realidad misma. Ese fue el contexto continental en el que la obra de Mariátegui comenzó a emerger de sus cenizas, encontrando en la encrucijada de las décadas del setenta y el ochenta el momento de mayor auge de su figura.

La instauración en efecto cascada de gobiernos autoritarios, la derrota de los movimientos populares de la región –con la excepción de la Revolución Sandinista de 1979 en Nicaragua–, el exilio latinoamericano en México y la llamada “crisis del marxismo” fueron algunas de las coordenadas históricas y teóricas que posibilitaron la recuperación de *otro* Mariátegui. La forma de leer su obra tomará nuevos caminos cuando las izquierdas de la región lo *redescubran* como el pensador marxista que podía guiar la reconstrucción de esta corriente en su extrema diversidad *nacional*. La sentencia que reclamaba “peruanizar al Perú” devenía consigna insigne, transformando al problema teórico de la nación en clave de lectura de su obra. Ese mismo problema que lo había convertido en un pensador *mal-dito* para sus contemporáneos, lo devolvía, a cincuenta años de su muerte, al centro de la escena.

Los nombres de José María Aricó (1931-1991), Oscar Terán (1938-2008) y René Zavaleta Mercado (1937-1984) se anudaron en esa comunidad de lectura, debate y reflexión proyectada en revistas de intervención política, jornadas de discusión académica y producción de obras significativas durante el exilio latinoamericano en México. Cada uno, a su manera, interpretó a Mariátegui a partir del privilegio del problema de la nación en clave socialista.

II.

Tras el golpe de Estado contra la Unidad Popular de Salvador Allende en 1973, el circuito político-académico instalado en Chile se trasladó a México. Prolongando una larga tradición como receptor de desterrados políticos –cuyo capítulo más importante posiblemente haya sido el exilio español–, el país azteca se convirtió en una plaza privilegiada para el exilio intelectual, la investigación y el pensamiento crítico.¹ En tiempos en los que la “transición democrática” ordenaba los debates de las izquierdas y el socialismo aparecía vinculado como nunca antes a la democracia, la pregunta que se interrogaba por qué leer a Mariátegui cedía su lugar a la pregunta por el cómo.

Editor, organizador de jornadas de discusión y productor de una interesante lectura, Aricó cumplió una destacada labor como difusor del pensamiento mariateguiano en América Latina. Siendo director de la colección *Cuadernos de Pasado y Presente*, en 1978 compiló y prologó *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* y en 1981 publicó *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui* de Robert Paris. Como parte de la “Jornada de Solidaridad con el pueblo peruano”, en agosto de 1979 participó de una mesa redonda titulada “Mariátegui y la revolución latinoamericana”, organizada conjuntamente por el Comité de Solidaridad y Apoyo con el Pueblo Peruano (COSAPP) y la Universidad Autónoma de Chapingo. En marzo de 1980 preparó con Terán un número para la revista *Buelna*, enteramente dedicado al pensamiento de Mariátegui en el cincuenta aniversario de su muerte.² Esta publicación ofició como preludio

¹ Para una profundización del exilio latinoamericano en México desde la mirada de sus protagonistas, recomendamos Vejar Pérez-Rubio, Carlos (2010).

² Aricó fue el encargado de escribir la presentación del dossier, mientras que Terán colaboró con un artículo titulado “Los escritos juveniles de Mariátegui”. También participaron Jorge Basadre, Alberto Flores Galindo, Malcolm Sylvers, Francisco Posada, Harry Vanden

de un Coloquio Internacional, también titulado “Mariátegui y la revolución latinoamericana”, que en abril de ese año Aricó organizó en el marco de la Universidad Autónoma de Sinaloa.³

Los escritos e intervenciones de Aricó ofrecen al menos dos coordenadas que permiten perseguir la huella que dibuja a Mariátegui como objeto de inspiración de un marxismo “heterodoxo”. En la primera, el peruano aparece como el “verdadero” intelectual marxista que permite pensar nacionalmente a esta corriente. En la segunda, se lo presenta como aquel que logró hacer dialogar al marxismo con la realidad y con las expresiones más avanzadas del pensamiento “burgués” contemporáneo. Son estas dos líneas las que interesa destacar aquí.

A finales de 1959, cuando todavía era militante del Partido Comunista Argentino (PCA), Aricó trabajaba en una traducción de *Literatura y vida nacional*, de Antonio Gramsci (Cortés, 2015). En esos días le envía una misiva a Héctor P. Agosti en la que se deja leer, por primera vez en su obra, el nombre de Mariátegui:

Una última cosa antes de despedirme. Ha llegado a mis manos un librito de Mariátegui llamado *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lo componen una serie de ensayos entre los que se cuentan los dedicados a Italia y sus personalidades culturales durante la época en que él estuvo (es decir de la tercera década). Y me encuentro con una evidencia clara: la similitud de formación, de interés intelectual, de sufrimientos entre Gramsci y Mariátegui que podría dar lugar a un interesante paralelo histórico. ¿Lo pensó alguna vez? (Citado en Cortes, 2015: 198).

