

Una ecología política en la revista *Amauta*?: notas para una arqueología del ecologismo socialista latinoamericano

Héctor Alimonda

Ya va a venir el día, ponte el alma!
César Vallejo, Poemas Humanos

Uno de los aspectos más interesantes de la historia de las ideas políticas y sociales es la investigación genealógica de los antecesores, explícitos o implícitos, en el tratamiento de los problemas que en el “momento actual” devinieron cruciales, así como en la formulación de propuestas de acción reformadora. Esta investigación, que a veces adquiere contornos detectivescos, es mucho más desafiante y gratificante cuando se instala a partir de “epistemologías fronterizas”, es decir, desde lugares teóricos (y con frecuencia, inclusive, territoriales) ajenos a las grandes tradiciones consolidadas de la geopolítica del pensamiento occidental. Durante décadas, las grandes “religiones laicas” occidentales, el liberalismo y el marxismo, pretendieron contener en sus cuerpos doctrinarios las respuestas a toda la diversidad de problemas creados y por crear por el desarrollo histórico. La tarea presente sería siempre la de releer los autores clásicos en búsqueda de su respuesta premonitrice a los desafíos actuales. Por detrás de esa ortodoxia, lo sabemos, reposaba el presupuesto epistemológico y geopolítico de que esas magnas elaboraciones, construídas a partir de la experiencia histórica de algunas sociedades evolucionadas, expresaban en realidad el curso inexorable de un progreso humano que allí alcanzaba su clímax. No existirían problemas específicos de otras sociedades que no fueran los de como adecuarlas mejor para recibir los estímulos dinamizadores de la modernidad.

La propia noción de “modernidad” está hoy en crisis, así como su vertiente operacional, la idea de “desarrollo”. Esa crisis, sin duda, tiene como un elemento destacado el “colapso metabólico” entre el modelo productivo y energético de la sociedad industrial de consumo y la naturaleza planetaria, que se manifiesta hasta en las menores escalas locales. A la luz de esa crisis, el pensamiento social y político contemporáneo viene buscando no solamente respuestas, sino inclusive preguntas bien formuladas, que puedan orientar cursos de acción estratégica alternativa. Este

proyecto colectivo pretende examinar ese proceso de recomposición teórica en las ciencias sociales latinoamericanas, y nuestra intención es colaborar con estas anotaciones sobre una relectura, a partir de preocupaciones actuales, de uno de los episodios más destacados de la producción político-cultural latinoamericana de la primera mitad del siglo XX, la experiencia de la revista AMAUTA, cuyos 32 números aparecieron en Lima entre 1926 y 1930, fundada, inspirada y dirigida por José Carlos Mariátegui.

Hace unos años, en la introducción al primer libro producido por el Grupo de Trabajo en Ecología Política, publicado por CLACSO, arriesgamos la propuesta de un proyecto de elaboración colectiva que incluía la relectura del pensamiento social y político latinoamericano a partir de las claves ofrecidas por la crisis ambiental contemporánea (Alimonda, 2002, pág. 12) ^[1]. En esa dirección, afortunadamente ya contamos con algunos trabajos pioneros, como los de Guillermo Castro (1996) ^[2], José Augusto Pádua (2002), María del Rosario Prieto y Teresita Castrillejo (1999), Reinaldo Funes (2004) y Germán Palácio (2004). Aunque estas investigaciones, claro está, no permiten trazar una genealogía continua de un pensamiento latinoamericano de ecología política, iluminan, sin embargo, aspectos desconocidos de tradiciones intelectuales sobre las que creíamos que todo ya había sido dicho. Cada generación reescribe la historia a partir de su presente, y eso está sucediendo en América Latina en relación a las dimensiones ambientales del pensamiento social y político.

En esa dirección queremos aportar estas breves anotaciones sobre la experiencia de la revista AMAUTA, fundada y dirigida por José Carlos Mariátegui, entre 1926 y 1930. Concebida como vehículo de ideas de una nueva generación, AMAUTA se instala precisamente en un lugar fronterizo^[3]. Por un lado, la sociedad peruana aparece como una trama articulada donde los elementos de modernidad refuerzan la sobrevivencia de la más consolidada opresión colonial del continente. En el plano económico, por ejemplo, los enclaves exportadores de la costa se combinan con la recomposición del latifundismo más tradicional en la sierra. Por otro lado, la crisis progresiva del orden político oligárquico no abre espacios políticos ni culturales alternativos para nuevos sectores sociales, una clase media urbana mestiza, que recibe y asimila las tendencias de cambio que llegan desde el escenario internacional, inclusive latinoamericano.

En ese contexto, Mariátegui propone a AMAUTA como un espacio de encuentro y debate para la nueva generación americana. En realidad, su “editorialismo programático” pretende nuclear alrededor de la revista a las vanguardias políticas y culturales, como un espacio de realimentación mutua (Beigel, 2003). Coincidimos con Aníbal Quijano (1995, 2007), para quién la inspiración que orienta y fortalece la pasión de Mariátegui es la búsqueda de una racionalidad alternativa^[4]. Racionalidad alternativa ésta que no supone la negación de la modernidad y un regreso al mundo andino pre-conquista. Justamente la crítica de Mariátegui se instala en el espacio fronterizo de una “transmodernidad” (Dussel, 1976), que no niega la importancia de las conquistas materiales e intelectuales de la modernidad, pero que las impugna desde un punto de vista ético (para Enrique Dussel, 1995, allí reside lo más significativo de la lectura de Marx

que realiza Mariátegui). Es a partir de esa impugnación que Mariátegui se propone recuperar el mundo andino, en tanto pasado que actualiza la posibilidad del socialismo en América (su tesis del “comunismo incaico”), pero especialmente como presente en la experiencia social, cultural y económica del campesinado indígena y de sus formas comunitarias de vida^[5]. La revista AMAUTA, de crítica político-cultural internacional, con su boletín LABOR, dedicado al seguimiento de las luchas de los movimientos sociales, será la expresión práctica de esta fusión entre tradición y modernidad, entre nacionalismo y cosmopolitismo, entre vanguardias diferenciadas pero igualmente enfrentadas con el régimen oligárquico y sus dispositivos represivos.

“Con previo fervor y una misteriosa lealtad”. Es ésta la actitud, según Jorge Luis Borges, con la que nos aproximamos a la lectura de “los clásicos”. Y es ésta la predisposición de lectura que continua provocándonos la obra de José Carlos Mariátegui, tanto sus textos profusos, informados e inspirados como la producción de su “editorialismo programático”.

Sin duda, la obra de esos “clásicos” está inscrita en un tiempo determinado. Sin embargo, lo que constituye su potencialidad es su carácter reverberante, su proyección más allá de su tiempo. Con seguridad, es éste el carácter de la obra de Mariátegui, como autor y como editor. Decididamente enraizada en su época, al mismo tiempo nos continua interpelando, continua abriendo interrogantes y, sobre todo, intercambia ecos con los problemas del presente, a ochenta años de distancia.

Sirvan estas consideraciones para matizar, entonces, el riesgo de anacronismo en que pueden caer las exploraciones que vienen a seguir. Son inquietudes del presente las que nos convocan, pero para responderlas creemos que no podemos desechar la herencia dejada por José Carlos Mariátegui y sus compañeros de generación. En el escenario actual, frente a la agresividad del proyecto de reorganización global de las sociedades y de la naturaleza, se manifiesta la eclosión también global de movimientos plurales que podríamos denominar anti-sistémicos, y cuya unidad efectiva está dada precisamente por el ímpetu de los procesos de globalización. Diferentes Foros Sociales, mundiales y regionales, por ejemplo, han dado cita a esta pluralidad de actores y han constituido al mismo tiempo un palco y una caja de resonancia para sus reivindicaciones.

Pero con demasiada frecuencia, el entusiasmo provocado por esta aparición de pluralidades críticas produce una especie de espejismo de la propia novedad. La diversidad de situaciones y la multiplicidad de experiencias que son convocadas simultáneamente, porque están siendo agredidas al mismo tiempo por la misma lógica de la mercantilización de lo inmercantilizable, el propio espectáculo del movimiento, por decirlo de alguna forma, produce un efecto apariencial de absoluta novedad, en muchos registros, inclusive en el epistemológico. Sin duda, la experiencia histórico-social de lo que podríamos denominar “el movimiento de movimientos” es nueva; al mismo tiempo, no es nueva la globalización capitalista, como no son nuevos los procesos de mercantilización de la naturaleza y de los seres humanos. Es así que nos parece de una importancia estratégica, no solo teórica,

sino también política, asumir como nuestra la herencia crítica del pensamiento latinoamericano, continuar haciendo preguntas a nuestros clásicos, dejar que ellos mismos desafíen a nuestras arduas certezas del presente. Esto supone, desde luego, un punto de lectura al mismo tiempo laico y plural, justamente informado de la historicidad de nuestra tradición, para no caer en anacronismos simplificadores y en última instancia dogmáticos.

