

Casas, Alejandro. Pensamiento crítico y marxismo en América Latina: algunas trayectorias entre Bolívar y Mariátegui. En publicación: Pensamiento de nuestra América. Autorreflexiones y propuestas Fernández Retamar, Roberto. 2006 ISBN 987-1183-05-4  
Acceso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/retamar/FR01Casas.pdf>

ALEJANDRO CASAS\*

## PENSAMIENTO CRÍTICO Y MARXISMO EN AMÉRICA LATINA: ALGUNAS TRAYECTORIAS ENTRE BOLÍVAR Y MARIÁTEGUI<sup>1</sup>

### INTRODUCCIÓN

En este artículo pretendemos incursionar en la cuestión de la búsqueda y elaboración de un pensamiento genuinamente latinoamericano, junto con sus intersecciones crecientes con el campo del marxismo, lo que se ha visto reflejado de diversas formas en estos últimos dos siglos<sup>2</sup>.

\* Magíster, doctorando en Servicio Social y miembro del Grupo de Estudios de América Latina (GEAL) por la UFRJ-Brasil. Profesor Adjunto en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República y Asistente Social en la Intendencia de Montevideo, Uruguay. Investigador en el área de los movimientos sociales, sociedad civil y pensamiento latinoamericano.

---

1 Mi agradecimiento a l@s compañer@s de CLACSO y particularmente al Profesor Roberto Fernández Retamar por su orientación y la posibilidad de participar del curso sobre *Pensamiento de nuestra América: autorreflexiones y propuestas* del Campus Virtual de CLACSO en el marco del cual fue preparado, en lo fundamental, el presente trabajo.

2 Sin pretender agotar este debate, queremos indicar de todas formas que partimos de la base de que el marxismo "latinoamericano", a partir sobre todo de la producción de Mariátegui y de otros desarrollos posteriores en América Latina, pasaría a estar vinculado o incluso ubicado dentro del campo de lo que se puede llamar pensamiento o teoría crítica latinoamericanos. Si en sus orígenes estos últimos contaban con escasas o nulas influencias del marxismo (inclusive por lógicas razones temporales), pasan luego a nutrirse de impor-

Asumimos la complejidad de los pensamientos involucrados en estos debates, los distintos marcos y procesos históricos regionales y locales a los que se vincularon, y los diversos campos temáticos y disciplinarios desde los que fueron elaborados y con los que dialogaron. Intentaremos ir recuperando algunos de los momentos más importantes de la nunca acabada búsqueda y elaboración de un (o varios) pensamiento crítico latinoamericano, donde el marxismo ha tenido un espacio cada vez más importante. Para ello, y por razones de espacio, haremos un recorte histórico y de autores, dejando de lado la producción posterior a la década del treinta del siglo pasado, y comenzando a partir del pensamiento de la “primera independencia”. Antes intentaremos fundamentar brevemente la importancia y necesidad de profundizar en una perspectiva de pensamiento o teoría crítica latinoamericanas.

### ¿TIENE SENTIDO APOSTAR HOY A UN PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO?

Algunas preguntas asoman inmediatamente: ¿será que tiene sentido todavía hoy reivindicar la necesidad de un pensamiento y una teoría crítica volcados hacia América Latina? ¿No corremos el riesgo de caer en una visión regionalista –“singularista”– de la teoría y del pensamiento social, en la medida en que el capitalismo se ha “mundializado” a pasos agigantados y las determinaciones regionales tienden a ser subsumidas cada vez más en un horizonte global? ¿Será que América Latina conforma todavía una unidad (diferenciada) desde el punto de vista geoeconómico, social, político y cultural?<sup>3</sup>.