Entre los lectores de la obra de Aricó ya se conoce demasiado que fue Gramsci quien lo proveyó de las herramientas analíticas para pensar las relaciones entre marxismo e historia nacional. Él mismo se encargó de señalar que “Gramsci nos permitió introducirnos en los grandes problemas

y Francisco Paoli y se publicaron algunos textos de Mariátegui: “Presentación de *Amauta*”, “Aniversario y balance”, “Antecedentes y desarrollo de la acción clasista”, “Punto de vista antiimperialista”, “Carta al grupo de México”, “‘Carta colectiva’ del grupo de Lima”, “Acta de constitución del Partido Socialista”, “Programa del Partido Socialista” y “Tesis de afiliación a la Tercera Internacional”.

³ Junto a Aricó participaron Antonio Melis, Robert Paris, Carlos Franco, Oscar Terán, Alberto Flores Galindo, Ricardo Melgar Bao, Diego Messeger, Salvatore Sechi, José Sazbón, Harry Vanden, Manuel Claps, Alberto Tauro del P., Guillermo Castro, Eugenia Scarzanella, Tomas Escajadillo, Rafael Moreno, Rodolfo Klien, Cesar Germana, Miguel Alza Araujo, Gerardo Pelaez y Gerardo Mario Goloboff.

nacionales” (Aricó, 2005: 99),⁴ al tiempo que confesaba su devoción por esa figura que por más de treinta años lo acompañará “como la sombra al cuerpo” (Aricó, 2005: 30). Según sus consideraciones (Aricó, 2005), el hecho de que el discurso que enfatizaba la singularidad de las realidades nacionales argentinas perteneciera casi exclusivamente a las corrientes nacional-populares o populistas pero no a la marxista-leninista, y que la izquierda comunista en la que había iniciado su trazado intelectual careciera de una “gran tradición teórica nacional”, fue lo que lo llevó a buscar el carácter nacional del pensamiento marxista en una figura geográficamente lejana:

Si pudimos leer esos textos del modo abusivamente en que lo hicimos, si buscamos en el filón gramsciano del marxismo europeo lo que estábamos convencidos de que el nuestro no podía darnos, es porque la sociedad misma formulaba preguntas a las que nos sentíamos incapacitados de responder, aunque evocaban problemas de algún modo aproximables a aquellos con los que se había enfrentado Gramsci en sus reflexiones de la cárcel (Aricó, 2005: 74-75).

Sin embargo, sobre las operaciones teóricas y vitales que lo llevaron a relacionarse con Mariátegui en términos similares a los de su vínculo con Gramsci, se sabe mucho menos. Al respecto, la citada epístola se torna interesante pues en ella se anuncia la tónica *invariable* que definirá los futuros encuentros entre Aricó y Mariátegui: la mediación de Gramsci. Pero si en aquel tiempo ambas figuras eran asemejadas “(...) sólo por su formación italiana, aunque esta fue decisiva, o por su muerte prematura o sus limitaciones físicas” (Aricó, 1978: XIII), veinte años después el motivo de reunión será la disposición que tuvieron por establecer una relación “inédita y original” con la realidad en tiempos de cristalización dogmática del marxismo.

Según la hipótesis de Aricó, fue “(...) la difusión del pensamiento del autor de los *Cuadernos de la cárcel* la que contribuyó decisivamente a *re-descubrir* a Mariátegui” (Aricó, 2005: 161).⁵ Dicha propagación alcanzó su mayor esplendor durante el exilio latinoamericano en México. Allí, Aricó

⁴ “Lo que nos cautivó en Gramsci fue precisamente esto, su carácter nacional” (Aricó, 2005: 76)

⁵ Siguiendo la línea de intelectuales que de manera indirecta ayudaban a la difusión de otros intelectuales, Aricó sostuvo que la recepción de Althusser en América Latina fue la que permitió las relecturas de la obra de Gramsci a principios de los años ochenta en nuestra región: “La consumación del althusserianismo dejó el espacio libre para la difusión de Gramsci” (Aricó, 2005: 132).

logró “desprovincializarse” y transformar una preocupación antes referida sólo al caso argentino en una inquietud latinoamericana (Cortés, 2015). Las indagaciones “teóricamente desprejuiciadas” de Mariátegui sobre las causas de la irresolución de la cuestión nacional se presentaban como la premisa para repensar este problema a nivel continental, convirtiéndose “(...) en el interlocutor privilegiado, en el punto de referencia obligado de todo pensamiento crítico y revolucionario” (Aricó, 1980a: 3).

El Mariátegui de Aricó es el marxista que logra “(...) radicarse en realidades nacionales que se admiten como específicas” (Aricó, 1988: 123) y el que se preocupa por “(...) la organización de las masas para alcanzar la posibilidad de la unidad nacional, de la construcción nacional del Perú” (Aricó, 1979: 85). En esta lectura, la unidad nacional aparece como el campo obligado para la construcción de una “voluntad nacional-popular” y un proyecto contrahegemónico y socialista fundado en la organización del mundo popular.

Gramsci primero y Mariátegui después, le permitieron aferrarse a una orientación que se preocupaba por el examen del contexto nacional desde el cual pensar los problemas del socialismo. Así, aprendió a sospechar de la evidente incapacidad de autoconstitución de las sociedades de nuestra región, la falta de una clase dominante autónoma y la carencia de un Estado que pueda asumir la constitución de la nación. Junto a ellos, proclamó que las tareas nacionales que habían comenzado siendo burguesas devían tareas socialistas.