Esta convicción se fundamenta en dos perspectivas simultáneas y convergentes. Desde un punto de vista político, creemos que nada puede ser más peligroso que el autodeslumbramiento que produce el creer que se está inaugurando un momento absolutamente novedoso en la historia. Así como la humanidad se enfrenta con la globalización mercantilizante desde hace siglos, el “movimiento de movimientos” es heredero, aunque no por filiación directa, de una enorme pluralidad de esfuerzos parciales de resistencia, de diferente magnitud, grado de elaboración intelectual, destino, etc. (que constituyen, en última instancia, la propia historia de la humanidad en los últimos 500 años, que no es la historia del Capital). El lugar donde nos asentamos hoy tiene también una profunda densidad histórica, y esa densidad es el fundamento posible de todas las nuevas utopías imaginables.

*La otra perspectiva que propongo, la clave de lectura a partir de la cual abro hoy las páginas escritas por José Carlos Mariátegui o las editadas en **Amauta** es la de la ecología política. Desde hace un tiempo, soy coordinador de una comunidad intelectual, el Grupo de Trabajo en Ecología Política del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Desde ese lugar oriento mi diálogo con José Carlos Mariátegui y con la generación de **Amauta**. Voy a comenzar revisando un poco esa experiencia, para establecer las bases de ese diálogo.*

En las ciencias sociales, donde no es posible formular paradigmas organizadores del conocimiento, como en las ciencias de la naturaleza, el pensamiento de los “clásicos” constituye el fundamento de la interdiscursividad posible de todo el campo del conocimiento. Habrá tantas listas posibles de clásicos como sectores del conocimiento o como trayectorias intelectuales individuales, inclusive, pero la acumulación del conocimiento sobre la sociedad como tarea colectiva exige la referencia, desde luego que con un sentido crítico, no escolástico, a una trama discursiva compartida, aunque sea resignificada según diferentes estrategias de disputa epistemológica y política.

Para poner un ejemplo: como introducir legítimamente la problemática referida a las relaciones complejas entre sociedad y naturaleza en las ciencias sociales latinoamericanas? Una estrategia posible y pretenciosa sería anunciar que estamos aquí con algo decididamente nuevo, que hasta ahora no fue reflexionado por el pensamiento social de la región. Realizaríamos eventos y publicaciones a partir de una perspectiva de ruptura, marcando nuestras diferencias con el resto del campo intelectual. Pero quedaríamos configurados como un sector particular de ese campo, y en cuanto tales sujetos a la “moral del espectáculo” y, por lo tanto, a ser posiblemente superados como una “moda” intelectual.

Por temperamento y convicción, hemos preferido orientar el trabajo del GT CLACSO en otra dirección. Por un lado, abriendo un diálogo crítico con las reflexiones de los clásicos de las ciencias sociales, incluyendo a los latinoamericanos, para esclarecer su posible rescate (o su inaplicabilidad) en la perspectiva de la ecología política contemporánea. Esta opción permitiría un intercambio efectivo con el conjunto de la reflexión de las ciencias sociales latinoamericanas, contribuyendo así a la implantación de nuestra problemática en sus perspectivas teóricas.

Por otro lado, intentamos estimular la producción de trabajos originales sobre procesos sociales del presente y del pasado, que al mismo tiempo que vayan constituyendo y acumulando un *corpus* del campo de la ecología política, llamen la atención para el hecho de que la problematización de las relaciones sociedad/naturaleza no trata apenas de una reflexión particular y novedosa de algunos intelectuales, sino de una perspectiva epistemológica que, de alguna forma, debería atravesar transversalmente (como también la problemática de género) al conjunto de la reflexión de las ciencias sociales.

La ecología política de Amauta

Aquí corresponde una observación preliminar. La época de Mariátegui y de **Amauta** está marcada por una profunda reacción antipositivista. Recordemos una vez más que es también en esos años cuando se origina el denominado “marxismo occidental”, con su énfasis en la capacidad de la iniciativa humana para intervenir en la historia, y con su desconfianza en relación al peso fatal de las determinaciones materiales (Alimonda, 1983). No era, entonces, la época más apropiada, por lo menos en nuestro espacio geo-histórico^[6], como para desarrollar una reflexión sobre las relaciones sociedad/naturaleza mediadas por el poder, objeto central de la ecología política. El tono de la época, en todo caso, era un rotundo culturalismo, y confieso que mi búsqueda en las páginas de **Amauta** resultó (tal como yo temía) infructuosa. Lo que me resultó algo más inesperado, y que en todo caso viene a confirmar el tono culturalista de la época, es que esa misma atmósfera se encuentra en las páginas de los libros de Hildebrando Castro Pozo, miembro del Partido Socialista y referente fundamental para los temas de la agricultura comunitaria andina, **Nuestra Comunidad Indígena**, publicado en 1924 y que es ampliamente citado por Mariátegui, y **Del ayllu al cooperativismo socialista**, de 1936 (Castro Pozo, 1979, 1973). Las minuciosas exposiciones de Castro Pozo adoptan la forma de una narrativa etnológica culturalista, e incluyen muy poca información sobre lo que hoy llamaríamos “ecología humana”^[7] de las comunidades andinas, o inclusive referencias estrictamente agronómicas sobre la vida material de las mismas.

Pero esto apenas significa que la ecología política de José Carlos Mariátegui y de la generación de **Amauta** debe ser buscada en otro lugar. No es explícita en el

contenido de los 32 números de **Amauta**, pero puede ser reconstruida implícitamente en el proyecto ético-político del editorialismo programático de Mariátegui y de su generación, que incluye también al **Boletín de defensa indígena**, a **Claridad**, a **Labor** y a otras publicaciones, donde una y otra vez se reiteran informaciones sobre conflictos vinculados a las condiciones concretas de existencia de los sectores populares^[8]. Habrá que buscarla en el proyecto de racionalidad alternativa (Quijano, 1994, 2007; Germaná, 1995), implícito en su obra individual y en el proyecto colectivo de la revista *Amauta* y del Partido Socialista.

La crítica al modelo de desarrollo seguido por el Perú independiente, la desconfianza en relación a los efectos de ese modelo para las masas populares, la incorporación de valores éticos como ordenadores de la crítica económico-social de lo realmente existente y como predicados esenciales para la formulación de modelos alternativos de modernidad, el enraizamiento del socialismo en tierras americanas a partir del pasado indígena, la recuperación de formas comunitarias de vida y organización de la producción como parte sustancial de ese socialismo latinoamericano a ser inventado: creemos que hay allí delineada una ecología política abierta al diálogo con nuestros desafíos de los días actuales.

El proyecto de Amauta y el ecologismo popular

*Joan Martínez Alier es uno de los autores más caracterizados del campo intelectual de la ecología política, especialmente en lengua castellana. A él debemos algunas reflexiones sobre la cuestión del ecologismo popular (o “ecologismo de los pobres”) que, nos parece, constituyen una de las principales vías de acceso a la ecología política implícita en la obra de José Carlos Mariátegui y en el proyecto de **Amauta**.*

Martínez Alier (1995, 2005) embiste contra la falacia o lugar común que supone que las reivindicaciones ecologistas y el movimiento ambiental serían un producto típico de sociedades desarrolladas, en las cuales, resueltos todos los problemas básicos de ciudadanía política, social y económica, los sujetos sociales, en situación de cómoda abundancia y con su futuro personal asegurado, se interesarían ahora por otras dimensiones de la vida en el planeta. Una versión radical de este argumento supone que el ambientalismo surgiría en función de la difusión de valores post-materialistas.

Hay parte de verdad en estos argumentos, pero el problema es que confunden los síntomas con la explicación. De cualquier forma, no es nuestro tema entrar en esa discusión. Lo que nos interesa es subrayar que al aceptar esta interpretación, las reivindicaciones ambientales en los países periféricos quedan automáticamente deslegitimadas, como “ideas fuera de lugar”. Sería necesario que primero “creciera la torta” del desarrollo para que después fuera legítimo

preocuparse por la naturaleza (y por la justicia social, y por la educación, y por las condiciones de vida y trabajo, etc.).