---

tantes aportes de este. De todas maneras, vale indicar que ni todo ni cualquier “marxismo” (sobre todo aquel que se aleja del núcleo metodológico fundante de Marx, y que a su vez no aporta elementos para tematizar adecuadamente la particularidad latinoamericana) podría colocarse dentro del campo del pensamiento crítico latinoamericano, ni todo pensamiento crítico latinoamericano se agotaría en la producción del marxismo crítico. Por ello, partiendo de sus múltiples intersecciones, puntos de contacto y mutua fertilidad heurística, en un sentido amplio nos referiremos a un mismo campo, mientras que, en un sentido estricto, nos referiremos a ámbitos diferenciados, reconociendo la autonomía relativa de dichos espacios y aportes. Descartamos pues una exclusividad del marxismo en relación con la verdad –retomando en este sentido ciertos componentes de verdad y de corrección metodológica presentes en otras perspectivas teóricas– pero también rechazamos una postura ecléctica y falsamente pluralista. Una posición verdaderamente pluralista en cuestiones teórico-epistemológicas supone respeto y apertura hacia lo diferente, a la vez que debate y confrontación de ideas, como también un criterio del desarrollo de la propia ciencia (Coutinho, 1991: 14). En este sentido, preferimos hablar de una opción por un “marxismo crítico”, en el entendido de que es un campo teórico-metodológico que debe también ser conjugado en plural, y que lamentablemente en no pocas ocasiones su tratamiento esclerosado y dogmático lo ha alejado de su centralidad crítica y transformadora.

3 Partimos de la base de que la unidad de la América Latina no puede anular su amplia diversidad, y de que tampoco podemos sostener una “esencialización” de la realidad latinoamericana. Al respecto, a pesar de los trazos comunes que creemos que presentan nuestra

Sin duda estas preguntas, advertencias y peligros deben ser tomados en cuenta. Sin embargo, entendemos que el desafío está puesto nuevamente en la necesidad del renacimiento y fortalecimiento de dichos estudios por parte de las sociedades y los intelectuales latinoamericanos. Indicaremos aquí sólo algunos motivos y razones para ello:

a) América Latina presenta una relativa unidad geopolítica y geoeconómica en el contexto del capitalismo global. Una señal de ello radica en la creciente conformación de bloques regionales a nivel mundial, dentro de los cuales, en la actual coyuntura, el mayor énfasis está puesto en la necesidad económica y la voluntad política de articulación política, económica y también socio-cultural a nivel de nuestros países<sup>4</sup>.

b) América Latina presenta una relativa potencialidad en cuanto a sus características comunes en términos lingüísticos y socio-culturales, a “pesar de” (o mejor dicho, contando con) su riquísima diversidad. Decimos potencialidad más que efectiva concreción, ya que la propia inserción de América Latina en el capitalismo global y en la actual etapa de “globalización” o “mundialización” ha estado marcada históricamente por la fragmentación y la dominación socio-cultural, lo que ha dificultado obviamente el intercambio mutuo y el reforzamiento de los lazos de cooperación y comunicación entre los diversos países, pueblos y culturas latinoamericanos<sup>5</sup>.

---

región y nuestros países, y que luego abordaremos, compartimos lo dicho por José Aricó: “Cuando hablamos de América Latina, nos referimos a una realidad pre-constituida que efectivamente no lo es, que representa antes un problema, una construcción incompleta, o –como dijo Mariátegui, al referirse a la nación peruana– un proyecto a realizar. Es que, como tal, incluye y vuelve uniformes diversidades profundas y experiencias diferentes, heterogeneidades estructurales y económicas inmensas, pluralidades étnicas y poderes regionales que debilitan un Estado nacional incapaz de afirmarse como tal. En tanto que proyecto incompleto se encuentra siempre en la línea de nuestro horizonte y nos incita a preguntarnos sobre nuestro destino, sobre lo que somos o queremos ser” (Aricó, 1988: 29).

4 Por ejemplo, en la discusión sobre los destinos del Mercado Común del Sur (MERCOSUR), la Comunidad Andina o la reciente creación de la Comunidad Sudamericana de Naciones y la propuesta de la Alternativa Bolivariana de las Américas (ALBA) en oposición al Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), etc. Obviamente estos procesos están plagados de contradicciones, intereses contrapuestos y presiones importantísimas por parte de los centros hegemónicos de poder económico-financiero y político mundial, y cuentan en no pocos casos, sobre todo frente a las orientaciones más progresistas de algunos de dichos acuerdos, con sostenidas resistencias internas de parte de sectores vinculados a los intereses del gran capital, sobre todo del transnacional.