Ante “(...) la ausencia de un pensamiento teórico marxista latinoamericano” (Aricó, 1980b: 83), la traducción del marxismo en términos de *peruanización* operada por Mariátegui proporcionaba una “lección de método” para poder continuar con un proyecto político-intelectual que termine por desplazar al marxismo *en* América Latina por un marxismo *de* América Latina. Vale decir, un marxismo que renuncie a ser caja de resonancia del marxismo europeo para convertirse en un marxismo *propiamente* latinoamericano. Con todo, el nombre de Mariátegui no aparece sólo para redimir esa falta sino también como posibilidad de repensar, reelaborar y reescribir las profundas derrotas del movimiento popular de la región en los años setenta. Fundamentalmente por su

(...) capacidad de develamiento de la naturaleza real de los factores constitutivos de la nacionalidad, sin perder de vista su entronque con las coyunturas continentales y mundiales (...) su reconocimiento del campo

nacional como núcleo fundante de la recalificación de la teoría en su relación con la práctica social (...) su desprejuiciada aptitud para reconocer la potencialidad revolucionaria de concepciones ajenas al filón marxista y leninista (...) he aquí lo que hoy seguimos redescubriendo en la lectura de Mariátegui (Aricó, 1980a: 3).

El gesto de establecer un diálogo entre el marxismo y las expresiones más avanzadas del pensamiento burgués contemporáneo también formaba parte de esa “lección de método” mariateguiana. Cristalizada sobre todo en la experiencia de la revista *Amauta*, la incorporación de teorías como el psicoanálisis, las corrientes literarias de vanguardia o el vitalismo -en principio ajenas al marxismo- resultan una *persistencia* en toda su obra. De igual modo, ya desde sus tiempos como animador de la revista *Pasado y Presente*, Aricó había asumido la decisión de no “regalarle” a la ideología burguesa contemporánea “(...) campos que ya el marxismo en 1844 reclamaba como suyos” (Aricó, 1963: 15). En el primer número de la revista cordobesa, sostuvo que sólo midiéndose con la ideología burguesa “(...) el marxismo deviene fuerza hegemónica, se convierte en la cultura, la *filosofía* del mundo moderno, colocándose en el centro dialéctico del movimiento actual de las ideas y universalizándose” (Aricó, 1963: 17, énfasis original).⁶

A pesar de los esfuerzos por difundir y reinterpretar a Mariátegui, Aricó consideraba que la recuperación de su obra se trataba de una tarea a realizar. Como parte de esa labor, no deja de llamar la atención el lugar ocupado por el *Amauta* en la imaginación ariqueana: pensador “heterodoxo”, “abierto”, “iconoclasta”, “marxista verdadero y auténtico”, autor de “(...) la única obra teórica realmente significativa del marxismo latinoamericano” (Aricó, 1978: XIX) y responsable “(...) del mayor esfuerzo teórico realizado en América Latina por introducir una crítica socialista de los problemas y de la historia de una sociedad concreta determinada” (Aricó, 1978: LV). Este tipo de caracterizaciones terminan opacando sus

⁶ En *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Aricó rememora las intenciones de *Pasado y Presente*: “(...) surgió del modo en que considerábamos las raíces del marxismo y de la influencia que ejercían sobre nosotros otros filones de la cultura europea a los que tuvimos acceso por razones del todo ocasionales debidas a historias personales de los miembros del grupo, pero que nos hablan de las virtualidades de los viajes, de los efectos fecundos de los cruces de culturas. Estuvimos así en condiciones de recibir y analizar a partir del marxismo corrientes tales como el existencialismo sartreano y la fenomenología de Husserl, Claude Levi-Strauss y el estructuralismo, Braudel y la nueva historia, y hasta las corrientes modernas del psicoanálisis que giraban en torno de un sol apenas conocido por estas tierras: Jacques Lacan” (Aricó, 2005: 90-91).

interesantes lecturas, encerrándolo en el aporético sendero de la discusión ortodoxia / heterodoxia, el cual lo privaría de advertir, tal como lo señaló oportunamente María Pía López (2004), que la idea de una heterodoxia se encuentra atrapada en el mismo mito de la ortodoxia, en el sentido de que ambas son convocadas por la misma pretensión de establecer y prescribir un marxismo *auténtico* y *verdadero*. En todo caso, parece más interesante pensar a Mariátegui como un pensador *incómodo*, cuya *herejía* y originalidad está dada más por la producción de algo *radicalmente* nuevo que por la unión de lo diverso.

III.

El encuentro de Terán con Mariátegui estuvo mediado por una experiencia que desbordaba lo personal para convertirse en la palabra de pase de toda una generación: el exilio.⁷ Según la confesión realizada por el propio Terán (1985), la cultura “latinoamericanizada” que caracterizó al México de finales de la década del setenta fue la condición de posibilidad para que un argentino formado en filosofía pudiese “desprovincializarse” y llegar así a una obra como la de Mariátegui. Apelando a un ejercicio de imaginación contrafáctico, llegó a decir que de no mediar esa experiencia, *Discutir Mariátegui*, su estudio más sistemático sobre la obra del peruano, no podría haber sido escrito.

Sus lecturas sobre Mariátegui y el problema de la nación estuvieron acompañadas por el estudio de otro marxista latinoamericano de los años veinte del pasado siglo: el argentino Aníbal Ponce. Al respecto, David Viñas señaló que

(...) en esa pareja de teóricos de los años 20, Terán plantea las diversas combinaciones que se han dado entre la acentuación de los problemas nacionales y el énfasis puesto en una temática internacional. Admitiendo que la primera variante [la de Mariátegui] resulta hoy más fecunda que la segunda [la de Ponce] que parecería prolongar una suerte de *marxismo liberal* impregnado por las postulaciones teóricas de la II Internacional y, quizá, de los momentos más “progresistas” de las elites del siglo XIX latinoamericano (Viñas, 2000: 50).