El giro radical propuesto por Martínez Alier, nos parece, reproduce las operaciones de Mariátegui para fundamentar la posibilidad legítima de una propuesta socialista en el Perú de su época. A partir de los registros históricos y de la supervivencia de tradiciones comunitarias indígenas, Mariátegui atribuye un carácter socialista a la antigüedad andina. Así, el socialismo deja de ser una importación cosmopolita y un ideal postergable indefinidamente, y pasa a echar raíces efectivas en la realidad peruana y latinoamericana^[9]. De la misma forma, reconocer la presencia de la dimensión ambiental en nuestra historia otorga una genealogía densa y profunda a las reivindicaciones del presente.

La ecología política latinoamericana, recordemos, tiene una relación teórica y epistemológica estrecha con la historia ambiental de la región. La conquista de América por los europeos, en especial, con la consecuente catástrofe humana y ambiental que asoló pueblos, especies y ecosistemas americanos, es uno de sus temas preferidos de reflexión, y podría decirse que constituye el punto de partida de la identidad continental (Alimonda, 2006). La constitución del orden colonial, por su parte, implicó en el montaje de dispositivos de dominación social que, con componentes decisivos de opresión cultural y racial, regularon la relación de los diferentes sectores sociales con los recursos naturales, especialmente la tierra. De esa forma, en el análisis de la formación histórica de los países americanos, la historia ambiental y la ecología política se encuentran, se realimentan mutuamente y constituyen claves estratégicas de interpretación.

Protagonista de la elaboración de este campo intelectual y político, Martínez Alier llama la atención para lo que denomina “ecologismo de los pobres”, que nosotros preferimos llamar “ecologismo popular”. Durante el siglo XX lo ambiental apareció identificando conflictos, reivindicaciones y movimientos específicos. Pero esos conflictos, reivindicaciones y movimientos existieron siempre en la historia. Lo que sucedió es que no siempre esos contenidos fueron explícitos en la conciencia y en la discursividad de los actores que los protagonizaron. Cuando lo ambiental adquiere visibilidad autónoma (siempre relativa, por otra parte, ya que la ecología humana es política) se vuelve posible para nosotros, con el auxilio de la historia ambiental y de la ecología política, releer procesos del pasado y del presente a partir de esas claves.

En este punto, aparecen autores como Rosa Luxemburgo y Karl Polanyi, que insistieron en la centralidad de los procesos de mercantilización de la naturaleza. Si lo decisivo en los orígenes del capitalismo es la transformación de seres humanos y naturaleza en mercaderías ficticias, las luchas de resistencia contra estos procesos de mercantilización pasan a adquirir una nueva dimensión trascendental. Ya no se trata de resistencias en nombre de la negación del progreso, como pretendió la hegemonía del iluminismo liberal y del marxismo normatizado. Es posible leerlas ahora como formas de resistencia basadas en la defensa de formas tradicionales de organización social para el uso y disposición de los recursos humanos y naturales, frente a los embates de la mercantilización y la gubernamentalidad^[10].

Un gran momento para la observación histórica de estos procesos sería la revolución industrial inglesa, y el verdadero cataclismo social que provocó. Toda una tradición de la excelente historiografía británica se ha dedicado a reconstruir las resistencias populares de la época, en la forma de la defensa de una “economía moral”, donde una ética colectiva presidía y regulaba las relaciones sociales y ambientales, en nombre de la preservación de valores básicos de convivencia (Thompson, 1979, 1998).

Claro está que la misma lógica está siendo aplicada para la interpretación de la formación histórica de las sociedades latinoamericanas. Eso permite trazar genealogías y continuidades entre las luchas de los pueblos indígenas a lo largo de quinientos años de su historia y los conflictos y desafíos del presente. No se trata de reescribir ahora toda la historia como conflicto ambiental, sino de reconocer la presencia de estas dimensiones, aunque no fueran explícitas, en diferentes momentos y procesos de nuestro pasado. Si el tema decisivo de la ecología política son los procesos de imposición de la mercantilización de la naturaleza y las formas de resistencia intentadas por los sectores populares, reencontramos un puente mariáteguiano entre pasado y presente. El actual movimiento global, con todas sus dificultades y contradicciones, adquiere raíces concretas y legitimidad profunda en nuestro pasado y en nuestras identidades.

La historia ambiental incluye entre sus objetos de estudio también a la historia intelectual y a la historia de las ideas (Worster, 2002/2003). Son pertinentes, por ejemplo, las relecturas de tradiciones intelectuales y políticas a partir de interrogantes ambientales, y algunos colegas han intentado esas exploraciones con interesantes resultados, como en la obra de José Martí (Castro, 1996) o en el pensamiento político brasileño del siglo XIX (Pádua, 2002).

Creemos que lo mismo se aplica a la obra de José Carlos Mariátegui y al proyecto de **Amauta**. Aunque “lo ambiental” no aparezca casi nunca como una referencia explícita en sus preocupaciones, resulta evidente allí la presencia de una ecología política implícita. La aceptación de la modernidad como valor y la crítica de sus configuraciones y procesos en el Perú^[11], la identificación con las luchas y objetivos de los sectores populares, incluyendo la participación en sus procesos organizativos y el registro de sus experiencias, la recuperación del pasado y del presente indígena como un componente central de un proyecto de reconstrucción de la sociedad peruana^[12]: es evidente en todo esto una disposición epistemológica y política que tiene estrecha afinidad, aunque sea diferenciada en su discursividad, con las preocupaciones de la ecología política contemporánea. En un tiempo y una atmósfera marcadamente culturalista, Mariátegui y el proyecto de **Amauta** mantuvieron un referencial materialista e histórico, y estuvieron decididamente del lado de las resistencias contra la mercantilización de la naturaleza y de los seres humanos.

Marxismo, Mariátegui, Ecología Política

Nos parece que un punto de partida crucial para un diálogo entre la ecología política y la herencia de Mariátegui está dada por la relación con el marxismo.

Mucho ya se ha escrito sobre las peculiaridades del marxismo de Mariátegui, que lo hacen nuestro contemporáneo. Cuando repasamos un artículo de Alain Lipietz (2002/2003), que intenta problematizar la relación de la ecología política con la herencia marxista, llama la atención hasta qué punto sus puntualizaciones parecen recuperar la adopción mariáteguiana del marxismo.

Para Lipietz, la ecología política recupera los fundamentos materialistas, dialécticos e históricos del análisis marxista. Se parte del análisis de las condiciones reales de existencia social, que son concebidas como inherentemente contradictorias e construídas históricamente. Y esa historicidad tiene un carácter agónico: las enunciaciones fundacionales marxista, mariáteguiana y de la ecología política parten de la constatación de la crisis contemporánea, en cuyo seno avizoran, al mismo tiempo, los elementos para la constitución de un nuevo orden, identificado con ideales de progresivismo político y social.

Entre tantos pionerismos de José Carlos Mariátegui, no fue el menor su descreencia en la viabilidad de que las condiciones políticas y sociales peruanas fuesen revolucionadas apenas en función del desarrollo económico. Hubo en él una percepción crítica incomparable para su época de lo que hoy denominamos “modelo de desarrollo”, y que tiene total correspondencia con la crítica al crecimiento económico insustentable como paradigma de modernidad, desarrollado por diferentes autores que se inscriben en la ecología política.

Esa crítica, como bien señala Lipietz, es uno de los puntos de divergencia entre la ecología política contemporánea y el marxismo “sistematizado” a partir de la Segunda Internacional. Como ya había advertido Mariátegui, el desarrollo creciente de las fuerzas productivas no implicará necesariamente en la evolución automática de las condiciones políticas y sociales en un sentido más favorable para los sectores trabajadores y masas populares. Será necesaria la crítica a los modelos productivistas de organización de la sociedad, teniendo como centro una concepción ética de la modernidad, que subordine a las consideraciones crematísticas y tecnológicas. La definición de esos modelos de desarrollo y sus correspondientes opciones estratégicas son función del poder, y es por eso que la ecología humana, que es social, deviene también política. No nos parece anacronismo sostener que estas ideas de la ecología política contemporánea se encuentran ya presentes en la obra de Mariátegui y en el proyecto de **Amauta**.

Otro tema crítico de las relaciones entre marxismo y ecología política, según Lipietz, está referido a los sujetos revolucionarios, y también forma parte de la lectura mariáteguiana del marxismo. No hay determinaciones estructurales que establezcan unívocamente las identidades políticas de los sujetos, ni la potencia de sus trayectorias. Un proceso revolucionario, en todo caso, se vincula con la posibilidad de articulación de actores diferenciados, especialmente cuando estamos

en presencia de situaciones geo-sociales altamente heterogeneas, como en el Perú. La transformación profunda del Perú pasaría, para Mariátegui y para el Partido Socialista, por la conformación de una amplia confluencia de sectores populares agredidos y enfrentados por el modelo de desarrollo oligárquico. Si participaría allí el proletariado limeño (de tamaño muy reducido) tendría un papel preponderante el campesinado indígena, poniendo en primer plano la cuestión de la tierra. Pero también participarían sectores médios urbanos, portadores del nuevo proyecto de modernidad.