5 Un paso fundamental a nivel comunicacional para revertir estos procesos acaba de ser dado con el comienzo de las emisiones de Telesur, con su lema “Nuestro Norte es el Sur”, bajo el impulso decidido del gobierno venezolano y el apoyo de los gobiernos actuales de Cuba, Argentina y Uruguay.

c) Es posible pensar a América Latina en términos de su formación económico-social y de la agudización de su carácter de periferia y semi-periferia del sistema capitalista como un todo en las últimas décadas (situación compartida naturalmente con otras regiones de la periferia capitalista, e incluso con ciertas áreas del capitalismo central), en el marco del avance, apogeo y “crisis” actual de las políticas y concepciones neoliberales. Este carácter dependiente y subordinado (con grados diferenciados de semi-integración o integración plena, según los ciclos históricos y las regiones o países) es una característica permanente de la región latinoamericana a lo largo de toda su historia moderna<sup>6</sup>.

Pero parecería ser necesario dar algunos pasos más en esta brevísima presentación, para dar cuenta de la cuestión y la “necesidad” de un pensamiento crítico latinoamericano. En este sentido, como nos muestra Roberto Fernández Retamar en “Nuestra América y Occidente” (2003a), la particularidad de nuestras trayectorias históricas hace que no seamos propiamente Occidente, aunque tampoco su negación, así como no nos podemos “reconocer” directamente en el Oriente. Somos “Nuestra América”, o América Latina, o “el Otro Occidente” (Infranca, 2000: 60) y, por otra parte, estamos insertos lógicamente en el mundo. Esto hace que sea necesario “pensarnos” a través de un pensamiento propio, original, adaptado a nuestras particularidades y circunstancias, lo que no niega por supuesto el recibir e interactuar con lo mejor del pensamiento, las teorías y la cultura occidental, así como de otras regiones y culturas. Como mero ejemplo vaya el hecho de que el propio marxismo nace en el seno de la Europa Occidental y es para nosotros de vital importancia.

Por otra parte, la necesidad de un pensamiento o teoría crítica latinoamericanos también parece ser una cuestión cada vez más impuesta por la propia realidad social y política que están viviendo nuestros pueblos. Además de –y acompañando a– los cambios progresistas y a la izquierda procesados en varios de los gobiernos de la región en estos últimos años, así como de la vitalidad de muchos movimientos sociales radicales e incluso anticapitalistas, hoy reaparecen con fuerza la figura y el ideario de Simón Bolívar o José Artigas para la integración latinoamericana; la prédica y prácticas antiimperialistas y radical-democráticas de José Martí; la importancia del pensamiento de un marxismo “que no sea calco y copia” sino “creación heroica”, como el

---

<sup>6</sup> Este proceso puede indicarse tanto desde la época colonial, pasando por el período de la “hegemonía inglesa” durante buena parte del siglo XIX, hasta la historia contemporánea del siglo XX, acentuando en la actualidad los rasgos del “desarrollo desigual y combinado” del capitalismo y de las formaciones sociales latinoamericanos.

de Mariátegui o el del Che Guevara, así como el espíritu creativo del análisis de un Raúl Prebisch o un Celso Furtado; las “teorías de la dependencia”, la educación popular liberadora, la teología, la ética o la filosofía de la liberación<sup>7</sup>; la narrativa, la ensayística y el pensamiento críticos latinoamericanos en general, etc. Cada vez “precisamos” más recuperar y recrear estos aportes, y esto también en la medida en que parecen acompañarse con los cambios que América Latina está impulsando e intentando construir cada vez con mayor urgencia<sup>8</sup>.

