

ye una base material propia y una base organizativa propia. Una manera de su manifestación es que el mundo entero -ya no simplemente una fábrica ni siquiera una región, ni siquiera un continente - el mundo entero se convierte en la fábrica, en el taller de producción de los productos. Un auto Ford, o mejor, un auto Toyota, de las 55,000 partes que tiene un Toyota, el 85 por ciento se fabrican unos en Singapur, otros en México, una parte en Estados Unidos, otra parte en Indonesia, otras parte en Italia y luego todo eso se ensambla en un solo lugar. La producción ya deja de depender de un solo taller o de una sola región. En taller se convierte el mundo, un momento de subsunción y de totalización de la territorialidad capitalista bajo la lógica de la acumulación. Es decir, una subordinación de la territorialidad planetaria a la lógica de la acumulación capitalista.

Por último, la subsunción real supone la subordinación de la actividad creativa, de la actividad emotiva de la fuerza del trabajo a los intereses del capital. No solamente las emociones, el intelecto, la imaginación, la creatividad quedan subordinadas a la empresa, sino que la propia actividad asociativa de los trabajadores, sus propias iniciativas colectivas, sus propias iniciativas de aglomeración y de agrupación quedan por último subordinadas al capital. Este es el momento final y último de la subsunción real, porque el capitalismo llega a subsumir una fuerza productiva infinita. El intelecto es una fuerza productiva infinita y la emoción es una fuerza productiva infinita. En ese momento, cuando el capitalismo subsume esto, ha logrado redondear y totalizar su proceso de producción sobre bases propias, se vuelve universal, se vuelve planetario y se vuelve total.

¿UNA ECOLOGÍA POLÍTICA EN LA REVISTA AMAUTA?

Notas para una arqueología del ecologismo socialista latinoamericano

Héctor Alimonda*

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 crea-

*Profesor de la Universidade Federal Rural de Rio de Janeiro, coordinador del Grupo de Trabajo en Ecología Política de CLACSO.

dos y por crear por el desarrollo histórico. La tarea presente sería siempre la de releer los autores clásicos en búsqueda de su respuesta premonitoria a los desafíos actuales. Por detrás de esa ortodoxia, lo sabemos, reposaba el presupuesto epistemológico y geopolítico de que esas magnas elaboraciones, construidas 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. Nuestra intención es colaborar en ese proyecto colectivo 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*, que entre 1926 y 1930 apareció en Lima, 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 Palacio (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 con las dimensiones ambientales del pensamiento social y político.

En esta 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), para quien 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. 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 continúa 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 continúa interpelando, continúa 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 provo-

cado 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 polí-

tica. 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 Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (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 se 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,⁵ 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 de Mariátegui para los temas de la agricultura comunitaria andina (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”⁶ 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* deba 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.⁷ Habrá que buscarla en el proyecto de racionalidad alternativa (Quijano, 1994; 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 con 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 peruana. 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.⁸ 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 ecolo-

gía 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”. Lo que ha sucedido es que 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.

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 también entre sus objetos de estudio a la historia intelectual y a la historia de las ideas (Worster, 2002/2003). Son pertinentes, por ejemplo, las lecturas 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,⁹ 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 peruana¹⁰: 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* man-

tuvieron 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 mariateguiana 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 y construidas históricamente. Y esa historicidad tiene un carácter agónico: las enunciaciones fundacionales marxista, mariateguiana 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 insostenible 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 mariateguiana 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 heterogéneas, 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 medios 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 pro-

ceso 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 combinación articulada 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.¹¹ 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, basa-

das 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 fundamentación 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.

Notas

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 proble-

mas 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, enseguida 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. 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)
6. 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.
7. Por ejemplo, el monitoreo de los conflictos por “los humos de La Oroya”, en la Sierra Central, o de la catástrofe minera de Morococha.
8. “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 incaica. 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).
9. 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 burgués la creación de una economía capitalista” (Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1994, pág. 16).
10. “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).

11. “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).