⁷ Previo paso por España, Terán llegó a México luego del golpe de Estado de 1976 en Argentina.

El análisis del problema de la nación en Mariátegui y Ponce le servía a Terán para desmentir la existencia de *un* marxismo latinoamericano unívoco y homogéneo tanto como para disolver la imagen unitaria de las ideologías: “(...) aquello que llamamos *el* marxismo nos pone ante un objeto que al tratar de ser nítidamente acotado se disuelve bajo la misma mirada que trata de definirlo” (Terán, 1980a: 22).⁸ Pero también, “esa pareja de teóricos” le permitía reflexionar sobre las razones por las cuales se lograba –o no– “decir la nación”. Si Mariátegui aparecía como aquel marxista que pudo dar cuenta del carácter problemático de la nación latinoamericana, fue porque logró explotar y “desquiciar” las premisas preteóricas que la realidad peruana le ofrecía, cuestión que Ponce no llegó a realizar, a pesar de que no le “(...) faltaban estímulos ni un contexto problemático adecuado para el análisis sobre el problema de la nación en el decenio y en el país en que Ponce llevaba a cabo la constitución de su discurso marxista” (Terán, 1983a: 10). Según Terán, la “ceguera” de Ponce frente al problema nacional tuvo dos raíces bien identificables: por un lado, su adscripción al universo discursivo de la tradición intelectual liberal-positivista de la llamada “generación del ‘80 argentino”, que consideraba que los interrogantes de la nación ya habían sido resueltos; y por el otro, su cercanía al universo de ideas del comunismo internacional, que le impidió tematizar el problema de la nación desde una perspectiva marxista.

El modo en que Terán concibió al marxismo de Mariátegui expresa un interesante contrapunto con la forma en la que lo hizo Aricó. Recordemos que la operación de redescubrimiento de Aricó se sostenía en imaginar en Mariátegui al “verdadero” y “auténtico” intelectual marxista latinoamericano que había podido pensar la nación: “Mariátegui nunca aparece más marxista que cuando se afirma en el carácter peculiar de la sociedad peruana para establecer una acción teórica y política transformadora” (Aricó, 1978: LI). Algunos años más tarde, Terán señalará que esa fue la manera que Aricó encontró para persistir en el marxismo durante los años de su “crisis”:

Cuando esta por fin estalló a los ojos de todo el mundo, Pancho [Aricó] persistió en inventarse ese marxismo que había decidido identificar con todo lo

⁸ (...) eso que llamamos “el marxismo latinoamericano” aparece más como una construcción retrospectiva que como un suelo de reflexión común para sus reales protagonistas, que recorrieron una serie de caminos heteróclitos y no un sendero de coincidencias que sus realidades nacionales –no menos heterogéneas– tenían la virtud de negarles (Terán, 1983: 9).

que de bueno y verdadero se le ocurriera existir bajo el sol: Gramsci, Mariátegui, algún Marx de la comuna rural rusa... todo le servía para mantener su obstinado y al mismo tiempo abierto marxismo (Terán, 2006: 29).

Frente a interpretaciones como la de Aricó, Terán sugirió que la figura del peruano es difícilmente clasificable dentro de la taxonomía tranquilizadora de los “géneros”:

(...) una de las notas distintivas del pensamiento de Mariátegui no fincaría en la búsqueda formal de una respuesta a la pregunta lukácsiana (“¿Qué es el marxismo ortodoxo?”), sino en la capacidad que una propuesta socialista revolucionaria tuvo en la América Latina de los años 20 para fusionarse con aquellos objetos histórico-sociales particulares que correctamente designados apuntarían a la tematización del “problema de la nación” (...) La pregunta no sería entonces: ¿qué discursos responden mejor (se alejan o se acercan a) un arquetipo marxista? (porque algo así sería una *contradictio in objecto*), sino más bien ¿qué propuesta política y teórica adscrita al “marxismo” ha sido capaz de plantear una intelección más apropiada de la realidad nacional? (Terán, 1980b: 23).

Los diferentes acercamientos a Mariátegui por parte de esta generación intelectual no se produjeron como resultado de un debate puramente *textual y teoricista*, sino que fueron expresión de las contingencias de la historia y la política. Así, Mariátegui se transformaba en objeto de una discusión que lo excedía: la llamada “crisis del marxismo”. Si en esos difíciles años Aricó encontró en Mariátegui una inspiración para seguir trabajando *en*, y pensando *con* Marx, Terán halló en él la clave del pasaje al posmarxismo.

Siguiendo las inclinaciones de Terán de cuestionar el “carácter homogéneo de las ideologías”, Omar Acha (2015) señaló que el fenómeno del posmarxismo tampoco puede pensarse de un modo unívoco, identificando al menos cuatro tipos: (1) el posmarxismo por *inversión* (desencanto y cambio de sentido valorativo en una creencia); (2) el posmarxismo *de-constructivo* (cuestiona la totalidad y el sentido del marxismo dialéctico sin cancelar ciertos temas); (3) el posmarxismo de *impasse* (agotamiento del marxismo pero no del sistema de dominación contra el que se enfrentó); y (4) el posmarxismo por *pluralización* (se cuestiona al marxismo como saber total pero no como pensamiento particularizado).