Entendemos que estas dimensiones, sin desmerecer ni desconocer el peso de otras determinaciones, hacen posible (y necesario) continuar pensando teóricamente (y ya no sólo estrictamente en términos políticos) la particularidad latinoamericana (en términos de síntesis entre lo singular y lo universal). No parece ser redundante afirmar que no se trata tampoco de retomar cualquier tipo de pensamiento o elaboración teórica sobre América Latina, sino aquel que apunta en un sentido crítico (y obviamente nutriéndose con los aportes más fértiles

---

7 Con relación a la ética y la filosofía de la liberación, el uruguayo José Luis Rebellato sostenía la existencia de un desarrollo maduro y riguroso de esta última, destacando cuatro líneas de avance teórico. En primer lugar, señala el acercamiento y discusión entre aquella última y corrientes filosóficas representativas de la reflexión ética contemporánea, superando tanto una perspectiva eurocéntrica como provincialista, sobre todo a partir del trabajo de su mayor exponente, el filósofo argentino Enrique Dussel. En segundo lugar, destaca el papel de filósofos y teólogos europeos identificados con la perspectiva de liberación, como el italiano Giulio Girardi. En tercer lugar, indica el abordaje de tipo político relativo al carácter de la democracia y las utopías en la reflexión del costarricense Franz Hinkelammert. Finalmente, resalta las contribuciones de Paulo Freire y de pensadores teólogos latinoamericanos como Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Pablo Richard, Joseph Comblin, Leonardo y Clodovis Boff, así como la figura de Ignacio Ellacuría (Rebellato, 1995: 154-155). Creo no exagerar y hacer justicia si incorporamos en esta lista la importante producción del propio José Luis Rebellato, lamentablemente fallecido en 1999.

8 Se vuelve imprescindible, en este sentido, evitar tanto los formatos de un universalismo abstracto de determinadas concepciones teóricas, que podrían ser importadas y trasladadas sin mediaciones históricas y geopolíticas a cualquier tiempo y espacio, así como los de un singularismo e historicismo radical (de naturaleza básicamente empirista) igualmente deformantes. De lo que se trata aquí es nada menos que de la relación entre los procesos históricos reales y las concepciones teóricas –o entre la praxis social y la teoría– donde, partiendo desde una concepción ontológica del ser social (desde una interpretación inspirada, no de forma exclusiva, en la lectura de Lukács sobre la obra de Marx), la primacía *en última instancia* es de la propia praxis socio-histórica por sobre la teoría. Al respecto, valen las certeras palabras y advertencias metodológicas de José Aricó, al referirse en concreto a la influencia del pensamiento de Antonio Gramsci en América Latina (y que podemos extrapolar para el campo del resto del marxismo y del pensamiento crítico en general): “La definición de nuestra ‘geografía’ presupone una inversión de los términos que atribuya la calidad de verdadero tema de investigación a aquellos movimientos cuyas demandas de algún modo encuentran en las ideas de Gramsci lo que les permite elevarse a la teoría y confrontarse con la realidad histórica. En otras palabras: supone una reconstrucción capaz de mostrar los vínculos evidentes entre los procesos reales y el esfuerzo de elaboración de la teoría” (Aricó, 1988: 29).

de la tradición marxista), con perspectiva *latinoamericanista*, *antiimperialista*, *socialista* y *liberadora*.

Hechas estas breves consideraciones y fundamentaciones previas, vayamos pues a la recuperación de algunos trazos de estas concepciones que comenzaron a afirmarse en nuestra América ya en los tiempos de la “primera independencia”.

## EL PENSAMIENTO Y LAS IDEOLOGÍAS EN LA “PRIMERA” INDEPENDENCIA

Como nos indica José Luis Romero (1977), existió una diversidad de “modelos” ideológicos y políticos “importados” de otras latitudes que estaban en juego en los procesos independentistas, pero la propia dinámica de los acontecimientos por estas latitudes generó “corrientes de ideas”, estrictamente arraigadas a esas situaciones, que por lo general estaban vagamente formuladas y carentes de precisión conceptual, pero que no repetían mecánicamente los contenidos dados en Europa o Norteamérica. En este sentido, podríamos identificar varios ejes de dichas luchas político-ideológicas, muchos de ellos entrelazados pero combinados en distintos grados: conservadores y jacobinos, centralistas y federalistas, monárquicos y republicanos, democráticos y elitistas, seculares y eclesiales, etc. Como nos lo muestra Fernández Retamar (2004: I)<sup>9</sup>, muchas veces se coincidía entre las distintas orientaciones de las luchas de la independencia sobre los contenidos políticos pero no así sobre los sociales, distinguiendo entre conservadores y jacobinos.