Bibliografía

- Alimonda, Héctor, *Mariátegui – Redescubrir América*, Brasiliense, São Paulo, 1983.
- Alimonda, Héctor, “Una nueva herencia en Comala (Apuntes sobre la Ecología Política latinoamericana y la tradición marxista)”, en Héctor Alimonda (compilador), *Los tormentos de la materia – Aportes para una Ecología Política latinoamericana*, CLACSO, Buenos Aires, 2006.
- Beigel, Fernanda, *El itinerario y la brújula (El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui)*, Biblos, Buenos Aires, 2003.
- Castro Herrera, Guillermo, *Naturaleza y sociedad en la historia de América Latina*, CELA, Panamá, 1996.
- Castro Pozo, Hildebrando, *Del ayllu al cooperativismo socialista*, Peisa, Lima, 1973.
- Castro Pozo, Hildebrando, *Nuestra comunidad indígena*, Lima, 1979.
- Deléage, Jean Paul, *Historia de la ecología*, Icaria, Barcelona, 1993.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1976.
- Dussel, Enrique, “El marxismo de Mariátegui como filosofía de la revolución”, en varios autores, *El marxismo de José Carlos Mariátegui*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1995.
- Escobar, Arturo, “Depois da Natureza: Passos para uma Ecologia Política anti-escencialista”, en Clélia Parreira e Héctor Alimonda (orgs.), *Políticas Públicas Ambientais Latino-Americanas*, FLACSO Brasil/Abaré, Brasília, 2005.
- Escobar, Arturo, “Political Ecology of globality and difference”, *Gestión y ambiente*, v. 9, 3, Medellín, diciembre 2006.
- Funes, Reinaldo, *De bosque a sabana: azúcar, deforestación y medio ambiente en Cuba (1492-1926)*, Siglo XXI, México, 2004.
- Germaná, César, *El socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui*, Amauta, Lima, 1995.
- Leff, Enrique, “La Ecología Política en América Latina, un campo en construcción”, en Héctor Alimonda (compilador), *Los tormentos de la materia – Aportes para una Ecología Política latinoamericana*, CLACSO, Buenos Aires, 2006.
- Little, Paul Elliot, “Ecología Política como etnografía: um guia teórico e metodológico”, *Horizontes Antropológicos*, 25, Porto Alegre, 2006.
- Lipietz, Alain, “A Ecología Política e o futuro do marxismo”, *Ambiente E Sociedade*, V. V/VI, Campinas, 2002/2003.

- Mariátegui, José Carlos, “Presentación de Amauta”, *Amauta*, 1, Lima, 1926.
- Mariátegui, José Carlos, “Aniversario y Balance”, *Amauta*, 17, Lima, 1928.
- Mariátegui, José Carlos, *Mariátegui Total*, Amauta, Lima, 1994.
- Martínez Alier, Joan, *De la economía ecológica al ecologismo popular*, Icaria, Montevideo, 1995.
- Martínez Alier, Joan, *El ecologismo de los pobres – Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Icaria/FLACSO, Barcelona, 2005.
- Pádua, José Augusto, *Um sopro de destruição (Pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista, 1786/1888)*, Jorge Zahar Editores, Rio de Janeiro, 2002.
- Palacio, Germán, *Civilizando la tierra caliente – La supervivencia de los bosques amazónicos (1850-1930)*, ASCUN, Bogotá, 2004.
- Prieto, María del Rosario y Teresita Castrillejo, “Las ideas de los ilustrados del Virreinato del Río de la Plata sobre conservación de la naturaleza”, en Bernardo García Martínez y Alba González Jácome (compiladores), *Estudios sobre historia y ambiente en América: Argentina, Bolivia, México, Paraguay*, El Colegio de México/Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1999.
- Quijano, Anibal, “El marxismo en Mariátegui: una propuesta de racionalidad alternativa”, en varios autores, *El marxismo de José Carlos Mariátegui*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1995.
- Thompson E. P., *Senhores e Caçadores*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1997.
- Thompson, E. P., *Costumes em comum – Estudos sobre a cultura popular tradicional*, Companhia das Letras, São Paulo, 1998.
- Worster, Donald, “Transformações da terra: para uma perspectiva agroecológica na história”, *Ambiente E Sociedade*, V. V/VI, Campinas, 2002/2003.

TAREAS SOBRE LA MARCHA

ANDRÉ GUNDER FRANK

Theotonio Dos Santos*

¿Quién es el economista más citado y discutido en el mundo? No pierda su tiempo buscando entre los premios Nobel y otros muy promovidos en la gran prensa. André Gunder Frank es de lejos el más citado y el más discutido en el mundo como revelan varios estudios sobre el tema y las más de 30.000 entradas que tiene en la Internet. Su muerte el sábado, 23 de abril de 2008, produce un vacío en el pensamiento social contemporáneo difícil de ser sustituido. Pero André era bien más que esto. El era un tipo de intelectual completamente consecuente con sus ideas. Un luchador permanente por la verdad y por la transformación del mundo. Aun cuando se equivocó mucho, como todo ser humano, era fértil y moti-

*Profesor titular de la Universidad Federal Fluminense de Río de Janeiro (UFF). Director de la Cátedra y Red UNESCO/Universidad de Naciones Unidas de Economía Global y Desarrollo (REGGEN). Autor de *La teoría de la dependencia: balance y perspectiva*, Editora Plaza y Janés, México, que fue comentada por André Gunder Frank en su artículo “La dependencia de Theotonio”.