*Esto supone, entonces, que la constitución de un sujeto revolucionario plural solo podía resolverse mediante una intensa actividad hegemónica, la revolución intelectual y moral que Mariátegui se propuso desarrollar, y donde **Amauta** y sus publicaciones conexas eran herramienta estratégica. Ese proceso revolucionario implicaba entonces algunas cuestiones que también forman parte de nuestros desafíos contemporáneos, en la perspectiva de la ecología política.*

Por un lado, tanto en la visión de Mariátegui como en la de la ecología política, el sentido oculto pero decisivo del proceso revolucionario está en su carácter molecular, en la cuidadosa acción en corazones y mentes (el momento ético-político de Gramsci) que permite acumular fuerzas y sostener posiciones críticas, más que en la espera del día definitivo.

Por otro lado, si la articulación hegemónica se fundamenta (y debe dar cuenta) de las condiciones extremas de heterogeneidad de la formación social (que es histórico-social, pero es también territorial, física, inclusive), debe constituirse como un espacio posible de discursividad intertextual y, al mismo tiempo (percibió Mariátegui) como una articulación entre diferentes temporalidades. Ya no se trata, como en el marxismo “normatizado”, de un transcurrir lineal de la historia según el guión de un progreso inexorable y sobrehumano, donde basta con identificar a quienes están del lado dinámico y juntarse a ellos para combatir a los que están del lado malo, o tradicionalista. En la propuesta hegemónica de Mariátegui, que es la que presentan el movimiento global en la política y la ecología política en el campo teórico, el pasado tiene sentido y potencialidad crítica en relación a las utopías del orden presente. Vinculado sin saberlo a una tradición crítica que viene desde Herzen y los populistas rusos (Alimonda, 2006), Mariátegui percibió claramente la posibilidad de una combinación hegemónica cuya fortaleza residiera precisamente en la articulación de temporalidades diversas, ante el bloqueo de alternativas transformadoras implicado por la consolidación del orden capitalista periférico. El socialismo, la forma social del futuro, tiene raíces en la tradición americana, y es viable justamente a partir de la identidad indígena, asentada en la experiencia vital real de la supervivencia de formas comunitarias cotidianas de organización social^[13]. Pero para no quedar limitado a una recuperación del pasado por el pasado mismo, supone una articulación hegemónica con las fuerzas que encarnan una bisagra con un proyecto de modernidad alternativa, en este caso territorializadas en espacios urbanos.

La escena contemporánea del movimiento global y de la ecología política como formulación teórica coincide con la concepción mariáteguiana de hegemonía.

El movimiento global toma parte de su fortaleza y dinámica crítica a partir de la consolidación de identidades tradicionales indígenas, basadas en cultura y territorio, que a su vez tienden a establecer alianzas nacionales e internacionales entre sí y con actores portadores de proyectos de modernidad alternativa. Al hacerlo, se apropia y recrea mitos movilizadores, esa idea tan mariáteguiana. En el campo teórico, la ecología política y la historia ambiental se constituyen cada vez más a partir de un diálogo estratégico con la etnoecología (Little, 2006), articulando diferentes lógicas en un movimiento de ruptura que las llevan a fundamentarse en una epistemología política (Leff, 2006), deviniendo una ecología política de la diferencia (Escobar, 2006).

Las convergencias señaladas entre pasado y presente, entre el pensamiento de José Carlos Mariátegui y del proyecto de **Amauta** y las elaboraciones contemporáneas, tanto de la ecología política como del movimiento global, nos parecen suficientes como para legitimar una genealogía, como para identificarlos también como “clásicos” en estos campos.

Las divergencias, claro está, también existen, y no pueden dejar de ser señaladas y analizadas. La fundamental es evidente: para Mariátegui, la viabilidad del proyecto de hegemonía alternativa radicaba en la constitución de un partido político de nuevo tipo, que soñó fuese el Partido Socialista peruano. Mucho ha andado y mucho ha conseguido el movimiento global de crítica a la mercantilización total del planeta, pero ya se ha hecho evidente que muy poco se ha avanzado en lo que se refiere a la elaboración de sus formas organizativas.

En esa dirección queremos aportar estas breves anotaciones sobre posibles experiencias de lectura de los *Siete Ensayos*, a la luz de los aportes que están siendo reunidos por un proyecto colectivo emergente en la reflexión latinoamericana, el denominado “Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad”^[14]. El intenso trabajo de revisión crítica que este colectivo está desarrollando, no ha incluido una aproximación específica a la obra de José Carlos Mariátegui, a pesar de que diferentes participantes han propuesto referencias altamente valorativas de la misma .

VVVVVVV

Éscribe José Carlos Mariátegui en el artículo “La tradición nacional”, publicado en MUNDIAL el 2 de diciembre de 1927: *“Se puede decir del Perú lo que Waldo Frank dice de Norte América, que es todavía un concepto por crear. Más ya sabemos definitivamente, en cuanto al Perú, que este concepto no se creará sin el indio. El pasado incaico ha entrado en nuestra historia, reivindicado no por los tradicionalistas sino por los revolucionarios. En esto consiste la derrota del colonialismo, sobreviviente aún en parte como estado social (feudalidad, gamonalismo) pero batido para siempre como espíritu. La revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición”* (Carrizo, 2007).

La revista AMAUTA, de crítica político-cultural internacional, con su boletín LABOR, dedicado al seguimiento de las luchas de los movimientos sociales, será la

expresión práctica de esta fusión entre tradición y modernidad, entre nacionalismo y cosmopolitismo, entre vanguardias diferenciadas pero igualmente enfrentadas con el régimen oligárquico y sus dispositivos represivos (Gelado, 2006).

El “programa de investigación modernidad / colonialidad”

El programa de investigación modernidad/colonialidad (denominación adoptada por el antropólogo colombiano Arturo Escobar, 2005, pág. 63) consiste en un conjunto de elaboraciones convergentes que está siendo desarrollado desde hace unos años por una importante comunidad intelectual latinoamericana (Escobar caracteriza al programa como una “comunidad de argumentación”, siguiendo al antropólogo brasileño Gustavo Lins Ribeiro). Sin poseer ninguna existencia institucional, es al mismo tiempo un dinámico espacio de intercambio y de realimentación de perspectivas analíticas, a partir de puntos de vista compartidos por estos intelectuales, que se desempeñan en centros académicos latinoamericanos y de Estados Unidos.

Un hito importante en la constitución de esta red fue un evento realizado en Caracas en 1998, organizado por Edgardo Lander, que reunió a varios intelectuales latinoamericanos que, por diferentes caminos, estaban alcanzando puntos de convergencia. Esa reunión dio origen a una publicación especialmente significativa, el libro *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales – Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander y editado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y por la Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas de la UNESCO (Lander, 2000). Este volumen, de amplia circulación e influencia en los medios académicos de la región, incluye artículos de Santiago Castro-Gómez, Fernando Coronil, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Edgardo Lander, Francisco López Segrera, Walter Mignolo, Alejandro Moreno y Aníbal Quijano, y presenta un panorama razonablemente completo de la propuesta colectiva del grupo, y de los desafíos teóricos y epistemológicos que lleva implícitos.

En julio de 2002, el antropólogo colombiano Arturo Escobar presentó un trabajo en el congreso de CEISAL en Amsterdam, realizando una presentación de la propuesta colectiva, a la que denominó “programa de investigación modernidad/colonialidad” (en adelante M/D). Se trata, desde luego, de un rótulo operacional, apropiado, pero absolutamente no institucionalizado. En esta presentación, Escobar desarrolla una breve genealogía de la gestación del proyecto colectivo y sus antecedentes, evalúa sus posiciones de ruptura en relación a otras interpretaciones o narrativas consagradas, presenta una síntesis concisa pero pertinente del entramado de puntos de lectura y de nociones organizadoras de la reflexión colectiva, propone, por último, líneas posibles de elaboración a partir de áreas temáticas aún poco transitadas por las reflexiones vinculadas al proyecto:

género, naturaleza (incluyendo aquí nuestro Grupo de Trabajo de CLACSO), experiencias alternativas de economía popular (Escobar, 2005).

Otro intento de presentación sintetizadora de la experiencia y de sus perspectivas fue realizado por el colombiano Santiago Castro-Gómez y el puertorriqueño Ramón Grosfoguel, en el prólogo a un libro publicado en Colombia, reuniendo varios artículos de participantes asiduos del programa y de allegados más recientes (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). En este trabajo, es importante el deslinde que los autores realizan entre el programa M/D y otras perspectivas contemporáneas de las ciencias sociales relativamente afines, como la crítica post-colonial, los estudios culturales de raíz post-estructuralista y la concepción del “sistema/mundo”^[15].