Del lado de los más jacobinos puede ubicarse, en primer lugar, a los haitianos (Toussaint L’Ouverture, Jean-Jacques Dessalines), que conducen una revolución popular e igualitarista contra el imperio francés y deciden abolir la esclavitud y la servidumbre. Aquí es interesante notar el cuestionamiento que hace Fernández Retamar respecto del carácter supuestamente oligárquico y elitista de los procesos de independencia en Hispanoamérica, idea que no parece justificable según el autor<sup>10</sup>, y

---

9 Nos referimos aquí a la Lección I del curso del Campus Virtual de CLACSO sobre *Pensamiento de nuestra América: autorreflexiones y propuestas*, dictado por el Prof. Fernández Retamar durante el año 2004. De aquí en más utilizaremos esta forma de cita para remitir a las lecciones correspondientes reproducidas en esta publicación.

10 Esta visión es compartida por Aricó en su clásico e importante trabajo sobre *Marx y América Latina*, donde, en lo que aquí nos interesa resaltar, indica que resultaba sorprendente que Marx, no habiendo comprendido cabalmente a la América Latina de su tiempo y menos la naturaleza del fenómeno bolivariano, “no haya prestado atención alguna a las referencias acerca de la actitud de los distintos sectores sociales latinoamericanos ante la guerra de independencia, las rebeliones campesinas o rurales contra las élites criollas que dirigían la revolución, la endeblesz de las apoyaturas políticas de dichas élites entre

de la cual el ejemplo haitiano es uno entre otros, aunque seguramente el más radical. Al respecto de otros ejemplos indica este autor:

A Hidalgo y Morelos en México los seguían en gran medida pobres e indios. Algo parecido puede decirse de quienes peleaban junto a Artigas en la Banda Oriental [...] A él se debe una precoz reforma agraria favorable a los indios. Y, con variantes, jacobinos han sido llamados también Nariño en Colombia, Gual y De España en Venezuela, Moreno y Monteagudo en Argentina, el Doctor Francia en Paraguay (2004: I).

En el segundo período de la (primera) independencia fueron inspiradoras las posturas de Moreno con su *Plan*, la de Bolívar con su *Manifiesto de Cartagena* y la convocatoria a “guerra o muerte” de Morelos, con sus afanes jacobinistas construyendo a sangre y fuego un nuevo orden político, social y económico frente a las amenazas de la contrarrevolución española (Romero, 1977: 5-6).

Un comentario aparte merecerían la figura y los alcances del pensamiento político y social de Bolívar. Simplemente diremos al respecto que, siguiendo a Fernández Retamar (2004: I), su pensamiento político fue muy complejo. Por su importancia lo reclamarán sobre todo los futuros revolucionarios, como Francisco Bilbao, José Martí, luego Fidel Castro y el Che Guevara, así como la actual revolución bolivariana. Una de las características que distinguen a Bolívar del resto de las figuras de la independencia es que fue un gran escritor, y no sólo un gran estadista, pensador o gran militar. Aquí radica uno de los grandes méritos de Bolívar, en el haber sabido conjugar la claridad conceptual y doctrinaria con una clara visión estratégica (y ya no tacticista o cortoplacista), basada en principios progresistas de organización política y democrática, pero anclados también en un fuerte realismo político (que hace que lo descartemos como un utopista), sabiéndose adaptar a los distintos momentos y desafíos que le fue presentando el proceso independentista. Tuvo ciertamente una visión americana<sup>11</sup>, aunque

---

los sectores populares de la población, y más en particular entre los negros y los indios, quienes tendían a sostener la causa de los españoles; el alcance de la abolición del pongo y la mita; la distinta característica de las guerras de independencia entre el Sur, donde las élites urbanas habían logrado mantener el control del proceso evitando el peligro de una abierta confrontación entre pobres y ricos, y México, donde la revolución comenzó siendo una rebelión generalizada de campesinos y de indígenas; en fin, el profundo temor que embarga a la clase gobernante ante la posibilidad de un proceso que reprodujera los hechos de la sublevación indígena de Túpac Amaru, o la rebelión negra en Haití” (Aricó, 1982: 134-135).