A pesar de su apariencia, estas tipologías no son excluyentes. Al menos así lo evidencia el Terán de los años ochenta: si en el debate que mantuvo

con José Sazbón en las páginas de la revista *Punto de vista*⁹ se presentaba como un posmarxista por *inversión* al sostener que el marxismo debía saldar cuentas con su historia y explicar los crímenes que en su nombre había constituido el “socialismo real”,¹⁰ al mismo tiempo, en esos años de desencanto profundo, encontró en Mariátegui una inspiración para persistir dentro de esta tradición. Se trató de una época en la que la cultura francesa nuevamente le daba las respuestas para medirse con el marxismo, al cual comenzaba a concebir como “caja de herramientas”. Esta vez, la “estación Foucault” desplazaba a los “años Sartre” para mezclar al posmarxista por *inversión* con el posmarxista por *pluralización*. Agudamente, interpretó ese momento como el de alguien que “(...) como yo pensó alguna vez en cambiar el mundo y luego en cambiar a los que querían cambiar el mundo” (Terán, 1986: 11).

Para Terán, la obra de Mariátegui lograba expresar un síntoma del marxismo en general: la dificultad para definir teóricamente el problema de la nación. Manifestación de ello era la caracterización de la III Internacional, que en lugar de dar cuenta de la “cuestión de la nación” se ocupaba de la “cuestión nacional”. Mientras la primera refiere a “(...) la incorporación democrática de las masas populares marginadas a un proceso constitutivo de la nacionalidad que debe necesariamente fusionarse con un proyecto socialista” (Terán, 1980a: 43), la segunda alude a “(...) la reflexión sobre la autonomía de las naciones o el derecho de los países coloniales a la independencia nacional” (Terán, 1980a: 26). Así, frente a la exigua tradición teórica marxista sobre el problema de la nación –cuya excepción según Terán y Aricó fue el austromarxismo de Otto Bauer–,¹¹ Mariátegui habría apelado a un “(...) legado cultural específicamente latinoamericano del que no podría separarse del hecho nacional” (Terán, 1980a: 26). La productividad de su discurso radicaba en pensar este problema desde una perspectiva socialista y plural, el cual privilegia el punto de vista de la economía recuperando los núcleos de buen sentido de la tradición nacional.

⁹ Para seguir esta polémica ver, Terán, O. (1983b); Sazbón, J. (1983); y Terán, O. (1984).

¹⁰ Específicamente, Terán (1984) se refería al fortalecimiento de regímenes autoritarios, avance de nuevas jerarquizaciones, despolitización de las masas, negación de los derechos sindicales y cercenamiento de libertades básicas, intervención armada en territorios sojuzgados y enfrentamiento violento y sin principios entre países del mismo campo socialista.

¹¹ Sobre todo refieren a la obra de Bauer *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, publicada en 1907.

La hipótesis de Terán dice que “Lo nacional y lo exótico”, escrito en noviembre de 1924, marcó un viraje en la obra de Mariátegui. En ese artículo, lo indígena y lo nacional comienzan a formar parte de “(...) una única realidad de doble rostro que se retroalimenta permanentemente” (Terán, 1980a: 37). El descubrimiento del problema del indio le revela el problema de la nación, al tiempo que le permite visibilizar la centralidad del sujeto indígena para la construcción del socialismo indoamericano. Según Terán, por vez primera aparece formulado el tríptico esencial entre nación, socialismo e indigenismo, donde el marxismo se presenta “(...) no como una teoría exterior, sino una traducción productiva al propio análisis social y político de la realidad peruana” (Terán, 1980a: 32).

Antes que una esencia previa o un origen, la nación es concebida como un destino, como la búsqueda de una identidad. De esta forma, las tareas de construcción de la nación comienzan a confundirse con la realización del socialismo. Con todo, no se trata de abandonar la idea internacionalista de revolución, sino de buscar los modos en que ella actuó como sustento de formulación del objeto nacional y no como factor de represión.

IV.

Para contraponer su propia caracterización de la inconclusión del proceso nacional del Perú, Mariátegui se convenció de que Argentina representaba el paradigma de la constitución de la nación latinoamericana. Según él, la burguesía nacional habría consumado la exitosa incorporación del país al capitalismo mundial: “El argentino es identificable en cualquier parte del mundo: el peruano, no. Esta confrontación, es precisamente la que nos evidencia que existe ya una nacionalidad argentina, mientras no existe todavía, con peculiares rasgos, una nacionalidad peruana” (Mariátegui, 2007: 279). Propia de la “generación del ‘80”, esta concepción también logró arraigar en buena parte de la intelectualidad argentina de izquierdas de la primera parte del siglo xx –recordemos el caso de Ponce. Tal vez en la eficacia de esa ideología descansan las razones por las cuales Aricó y Terán tuvieron que realizar importantes torsiones -a través del rodeo de la cultura italiana y francesa, respectivamente- para poder encontrarse, por fin, con Mariátegui y los grandes problemas nacionales.