A los efectos de este trabajo, optamos por seguir como referencia la presentación realizada por Arturo Escobar. Para Escobar, lo distintivo del proyecto colectivo es el intento de intervención decisiva en la discursividad propia de las ciencias sociales para configurar otro espacio para la producción de conocimiento, “*una forma distinta de pensamiento, un paradigma otro, la posibilidad de hablar sobre mundos y conocimientos de otro modo*” (Escobar, 2005, pág. 64).

Veamos la presentación que hace Escobar del núcleo central del programa M/D:

“La conceptualización de la modernidad/colonialidad se apoya en una serie de operaciones que la distinguen de las teorías establecidas de la modernidad. Planteado sucintamente, éstas incluyen las siguientes: 1) un énfasis en localizar los orígenes de la modernidad en la conquista de América y el control del Atlántico después de 1492, antes que en la Ilustración o el final del siglo XVIII, como es comúnmente aceptado; 2) una atención persistente al colonialismo y al desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivos de la modernidad; esto incluye la determinación de no pasar por alto la economía y sus concomitantes formas de explotación; 3) en consecuencia, la adopción de una perspectiva planetaria en la explicación de la modernidad, en lugar de una visión de la modernidad como un fenómeno intra-europeo; 4) la identificación de la dominación de otros afuera del centro europeo como una necesaria dimensión de la modernidad, con la concomitante subalternización del conocimiento y las culturas de esos grupos; 5) la concepción del eurocentrismo como la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad, una representación hegemónica y un modo de conocimiento que arguye su propia universalidad, y que descansa en una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro” (Escobar, 2005, págs. 70/71).

La genealogía del pensamiento del programa M/D se nutre de evidentes raíces en la historia de las ideas latinoamericanas, que son recordadas por Escobar: la teoría de la dependencia, la teología de la liberación,

“los debates en la filosofía y la ciencia social latinoamericana sobre nociones como filosofía de la liberación y una ciencia social autónoma,

los debates sobre la modernidad y la post-modernidad en los ochenta, seguidos por las discusiones sobre la hibridad en antropología, comunicación y estudios culturales en los noventa y, en los Estados Unidos, el grupo latinoamericano de estudios subalternos. Su principal fuerza orientadora, sin embargo, es una reflexión continuada sobre la realidad cultural y política latinoamericana, que incluye el conocimiento subalternizado de los grupos explotados y oprimidos. Si se puede decir que la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la investigación acción participativa han sido las contribuciones más originales de Latinoamérica al pensamiento crítico en el siglo XX, el programa de investigación M/D emerge como el heredero de esta tradición” (Escobar, 2005, pág. 64).

En realidad, nada hay a objetar a esta lista de “herencias presentes” que Escobar enumera. Lo que llama la atención, y para eso no hace falta ser “especialista mariáteguiano” es la ausencia de referencias no solamente a Mariátegui, sino al conjunto de preocupaciones comunes a su generación política e intelectual (incluyendo, naturalmente, a Victor Raúl Haya de la Torre), presentes en el ideario continental de la Reforma Universitaria y heredero, a su vez, de una epistemología política que fácilmente puede remontarse a José Martí y al clima de ideas entre los sectores políticos “progresistas” del pasaje del siglo XIX al XX, al que Oscar Terán llamó “el primer anticolonialismo latinoamericano” (Terán, 1986). Un conjunto político-intelectual complejo y contradictorio, es verdad, pero no tan inconsecuente como para justificar el silencio que sobre esa época mantienen quienes han escrito sobre la genealogía del proyecto M/D ^[16]. Nuestra intención es justamente aprovechar la realización de este evento para llamar la atención sobre ese silencio y apuntar la dirección de algunos puentes posibles entre la obra de José Carlos Mariátegui y el proyecto M/D, esperando que puedan ser construidos por otros investigadores (no solamente en relación a José Carlos, sino al conjunto de su generación, sin duda los primeros “americocéntricos” desde los tiempos bolivarianos)^[17].

Otra interpretación de la genealogía del programa M/D es propuesta por uno de sus más importantes contribuyentes, el argentino Walter Dignolo (2006). Para Dignolo, “desde el fin de la guerra fría, el pensamiento des-colonial comienza a trazar su propia cronología. El propósito de este texto es contribuir a ese trazado” (pág. 88). El núcleo de la propuesta, el resumen de la plataforma del proyecto modernidad/colonialidad, estaría contenido, para Dignolo, en un artículo pionero de Aníbal Quijano, redactado en ocasión del Quinto Centenario:

“La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías, en la disolución de la realidad en el discurso, en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en

primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. Por consecuencia, la alternativa es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial” (Quijano, 1992, apud Mignolo, 2006)^[18].

Para Mignolo, el objetivo central del proyecto M/D es la recuperación del pensamiento des-colonial, que emerge justamente a partir de la implantación del colonialismo como la cara necesaria (y necesariamente oculta) de la modernidad europea. Ese pensamiento des-colonial se erige en situación “fronteriza”, a partir de una exterioridad que no es absoluta, sino que está constituida por una situación de subalternización establecida por la colonialidad. La modernidad se elabora como constituyente de una identidad europea, como centro dinámico de la historia universal y clave de su desarrollo y fuente organizadora de todo conocimiento válido. De allí su carácter eurocéntrico. Mediante el “giro des-colonial”, algunos subalternizados establecen una identidad de frontera, a partir de la cual impugnan al proyecto moderno/colonial desde un dentro/afuera. No se trata de las rebeliones o ataques desde el exterior (como las imágenes míticas de los bárbaros atacando a Roma o los gauchos al proyecto urbano-céntrico de Sarmiento), sino de una enunciación desde un otro lugar, que coteja el proyecto moderno con la realidad de la dominación colonial y de su violencia, y que lo impugna en nombre de la irrealdad de sus promesas incumplidas.

Desde este punto de vista, es claro que para Mignolo el giro des-colonial acompaña a la modernidad/colonialidad desde la conquista de América. Superada la violencia inmediata de los primeros años de la Conquista, cuando se ha producido una relativa estabilización de nuevas relaciones sociales y un progresivo conocimiento mutuo entre dominantes y subalternizados. América indígena es la primera periferia colonial de la modernidad europea. Es, en verdad, la situación colonial de América lo que le permitirá a Europa Occidental enfrentar a sus seculares enemigos musulmanes y transformarse en la potencia colonizadora por excelencia. Siendo así, Mignolo identifica en el discurso de Waman Poma de Ayala al primer antecedente conocido del pensamiento des-colonial^[19].

Dice Mignolo:

“Waman Poma y Otabbah Cugoano abrieron un espacio-otro, el espacio del pensamiento des-colonial, en la diversidad de las experiencias a las que los seres humanos fueron forzados por las invasiones europeas en estos dos casos. Me detendré en ellos como los fundamentos (semejantes a los fundamentos griegos para el pensamiento occidental) del pensamiento des-colonial. Estos fundamentos históricos crean las condiciones para una narrativa epistémica que enlace la genealogía global del pensamiento des-colonial hasta Mahatma Gandhi, W.E.B. Dubois, José Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimé Cessaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria Jr., Rigoberta Menchú, Gloria Ansaldúa, el

Movimiento Sin Tierras en Brasil, los zapatistas en Chiapas, los movimientos indígenas y afros en Bolivia, Ecuador, Colombia, el Foro Social Mundial y el Foro Social de las Américas. La genealogía del pensamiento descolonial es planetaria y no se limita a individuos, sino que se incorpora en movimientos sociales y en la creación de instituciones” (Mignolo, 2006, págs. 101/102).

El otro autor que es inspirador fundamental del programa M/D, el filósofo argentino Enrique Dussel, reconoce y valora la importancia de José Carlos Mariátegui (Dussel, 1990, págs. 281/283; Dussel, 1995). Aunque sea en pocas páginas, Dussel rescata la continuidad de Mariátegui en relación al Marx de la madurez, donde es a partir de una realidad histórica concreta (en su caso, la peruana y latinoamericana) que se accede a la elaboración teórica. Destaca que la prioridad otorgada a la interpretación económica por parte de Mariátegui no lo lleva nunca a caer en el economicismo, reivindica su percepción del carácter ético de la crítica teórica, su concepción de la política como una articulación práctica de una pluralidad en construcción, su comprensión de la cuestión nacional en los países periféricos, diferenciada del nacionalismo imperialista, y su valorización de la problemática indígena como prioritaria en un proyecto socialista.