11 Esta visión americanista en Bolívar y en otros líderes, intelectuales y revolucionarios posteriores ya era percibida con claridad por aquel en cuanto a su necesario contenido antiimperialista. En este sentido es claramente premonitoria su visión sobre el expansio-

meridional, que compartió con grandes dirigentes como San Martín y Sucre y, en parte, con Artigas y otros.

Un apretado paréntesis se hace necesario aquí. Podríamos centrarnos también (aunque esto excede ampliamente este artículo) en el análisis que el propio Marx realizó en su tiempo sobre algunos procesos y figuras del proceso independentista latinoamericano<sup>12</sup>, particularmente en el trabajo sobre Bolívar, titulado “Bolívar y Ponte”, de 1858. José Aricó profundizará en el análisis de las posibles razones que habrían llevado a Marx a escribir dicho texto, estableciendo la hipótesis de que habría existido una relación entre una “prejuiciosa perspectiva *política* antiautoritaria y antibonapartista –desde la cual Marx analizó concretamente el fenómeno bolivariano– y la revitalización de ciertas categorías de matriz hegeliana, que, habiendo quedado relegadas en su pensamiento, parecen reafiorar en el examen de América Latina”, como aquella de “pueblos o naciones sin historia” (1982: 32). Incluso dirá, y lo argumentará de forma convincente, que otro tipo de análisis podría haber sido realizado por Marx, ya que tuvo acceso a bibliografía que indicaba otra lectura sobre Bolívar. Pudo más el peso de aquella perspectiva política prejuiciosa, que en buena medida aplicó a las sociedades latinoamericanas de ese entonces. Con todo, Aricó demuestra, a partir de un extenso trabajo muy bien documentado y fundamentado, cómo son “ideológicas” las acusaciones de un supuesto eurocentrismo de Marx, y que el mismo puede ser desmontado a partir de una lectura más global de sus escritos, que tome en cuenta sus análisis más políticos en otros textos que abordan de forma directa o indirecta la cuestión nacional y colonial, entre otros<sup>13</sup>, y que a su vez incorpore el análisis sobre las comunas agrarias en Rusia, la posibilidad prevista de la transición “directa” al socialismo a partir de ellas en Marx, la revalorización del campesinado como agente potencialmente revolucionario, etcétera<sup>14</sup>.

---

nismo yanqui, ya en 1829: “Estados Unidos parece destinado por la Providencia para plagar la América de miserias a nombre de la libertad” (Fernández Retamar, 2004: III).

12 Una excelente recopilación de estos escritos de Marx y Engels sobre América Latina fue realizada por el equipo de Pasado y Presente en 1972, con el título de *Materiales para la historia de América Latina*, y muestra que dichos escritos son más importantes y frecuentes de lo que a veces se piensa. Están prologados por la interesante contribución de Pedro Scarón (1972: 5-19).

13 Incluso Aricó critica aquellas concepciones que dejan de lado los trabajos de Marx sobre España, Irlanda y Rusia como siendo “escritos de circunstancia”, y que desconocen el hecho de que dichos escritos estuvieron vinculados a etapas decisivas en la elaboración de *El Capital* así como a experiencias políticas significativas como la I Internacional (Aricó, 1982: 58).

14 Sobre esta cuestión puede consultarse también, aparte de los ya citados trabajos de Aricó y Scarón, a Dussel (1990) y Kohan (1998). Sobre las relaciones entre Marx y Engels y el Tercer mundo en general, ver Hobsbawm (1977), Melotti (1972) y Amin (1989).