En contraste, el encuentro de Zavaleta con Mariátegui y los grandes problemas nacionales se produjo a través del filtro de dos experiencias

nacionalizadoras que lograron sacudir a la realidad boliviana, evitándole las grandes torsiones operadas por Aricó y Terán. Nos referimos a la Guerra del Chaco (1932-1935) y a la Revolución Nacional de 1952. Mariátegui y Zavaleta heredan sus preocupaciones por el problema de la nación de un *drama* compartido: la derrota bélica. Pero si el resultado adverso en la Guerra del Pacífico (1879-1884) permitió a una parte de la intelectualidad peruana –en la que sobresalía la figura de Manuel González Prada– descubrir una realidad nacional invertebrada, Bolivia, también derrotada en ese acontecimiento, tuvo que perder otra guerra para lograr un descubrimiento similar:

“(...) es curioso cómo Willka será una suerte de Amaru, aunque con los tonos locales, y cómo los efectos de la Guerra del Chaco se parecerán a lo que tuvo la del Pacífico en el Perú como incitación eficiente de una cierta conciencia, más bien difusa, acerca de las cosas y aun cierta *intelligentzia*” (Zavaleta, 1986: 140, énfasis en el original).

Tras este acontecimiento comenzó a gestarse la ideología política en la que Zavaleta militará con pasión y lealtad, hasta por lo menos 1970: el nacionalismo revolucionario.¹² El país andino-amazónico le proporcionaba las premisas pre-teóricas de lo que Carlos Montenegro y Augusto Céspedes le habían enseñado en los libros: la nación es una creación histórico-política y no un hecho natural, y que, en cuanto tal, Bolivia no había terminado de constituirse.

Las huellas mariateguianas en la gramática de Zavaleta se limitan a unas pocas referencias que corresponden a su exilio en México: un artículo periodístico de 1976, titulado “Peruanizar a Perú: de Mariátegui a Morales”, una conferencia dictada en 1980 en la Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Xochimilco (UAM-X) en el marco del coloquio “A 50 años de la muerte de Mariátegui”,¹³ y alguna mención pasajera en *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986). En contraste con Aricó y Terán, Zavaleta escribió ostensiblemente menos sobre el peruano. Probablemente, ello

¹² En 1970 Zavaleta termina de escribir *La caída del MNR y la conjuración de noviembre (Historia del golpe militar del 4 de noviembre de 1964 en Bolivia)*. Este libro, que permanecerá inédito hasta 1995, significó un desplazamiento en las relaciones de Zavaleta con el nacionalismo revolucionario, al tiempo que marcó su entrada definitiva en la tradición marxista.

¹³ Zavaleta fue uno de los invitados especiales de este evento, del que también participaron José Aricó, Sergio de la Peña, Hugo Zemelman, Sergio Bagú, Alejandro Witker, Eduardo Ruiz Contardo, Agustín Cueva, Mario Miranda Pacheco y José Luis Balcarcel.

se deba al modo en que trabajaba *en y sobre* la teoría: no como un erudito de la cultura de izquierda de matriz marxista, como se autodefinía Aricó, sino como un creador de conceptos; no como un pensador que “aplica” categorías para interpretar la realidad, sino como alguien que interpreta el mundo para crear conceptos que sirvan para transformarlo.

A pesar de ello, en el subtexto de su larga obra se deja adivinar cuál de los “(...) varios hombres dentro de este hombre” (Zavaleta, 2015a: 169) es el Mariátegui de Zavaleta: menos el que interpretaba al imperio incaico como un modelo de Estado socialista, que aquel otro que pugnaba por la reconstrucción nacional, es decir, el que se preguntaba en términos materialistas por las razones del fracaso de la constitución de la nación. Así, Mariátegui es convocado como “(...) el ideólogo de la cuestión nacional, el que hablará de ‘peruanizar al Perú’, lo cual es de hecho una consigna burguesa dirigida contra una burguesía anti-nacional” (Zavaleta, 2015a: 171). Tal como venía practicando él mismo desde sus tiempos en el nacionalismo revolucionario, y cuya inacabada consumación fue *Lo nacional-popular en Bolivia*, Zavaleta destacará el ademán mariateguiano de estudiar la profunda realidad peruana como una forma de asediar y arrasarse la historia oficial: “¿Cuál fue pues, en suma, la consigna central del pensamiento de Mariátegui? ‘Peruanicemos al Perú’. Eso mismo era, empero, el resumen de algo que venía de atrás: de González Prada, de la Guerra del Pacífico, del propio fondo de la historia del país” (Zavaleta, 2015b: 762).

Zavaleta llegó a sugerir que el pensamiento de Mariátegui representó “(...) el acontecimiento histórico más importante del Perú en todas las primeras décadas del siglo. Pero quizá no sólo del Perú: tal vez al pensar en su país pensaba ya en todos nosotros” (Zavaleta, 2015a: 168). En virtud de sus similares características en términos socio-históricos, podría afirmarse que los problemas peruanos son también problemas bolivianos. Si bien sus composiciones sociales no son *idénticas*, comparten el hecho de que las clases sociales se encuentran *racionalmente* constituidas, en el sentido de que los sujetos colectivos antes que una identidad de clase tienen una identidad étnica.

Arrastrado desde el “pecado de la conquista”, la *negación* de la mayoría indígena en la fundación de la república es otro de los elementos compartidos por estos dos países que se constituyeron sobre los hombros de los indios. En ambos, las clases dominantes -pero también sus intelectualidades- intentaron forjar la nación a través de la *negación* de ese dato -que es, en rigor, más político que demográfico-: “Dígase

a la vez que la única creencia ingénita e irrenunciable de esta casta fue siempre el juramento de su superioridad sobre los indios, creencia en sí no negociable, con el liberalismo o sin él y aun con el marxismo o sin él” (Zavaleta, 1986: 112). Pero no se trataba solamente de una clase dominante opresora sino también extranjera, esto es, una clase que no se ha hecho nacional. Por eso, Zavaleta sostenía que la clase dominante se encontraba en un país al cual no pertenecía.