Entre los aportes genealógicos que Dussel destaca para el punto de vista del programa M/D se incluye una vasta recuperación de la cosmovisión y de la resistencia de los pueblos indígenas americanos, y la selección de Fray Bartolomé de las Casas como el primer enunciador de una crítica a la modernidad eurocéntrica.

En resumen: a pesar de la potencialidad y fertilidad de los contenidos de la obra mariateguiana para la perspectiva del programa M/D, la misma no ha sido recuperada como un antecedente destacado por los principales inspiradores de este proyecto colectivo. Significativamente, tampoco son recuperados el proyecto de *Amauta*, el aprismo original o el clima de ideas de la época. Trataremos, aunque sea en forma breve, de sugerir algunas conexiones que nos parecen pertinentes entre la obra de José Carlos Mariátegui y algunas nociones estratégicas del programa de investigación M/D.

Traducciones de Mariátegui

En la manera de breves indicaciones, tomaremos algunas de las nociones claves, según Escobar, del programa M/D, y comentaremos la forma en que la obra de José Carlos Mariátegui se adecua a las mismas.

Exterioridad:

“La pregunta por la existencia de una ‘exterioridad’ con respecto al sistema mundo moderno es peculiar a este grupo y fácilmente malentendida. Fue originalmente propuesta y elaborada

cuidadosamente por Enrique Dussel en su clásico trabajo sobre la filosofía de la liberación (1976) y reelaborada en los recientes años. De ninguna manera esta exterioridad debe ser pensada como un puro afuera intocado por lo moderno. La noción de exterioridad no implica un afuera ontológico, sino que se refiere a un afuera constituido como diferencia por el discurso hegemónico. Esta noción de exterioridad surge principalmente del pensamiento sobre el Otro, desde la perspectiva ética y epistemológica de la filosofía de la liberación: el Otro como oprimido, como mujer, como racialmente marcado, como excluido, como pobre, como naturaleza” (Escobar, 2005, pág. 74).

En este punto, parece evidentemente innecesario pretender demostrar que la visión que Mariátegui tiene del problema indígena corresponde exactamente a la noción de exterioridad utilizada por Dussel y por extensión, por la comunidad intelectual del programa M/D. La situación de los indígenas, en época de Mariátegui, no es interpretada en términos de exclusión en abstracto, sino como una subalternización que implica la explotación económica, la dominación política y la invisibilización cultural.

Transmodernidad: esta noción utilizada por Enrique Dussel, es atribuida a Fray Bartolomé de las Casas, “*como fundador de un contra-discurso filosófico explícito como un proyecto de transmodernidad desde la otra cara del mundo/modernidad, desde el Otro, América Latina, África y Asia, mujeres oprimidas, tierra destruida como medio de producción*” (1996, pág. 152, nota 40). La crítica al mito civilizatorio de la modernidad y el desenmascaramiento de la violencia colonial que lleva implícita abre la posibilidad de recuperar desde otro lugar a la potencialidad emancipatoria de la razón moderna.

“De esta manera, la razón moderna es trascendida, pero no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta eurocéntrica, desarrollista, hegemónica. Se trata de una Transmodernidad como proyecto mundial de liberación, donde la Alteridad, que era co-esencial de la Modernidad, se realice igualmente. La realización sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora, imposible para la sola Modernidad: es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica, del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura occidental/Culturas del Mundo Periférico ex colonial, etc., no por pura negación, sino por incorporación desde la Alteridad” (Dussel, 2000, pág. 50; en el mismo sentido, Dussel, 1994, pág. 177, y Dussel, 2002).

En este punto, nos encontramos plenamente con una idea reiteradamente expuesta por Aníbal Quijano (1995, págs. 39/47; 2007). El marxismo de Mariátegui (y el secreto de su vigor y de su originalidad) reposa precisamente en haber comprendido que el núcleo dinámico de la crítica de Marx al capitalismo consistía en la búsqueda de una racionalidad alternativa.

Si es así, a partir del punto de partida de una realidad nacional latinoamericana, con su densidad histórica y su heterogeneidad plurifacética, la apuesta que impulsa la búsqueda apasionada de Mariátegui es la posibilidad de convocar a “todas las sangres” para la construcción de una modernidad alternativa, recuperando, inclusive, a las tradiciones indígenas sobrevivientes en sus formas de vida comunitaria. Por eso la operación necesaria de erigir al mundo incaico en experiencia socialista. La forma social más tradicional y más antigua del Perú pasaba a ser, al mismo tiempo, una promesa de modernidad. Como dijo Antonio Cornejo Polar, Mariátegui arriesga

“la apuesta a favor de una modernidad que no fuera copia de la alcanzada por los países centrales, incluyendo los estados socialistas nacientes en esa coyuntura, sino desarrollo peculiar de diversas circunstancias socio-histórico-culturales. En este caso, una modernidad andina. En tal sentido, mientras que hoy se hace cada vez más común pensar que la modernidad de los países andinos depende de su capacidad de ‘desindigenización’, la tesis mariateguiana propone una alternativa antidogmática: no hay una sino muchas modernidades, y varias maneras de llegar a ese punto, y dentro de ellas es insensato no incluir la opción de imaginar y realizar una modernidad de raíz y temple andinos”.

Por eso, continua Cornejo Polar, el socialismo latinoamericano no podía ser calco ni copia, sino creación heroica, al que se le daría vida con la propia realidad, con el propio lenguaje. Es decir, sería la creación de una sociedad peruana reconciliada consigo misma, y autoconstruyéndose a partir de su propia dinámica, siguiendo su propio camino de modernización, hacia su identidad futura (Cornejo Polar, 1993, págs. 60/61).

Para otro destacado mariateguiano, César Germaná, en Mariátegui

“el socialismo no era, pues, la continuación y el coronamiento de la sociedad del trabajo que había surgido con el capitalismo; lo concebía como otra forma de racionalidad, no centrada en la técnica y el beneficio, sino en la solidaridad y la comunicación. Más aún, pienso que esta idea constituía el substrato más profundo de sus reflexiones y el elemento que suponía, abarcaba y daba sentido a los otros aspectos del socialismo, la socialización de los recursos de producción y la socialización del poder político. Se trata, por lo tanto, del núcleo alrededor del cual se articula el pensamiento de José Carlos Mariátegui” (Germaná, 1995, pág. 171).

Epistemología de frontera/Giro des-colonial:

“Des-colonial es el concepto que toma el lugar, en otra genealogía del pensamiento, del concepto ‘crítico’ en el pensamiento moderno de disenso en Europa” (Mignolo, 2006, pág. 83).

Supone una ruptura con la concepción hegemónica de la modernidad, que cuestiona su necesidad histórica y descubre su geopolítica de enunciación de

narrativas y de producción de conocimientos. Y también a la violencia y a la invisibilización implícitas. Ese movimiento, ese umbral, esa línea de sombra imperceptible, pero a partir de la cual todo es visto a partir de una óptica diferente, constituye el giro des-colonial. A partir del giro des-colonial se establece un nuevo lugar de enunciación, fronterizo. Se habla sobre la modernidad, pero no desde ella, se habla desde un lugar ambiguo, pero cuya perspectiva es casi panóptica. Pero atención: la importancia del giro des-colonial en Mariátegui está resaltada porque no se limita a incorporar a su marxismo una teoría del imperialismo post-leninista. En realidad, el giro des-colonial de Mariátegui lo aleja también de las categorías de un marxismo clásico que no puede hacer pie en la historicidad concreta de lo americano, y lo lleva a proponer ese socialismo indo-americano, a partir de la vigencia del pasado autóctono.

Tampoco será necesario insistir demasiado en que el enunciador Mariátegui es el propio sujeto trans-fronterizo. Está ávidamente dispuesto a apropiarse de todo el repertorio de la Modernidad (*todo lo humano es nuestro*), en una perspectiva que recuerda al antropófago Oswald de Andrade, pero para ponerla al servicio, para operacionalizarla como elemento de construcción de una identidad nacional. Es a partir de su enraizamiento en la realidad nacional que propone el más actual cosmopolitismo^[20]. Y, desde luego, su enunciación se instala en la más amplia trans-disciplinarietà, que le permite, por ejemplo, insistir sobre el carácter decisivo de las determinaciones económicas sin caer nunca en el economicismo. Su carácter de sujeto fronterizo lo acompaña desde los tiempos de la bohemia, de aquella su Edad de Piedra, y siempre mantendrá su valoración de la religión y del misticismo como elemento esencial para un proceso revolucionario. Hay en su vida un giro social, cuando como periodista se compromete con la lucha obrera por la jornada de ocho horas y con la Reforma Universitaria. Hay un giro nacional, cuando por los caminos de Europa descubre su pertenencia al mundo americano. Y el giro descolonial?