Si bien no hay referencias explícitas al respecto, es probable que Zavaleta se haya inspirado en Mariátegui para pensar algunas cuestiones relativas a la inconstitución de la nación en Bolivia. Recordemos que para Mariátegui (2007) una de las causas obturadoras del desarrollo capitalista y la construcción de la nación había que encontrarla en la ausencia de una verdadera clase burguesa que, dueña de un espíritu capitalista moderno, fuera capaz de organizar un Estado fuerte y un mercado interno, liquidando con ello al hegemónico régimen feudal. Aquello que Mariátegui definió como una burguesía “virreinalista”, fue conceptualizado por Zavaleta (2013b) como “burguesía incompleta”, categoría que aludía a una clase social imposibilitada de despojarse del mito pre-capitalista. Eran, decía Zavaleta, “burgueses con una cabeza preburguesa” (Zavaleta, 1986: 110). Frente a esa carencia, y bajo una interpretación de la historia nacional desde una perspectiva marxista, ambos sostuvieron que las tareas nacionales que comenzaron siendo burguesas se transfiguraban en socialistas.

El problema de la nación en el Mariátegui de Zavaleta se trama al interior de una de las obsesiones que lo acompañan desde sus épocas en el nacionalismo revolucionario:

Entre los problemas con que nos encontramos nosotros, los hombres latinoamericanos en general –pero quizá, sobre todo los hijos de aquellos países que han quedado más atrás en la constitución de sus Estados nacionales y de sus naciones en un sentido capitalista moderno –esta es la cuestión que se puede llamar de la relación contradictoria entre lo universal y lo local (...). Si lo nacional se refiere a países como Perú o Bolivia, es claro que hay una cierta contradicción entre el proletario y el ser nacional. Esta contradicción comprende la aplicación de la sumisión racional del mundo como algo que está ocurriendo a manera de historia universal y lo indígena como un dato evidentemente local. Es una suerte de drama preclaro en este tipo de países. Son muy pocos los hombres que han logrado superar este tipo de contradicciones, que son tan difíciles. Mariátegui es, sin duda, uno de ellos (Zavaleta, 2015a: 168).

El Mariátegui de Zavaleta es el que logró problematizar la universalidad del marxismo desde una perspectiva local. El peruano le enseñaba que el marxismo en tanto que *modelo de regularidad* no era más que una dogmatización si se lo pretendía utilizar como gramática universal. En ello, la nación se presentaba como el escenario privilegiado que venía a *negar* al marxismo entendido como “piedra filosofal” y “summa feliz”: “Al ser la nación la premisa necesaria para que se logre la comunicación de unos oprimidos con otros, el proletariado está profundamente interesado en la resolución de la cuestión nacional” (Zavaleta, 2015a: 176). Puesto que no hay totalización sin *sacrificio*, la nación aparece entonces como uno de los cortes necesarios para obtener una totalización concreta:

Está a la vista, entre tanto, que el que no corta o sacrifica tampoco puede totalizar, que las totalidades son sólo nominativas antes de su personalidad histórica, pero que esto, a la vez, la secuencia real, no es comprensible si no se atraviesa de los sujetos aparentes a los sujetos universales que son las totalidades (Zavaleta, 1986: 156-157).

V.

Mariátegui solía decir que fue en Europa donde hizo su mejor aprendizaje, encontrando allí el país de América “(...) que había dejado y en el que había vivido casi extraño y ausente” (Mariátegui, 1959: 162). En la “advertencia” de los 7 *ensayos* sugirió que Sarmiento “(...) fue en su época un europeizante. No encontró mejor modo de ser argentino” (Mariátegui, 2007: 6). ¿Acaso Aricó, Terán y Zavaleta no descubrieron sus destinos latinoamericanos también lejos de sus tierras? ¿Acaso en el México de aquellos años ser latinoamericano no suponía ser igualmente mariateguiano?

Mientras el exilio operó como condición de posibilidad de sus encuentros con el Amauta, el problema de la nación apareció como una manera diferente y novedosa de orillar las lecturas de su larga obra. A su modo, Aricó, Terán y Zavaleta identificaron la nación con una *falta*. Paradójicamente, si se dejaba ver, era porque no existía. Inconstituida, la nación se encontraba en el futuro y no en el pasado, y por ello, se trataba de una tarea a realizar.

Los tres intentaron descifrar las huellas que Mariátegui había dejado para fusionar un proyecto socialista con una idea de nación pensada como democracia social avanzada y solidaria. Por diferentes vías, sospecharon

de la supuesta homogeneidad de los procesos sociales, políticos y culturales de nuestra región. Al tiempo que compartían una disposición humanista, sostuvieron la idea de la necesaria historicidad de los procesos sociales.

Borges decía que los clásicos son aquellos libros que las diferentes generaciones “(...) leen con previo fervor y con una misteriosa realidad” (Borges, 2007: 182. Tomo II). Según Piglia (2014), lo que Borges estaba queriendo decir es que los clásicos son clásicos porque se los lee como clásicos. ¿Pero siempre se los leyó de la misma manera? ¿Acaso no son las circunstancias epocales y vitales las que terminan condicionando las diferentes lecturas que emprenden las nuevas generaciones? Los textos aquí trabajados intentan exponer que, a pesar de las distintas circunstancias que obraron para que Aricó, Terán y Zavaleta se encuentren con Mariátegui, hay en ellos una temática común que les viene dada por la propia coyuntura histórica: el problema de la nación.