Hace unos años, arriesgamos la hipótesis de la localización cronológica exacta de ese giro des-colonial (Alimonda, 1994). Repetiremos brevemente el argumento.

El 28 de noviembre de 1924, la revista *Mundial* publica su artículo “Lo nacional y lo exótico”. Allí aparece explícitamente su visión de lo nacional como un proceso en construcción, pero a partir de una perspectiva eurocéntrica: “*El Perú es una nacionalidad en formación. Está siendo construido sobre los inertes estratos indígenas por los aluviones de la sociedad occidental*”.

Lo que resulta sorprendente es que unos pocos días más tarde, el 9 de diciembre, esa misma revista *Mundial* publica otro artículo de Mariátegui, donde desde el título abrupto, “El problema primario del Perú” se presenta una ruptura radical con sus concepciones anteriores. Su discurso se abre ahora para una perspectiva de reivindicación del elemento indígena no sólo como fundamento de la nacionalidad, sino también como actor central de una propuesta política de transformación, nueva visión que Mariátegui no abandonará hasta su muerte. Comienza por situar lo indígena en la multitud de determinaciones que lo

constituyen en la formación social peruana, como agente económico, político y cultural (es decir, como clase).

El cuerpo de este artículo será reproducido después textualmente en uno de los *Siete Ensayos*, “El problema del indio”. Contiene, con excepción del tema fundamental de las comunidades campesinas, lo esencial del pensamiento de Mariátegui en relación a la cuestión indígena.

Propusimos entonces la idea de que existiría una “significativa ruptura” (que hoy llamaríamos “giro des-colonial” en el pensamiento de Mariátegui, delineada en esos textos y localizada en noviembre/diciembre de 1924. Desde entonces, se redefine toda su concepción de la cuestión indígena, que aparecerá como un principio articulador central de sus lecturas sobre la cuestión de la nacionalidad, del sentido de la historia peruana, de su visión de la modernidad y de las estrategias de organización política de las fuerzas populares. En términos de Dussel, diríamos que Mariátegui ha descubierto no solamente la colonialidad detrás de la modernidad, sino la propia posibilidad de la transmodernidad.

Un texto posterior ayuda a “situar” esa ruptura. Se trata de “Vidas paralelas: E. D. Morel – Pedro Zulen”, publicado en *Mundial* el 6 de febrero de 1925, donde Mariátegui presenta un paralelismo entre los ideales de estos dos hombres recientemente fallecidos: un inglés pacifista y anti-imperialista, un peruano luchador por las reivindicaciones indígenas.

Entre sus recuerdos de Pedro Zulen está el siguiente pasaje:

“recuerdo otro encuentro más emocionado todavía: el encuentro de Pedro Zulen y de Ezequiel Urviola, organizador y delegado de las federaciones indígenas del Cuzco, en mi casa, hace tres meses. Zulen y Urviola se complacieron recíprocamente de conocerse. El problema indígena, dijo Zulen, es el único problema del Perú”.

Según este registro del propio Mariátegui, la velada en la casa de la calle Washington izquierda habría sucedido tres meses antes de febrero de 1925. Es decir, precisamente en noviembre de 1924. A ella pueda atribuirse, quizás, la ruptura que observamos, en la forma de “giro des-colonial” en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. Es posible que el impacto de ese encuentro entre ambos campeones de la causa indígena haya tenido un papel decisivo en la significativa alteración de las claves de lectura de Mariátegui, que ya sería definitiva (Alimonda, 1994).

Referencias bibliográficas

- Alimonda, Héctor, *José Carlos Mariátegui – Redescubrir América*, Brasiliense, São Paulo, 1983.
Alimonda, Héctor, “Mariátegui y las vanguardias, la tradición y la modernidad”, ANUARIO MARIATEGUIANO, V. VI, n. 6, Lima, 1994.
Alimonda, Héctor, (compilador), *Ecología Política – Naturaleza, Sociedad y Utopía*, CLACSO, Buenos Aires, 2002.

- Alimonda, Héctor, “Una Ecología Política en Amauta? (Buscando una herencia en Lima)”, en Anales del Segundo Simposio Internacional Amauta y su Época, Lima, agosto 2006, Editora Viuda de Mariátegui e Hijos S. A., Lima, 2007^a.
- Alimonda, Héctor, “La Ecología Política de Mariátegui”, TAREAS, 125, Panamá, enero/abril 2007b.
- Alimonda, Héctor, “Una Ecología Política en la revista Amauta?: notas para una arqueología del ecologismo socialista latinoamericano”, en publicación en libro organizado por la Dra. Maria Luisa Eschenhagen, para la Universidad Central, Bogotá.
- Bossi, Alfredo, “La vanguardia enraizada: el marxismo vivo de Mariátegui”, ANUARIO MARIATEGUIANO, V. VI, 4, Lima, 1992.
- Carrizo, Silvina, “Los años ´20 y la discusión sobre la tradición”, en Anales del Segundo Simposio Internacional Amauta y su Época, Lima, agosto 2006, Editora Viuda de Mariátegui e Hijos S.A., Lima, 2007.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (editores), El giro decolonial – Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Universidad Javeriana/Universidad Central/Siglo del Hombre, Bogotá, 2007.
- Cornejo Polar, Antonio, “Mariátegui y su propuesta de una modernidad de raíz andina”, ANUARIO MARIATEGUIANO, V. 5, 5, Lima, 1993.
- Dussel, Enrique, El último Marx (1863/1882) y la liberación latinoamericana, Siglo XXI, México, 1990.
- Dussel, Enrique, “El marxismo de Mariátegui como filosofía de la revolución”, en Varios Autores, El marxismo de José Carlos Mariátegui, Vº Congreso Nacional de Filosofía, Universidad de Lima/Empresa Editora Amauta, Lima, 1995.
- Dussel, Enrique, The Underside of Modernity, Humanities Press, New Jersey, 1996.
- Dussel, Enrique, 1492: El Encubrimiento del Otro, Plural Editores/Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional Mayor de San Andrés, La Paz, 1994.
- Dussel, Enrique, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander (compilador), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, CLACSO/UNESCO, Buenos Aires, 2000.
- Dussel, Enrique, “World System and Trans-Modernity”, NEPANTLA, 3.2, 2002.
- Escobar, Arturo, “Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad”, en Más allá del Tercer Mundo: Globalización y Diferencia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Universidad del Cauca, Santafé de Bogotá, 2005.
- Gelado, Viviana, Poéticas da transgressão (Vanguarda e Cultura Popular nos anos 20 na América Latina, 7 Letras/ EdUFSCar, Rio de Janeiro/São Carlos, 2006.
- Germaná, César, El socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui, Amauta, Lima, 1995.
- Lévi-Strauss, Claude, “As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico”, en Antropología Estructural II, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1976.
- Mariátegui, José Carlos, Mariátegui Total, Empresa Editora Amauta, Lima, 1994.
- Marx, Carlos, El Capital, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- Mignolo, Walter, “El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto”, en Catherine Walsh, Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006.
- Quijano, Aníbal, “El marxismo en Mariátegui: una propuesta de racionalidad alternativa”, en Varios Autores, El marxismo de José Carlos Mariátegui, Empresa Editora Amauta, Lima, 1995.
- Quijano, Aníbal, “José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate”, Prólogo a José Carlos Mariátegui, Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2007.
- Terán, Oscar, En busca de la ideología argentina, Catálogos, Buenos Aires, 1986.