Si estos escritos detentan alguna actualidad, seguramente ella se encuentre en esa disposición por “leer mal” a los clásicos, como quiere Piglia (2005). Una lectura que privilegia la *traición*, del mismo modo que Mariátegui *traicionó* al marxismo que le fue contemporáneo. Nuestro(s) presente(s) nos demanda una recuperación crítica de estas ideas, exigiéndonos inventar nuevas formas de asediar a Mariátegui -y también a Aricó, Terán y Zavaleta. Para trascender la época en que fueron producidos, nos queda abandonar la mera reproducción y lanzarnos a practicar las herejías. Tal vez así, estas “malas lecturas” puedan ayudarnos a pensar de qué Mariátegui somos contemporáneos en este siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA

- ACHA, O. (2015); “Oscar Terán y la cuestión de la filosofía en América Latina”, en *Intersticios de la política y la cultura*, Vol. 4, Núm. 8 (julio-diciembre), pp. 5-23.
- ARICÓ, J. (1963); “Pasado y presente”, en *Pasado y presente*, Año 1, Número 1 (abril-junio), pp. 1-17.
- _____, (1978); “Introducción”, en J. Aricó (Comp.) *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- _____, (1980a); “Presentación”, en *Buelna*, año II, Número 4-5 (enero-marzo), pp. 3-4.

- ARICÓ, J. [1979] (1980b); “Mariátegui y la revolución latinoamericana”, en *Textual*, Número 2 (enero-marzo), pp. 83-87.
- , (1985); “Mariátegui: el descubrimiento de la realidad”, en *Debates en la sociedad y la cultura*, año II, Número 4 (octubre-noviembre), pp. 9-11.
- , [1988] (2005); *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BORGES, J. L. (2007); “Sobre los clásicos”, en *Obras completas. Tomo II*. Buenos Aires: Emecé.
- CORTÉS, M. (2015); *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GONZÁLEZ, H. (2011); *Sartre en Argentina*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- GRÜNER, E. (2003); “Introducción. El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek”, en F. Jameson y S. Zizek, *Estudios, Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- LÓPEZ, M. P. (2004); “Mariátegui: apología de la aventura” en J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires: editorial Gorla.
- MARIÁTEGUI, J. C. (1959); *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Empresa editora Amauta.
- , [1929] (1984); “Carta de José Carlos Mariátegui a Samuel Glusberg, 10 de junio de 1929”, en J. C. Mariátegui, *Obras Completas*, Tomo II. Lima: Empresa Editora Amauta.
- , [1927] (1991); “Mensaje al Congreso Obrero”, en J. C. Mariátegui, *Textos Básicos*. Selección y prólogo de Aníbal Quijano. México: Fondo de Cultura Económica.
- , [1928] (2007); *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa editora Amauta.
- PIGLIA, R. (2005); *El último lector*. Buenos Aires: Anagrama.
- , (2014); “Teoría del complot”, en *Antología personal*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SAZBÓN, J. (1983); “Derecho de réplica. Una invitación al posmarxismo”, en *Punto de Vista*, Año VI, Número 19 (diciembre), pp. 36-39.
- TERÁN, O. (1980a); “Mariátegui: decir la nación”, en *Nuestra América*, Año I, Número 2 (mayo-agosto), pp. 21-46.
- , (1980b); “Actualidad y extemporaneidad de Mariátegui”, en *Dialéctica*, Año V, N° 9 (diciembre), pp. 173-178.
- , [1982] (1983a); *Anibal Ponce: ¿el marxismo sin nación?* México, Cuadernos de Pasado y Presente.

- TERÁN, O. (1983b); “¿Adiós a la última instancia?”, en *Punto de Vista*, Año VI, Número 17 (abril-julio), pp. 46-47.
- , (1984) “Una polémica postergada: la crisis del marxismo”, en *Punto de Vista*, Año VII, Número 20 (mayo), pp. 19-21.
- , (1985); *Discutir Mariátegui*. Puebla: ICUAP.
- , (1986); *En busca de la ideología argentina*. Buenos Aires: Catálogos.
- , [1991] (2013); *Nuestros años sesenta. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina*. Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- , (2006); *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- VEJAR PÉREZ-RUBIO, C. [2003] (2010); *El exilio latinoamericano en México*. México: UNAM-CEIICH.
- VIÑAS, D. [1987] (2000); “El Perú de Mariátegui”, en D. VIÑAS, *Menemato y otros suburbios*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- ZAVALETA MERCADO, R. [1984] (1986); *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.
- , [1977] (2013a); “Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia (1932-1971)”, en *Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural.
- , [1976] (2013b); “La burguesía incompleta”, en *Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural.
- , [1980] (2015a); “En el cincuentenario de Mariátegui”, *Obra completa. Tomo III. Volumen 2: Otros escritos 1954-1984*. La Paz: Plural.
- , [1976] (2015b); “Peruanizar al Perú: de Mariátegui a Morales”, *Obra completa. Tomo III. Volumen 1: Notas de prensa 1954-1984*. La Paz: Plural.