- [1]. “La tarea cada vez más urgente e imprescindible de construcción de una Ecología Política latinoamericana debería recorrer esos caminos. Un esclarecimiento conceptual riguroso pero flexible, fundamentado en referentes teóricos críticos (...) *Una relectura, desde nuevos puntos de vista, de clásicos del pensamiento social y político del continente, como José Bonifacio de Andrada e Silva, Manuel Gamio, José Martí, José Carlos Mariátegui o Gilberto Freyre*. Y, sobre todo, un recuento de las desmesuradas experiencias de resistencia de los latinoamericanos, de su tozuda búsqueda de alternativas y de herencias, de sus esperanzas y de su desesperación, de sus sueños y de sus pesadillas”.
- [2]. *El libro de Guillermo Castro incluye un amplio estudio sobre la cuestión ambiental en la obra de José Martí.*
- [3]. “*El objetivo de esta revista es el de plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos. Pero consideraremos siempre al Perú dentro del panorama del mundo. Estudiaremos todos los grandes movimientos de renovación – políticos, filosóficos, artísticos, literarios, científicos. Todo lo humano es nuestro. Esta revista vinculará a los hombres nuevos del Perú, primero con los de los otros pueblos de América, en seguida con los de los otros pueblos del mundo. Nada más agregaré. Habrá que ser muy poco perspicaz para no darse cuenta de que al Perú le nace en este momento una revista histórica*” (Mariátegui, 1926, pág. 1)
- [4]. *Para César Germaná, en Mariátegui “el socialismo no era, pues, la continuación y el coronamiento de la sociedad del trabajo que había surgido con el capitalismo; lo concebía como otra forma de racionalidad, no centrada en la técnica y el beneficio, sino en la solidaridad y la comunicación. Más aún, pienso que esta idea constituía el substrato más profundo de sus reflexiones y el elemento que suponía, abarcaba y daba sentido a los otros aspectos del socialismo, la socialización de los recursos de producción y la socialización del poder político. Se trata, por lo tanto, del núcleo alrededor del cual se articula el pensamiento de José Carlos Mariátegui” (1995, pág. 171).*
- [5]. “*El ayllu, célula del Estado incaico, sobreviviente hasta ahora, a pesar de los ataques de la feudalidad y del gamonalismo, aún tiene la fuerza suficiente para convertirse gradualmente en la célula de un Estado socialista moderno*”, Principios de política agraria nacional, MUNDIAL, 1/7/1927.
- [6]. *Paradójicamente, son los años en que en la Unión Soviética se están estableciendo, a contrapelo de las verdades oficiales del régimen y casi en secreto, reflexiones ecológicas que vendrán a resultar cruciales en la segunda mitad del siglo XX, constituyendo las bases paradigmáticas del ecologismo contemporáneo (Deléage, 1993).*
- [7]. *Otra paradoja: ese silencio de Castro Pozo coincide con la aparición de esa tradición intelectual en los campos académicos de la sociología y la antropología anglo-sajonas.*
- [8]. *Por ejemplo, el monitoreo de los conflictos por “los humos de La Oroya”, en la Sierra Central, o de la catástrofe minera de Morococha.*
- [9]. *El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indo-americana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específica ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial, al cual no se substraen ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental. (...) El socialismo, en fin, está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la inkaica. No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He ahí una misión digna de una generación nueva” (Mariátegui, 1928, pág. 2/3).*

[10]. Significativamente, este punto es resaltado también como elemento problemático fundamental por autores contemporáneos que son referencia obligada en la historia ambiental de los Estados Unidos y en la ecología política latinoamericana. Dice el historiador norteamericano Donald Worster: *“A partir del siglo XV y acelerándose en el siglo XVIII y XIX, la estructura y dinámica de los sistemas agroecológicos fue transformada radicalmente. Creo que la reorganización capitalista de la agricultura realizada en esos años y desde entonces hasta nuestro propio tiempo, trajo un conjunto de cambios en el uso de la tierra tan revolucionarios y arrasadores como los de la revolución neolítica. A pesar de su importancia, nosotros aún no comprendemos totalmente las razones de esta segunda revolución, ni nos preguntamos por sus efectos sobre los ambientes naturales. Como casi todos los estudios sobre la ascensión del capitalismo fueron escritos por historiadores económicos y sociales, estos factores no recibieron mucha atención. Sugiero que la tarea más importante para los académicos de la historia de la agroecología moderna consiste en trazar lo que Karl Polanyi llamó “la gran transformación”, tanto en términos planetarios como en todas sus permutas de un lugar a outro”* (2002/2003, págs. 32/33). Dice el antropólogo colombiano Arturo Escobar: *“Como conclusión provisional, me gustaría sugerir una definición de la ecología política de la naturaleza capitalista como el estudio de la incorporación progresiva de la naturaleza en los dominios gemelos de la gubernamentalidad y de la mercadería. Ambos aspectos tienen consecuencias biológicas, culturales y sociales que deben ser examinadas con cuidado”* (2005, pág. 33).

[11]. Resumida en la frase que cierra el primero de los *Siete Ensayos*: *“En el Perú, contra el sentido de la emancipación republicana, se ha encargado al espíritu del feudo –antítesis y negación del espíritu del burgo- la creación de una economía capitalista”* (Mariátegui, “Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana”, 1994, pág. 16).

[12]. *“Las comunidades, que han demostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan en el Perú un factor natural de socialización de la tierra”* (Mariátegui, “El problema de las razas en América Latina”, 1994, pág. 176).

[13]. *“En las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitarios subsisten aún robustos y tenaces hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. La comunidad corresponde a este espíritu. Es su órgano. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la comunidad, el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla”* (Mariátegui, “Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana”, 1994, págs. 38/39).

[14]. En otra ocasión nos ocupamos de los aportes del grupo de la revista AMAUTA para una genealogía de la Ecología Política latinoamericana (Alimonda, 2007^a, 2007^b, en publicación)

[15]. En comunicación personal, Ramón Grosfoguel aporta otros elementos para esta genealogía: *“Los eventos y discusiones sobre el tema comenzaron en Puerto Rico en los ochenta y más tarde en la Universidad del Estado de Nueva York en Binghamton en los noventa, donde Quijano pasa estancias de seis semanas anualmente desde hace casi ya tres décadas. En Binghamton entra en contacto con un grupo de puertorriqueños con los que comenzó a hacer seminarios y discusiones a profundidad del tema de la colonialidad del poder y del saber. Esto desde principios de los noventa, mucho antes del evento en Montreal que dio pie al libro ‘La colonialidad del saber’, que edita Lander. No digo esto por un ‘identity politics’ de reconocimiento o por un nacionalismo puertorriqueño. Lo digo porque la perspectiva de la colonialidad no es un pensamiento continental (por ejemplo: latinoamericano, africano, europeo, asiático, etc.). El pensamiento continental es todavía una construcción de la colonialidad del poder y en el caso de América Latina es todavía un pensamiento de las elites criollas blancas de izquierda o de derecha. El pensamiento de la colonialidad del poder y la perspectiva decolonial surge de la influencia de la perspectiva geopolítica y corpo-política del conocimiento de minorías racializadas en los Estados Unidos (sobretudo latinos y también afro-americanos) y en América Latina (perspectiva indígena, negra y mestiza). Esto es importante, porque la perspectiva de la colonialidad no es “latinoamericana” ni tampoco “norteamericana”, es una perspectiva decolonial de desprendimiento que surge de la perspectiva epistémica de sujetos racializados, en*

contextos de inferiorización. Tanto la transdisciplinariedad como la perspectiva desde los condenados de la tierra o Calibán son fundamentales para el pensamiento de la colonialidad del poder o decolonial” (Ramón Grosfoguel, comunicación personal por correo electrónico, 10/9/2008).

[16]. Aníbal Quijano, desde luego, es un eximio especialista en la obra y la vida de José Carlos Mariátegui, profundo conocedor de su época y de los desafíos políticos e intelectuales de su generación. Al mismo tiempo, los escritos de Quijano, que son estratégicamente constitutivos del programa M/D, nunca se han ocupado de este tema, la genealogía del mismo en el pensamiento latinoamericano.

[17]. Existe también un antecedente genealógico en la obra de Claude Lévi-Strauss. Se trata del pequeño artículo “Las discontinuidades culturales y el desarrollo econômico”, una comunicación presentada en una reunión del Consejo Internacional de Ciencias Sociales en 1961 (Lévi-Strauss, 1976). Lévi-Strauss no solamente presenta una crítica vigorosa a la modernidad a partir de su antecedente colonial, como remite esa perspectiva al tratamiento de la acumulación originaria por Marx, en el capítulo XXIV de *El Capital*. Allí, en efecto, Marx considera a la constitución de una periferia colonial entre los puntos de partida de la acumulación capitalista, pero avanza más, incluyendo a la esclavitud colonial como la condición necesaria para la viabilización de la explotación propiamente capitalista de los trabajadores en las metrópolis: “*En general, la esclavitud encubierta de los obreros asalariados en Europa exigía, como pedestal, la esclavitud ‘sans phrase’ en el Nuevo Mundo*” (Marx, 1971, V. I, pág. 646).

[18]. Propone también Quijano en el artículo citado: “*En primer término, es necesaria la descolonización epistemológica, para dar paso luego a una nueva comunicación inter-cultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es pretender el título de universalidad para un provincialismo*” (Quijano, 1992, apud Mignolo, 2006, pág. 93).

[19]. El esclavo liberto Otabbah Cugoano, quién publicó en 1787, en Londres, un tratado sobre la perfidia de la esclavitud, tendría el mismo lugar que Waman Poma en relación al imperio británico, por lo menos en lo que se refiere a sus colonias esclavistas del Caribe (Mignolo, 2006, pág. 89).

[20]. Por eso el crítico brasileño Alfredo Bossi (1992) se refiere a Mariátegui y a sus compañeros de generación con la denominación paradójica de “la vanguardia enraizada”.