## CIVILIZACIÓN Y/O BARBARIE

Aquí pretendemos trabajar muy brevemente sobre algunos de los ejes más importantes en la discusión político-cultural que tuvo lugar en nuestra América, fundamentalmente luego de consolidados los procesos independentistas en buena parte de la misma. Para ello nos basaremos sumariamente en el pensamiento de autores como, entre otros, Domingo Faustino Sarmiento y Francisco Bilbao.

Podrían distinguirse, como nos indica Fernández Retamar (2004: II), dos grandes vertientes de pensamiento luego de “consolidada” la “primera independencia” y durante el siglo XIX. La primera, la triunfadora o la dominante, se podría caracterizar como la del “diseño de la patria del criollo”. La segunda, minoritaria y contraria por lo general a la primera, se podría caracterizar por el desafío de “o inventamos o erramos”.

Siguiendo al autor, podemos decir que de la primera vertiente participaron figuras tales como las de los argentinos Sarmiento, Esteban Echeverría o Juan Bautista Alberdi, el venezolano-chileno Andrés Bello, el chileno Victorino Lastarria, el cubano José Antonio Saco, el mexicano Justo Sierra, entre otros. Aquí, a diferencia del período anterior de la lucha por la independencia, sin contar a Bolívar y otros pocos, se trata de grandes escritores y pensadores, a la vez que de “grandes fundadores de pueblos”, tratando de “diseñar”, sobre todo ideológica y culturalmente, “patrias a la medida del criollo”. Asumen la derrota del ideal latinoamericanista y jacobino de varios de los líderes independentistas, y en no pocos casos la “celebran”. Se proponían diseñar patrias propias, que se imaginaron como homólogas o como versiones transatlánticas de los países europeos del capitalismo central, o también, progresivamente, otros se identificaron con el modelo político y cultural de Estados Unidos (como Sarmiento y Alberdi). De ahí el anhelo, en varios de estos pensadores, de estimular la inmigración blanca, europea, y el haber facilitado la condición neocolonial que usufructuaron las nuevas metrópolis, como fundamentalmente Inglaterra. Aquí la patria dejaba de ser América, como para Bolívar, y pasaba a ser cada nación particular, con un anhelo claramente europeizante-occidentalizante, con base en aquellos modelos más o menos importados acríticamente<sup>15</sup>. Hay aquí

---

15 Al decir de Carlos M. Rama, tanto Francisco Bilbao en Chile como Juan Bautista Alberdi en el Río de la Plata compartían, a pesar de sus amplias diferencias en otros ámbitos, una admiración en el campo cultural por Francia “como tutora de la vida política frente al ‘oscurantismo clerical’ y el ‘absolutismo cavernario’ de la España de los Ayacuchos, es decir, de los vencidos en el proceso de la independencia” (Rama, 1978: 50). Dirá Bilbao además que “no alcanza habernos liberado políticamente de España, es necesario también liberarnos de sus ideas” (Rama, 1978: 104). Pero, como dice Aricó, Francia tenía sus razones para lograr un acercamiento con nuestra América: “Francia debía aparecer ante el mundo como

algunas versiones como las de Sarmiento, claramente racistas (además de criticar fuertemente a Artigas o al Doctor Francia); también la de Alberdi en algunos puntos, aunque pueda ser difícil generalizar esto para Bello, quien combinaba de alguna forma una visión más amplia de lo americano con una concepción profundamente europeizada. Es en este campo de pensamiento político-social que se instaura claramente la polaridad entre civilización y barbarie, posicionándose nítidamente desde el eje de la civilización y contraponiéndola a la barbarie.

Del otro lado se situaban aquellos pensadores ubicados en la búsqueda que Fernández Retamar indicaba, la de “o inventamos o erramos”, representada en esta época por autores como el chileno Francisco Bilbao, y anteriormente por Simón Rodríguez, uno de los más importantes maestros de Bolívar. Cabe aclarar que no es tampoco el caso de estos dos pensadores y políticos el haber estimulado provincialismos “autóctonos”, que reivindicaran “particularismos anacrónicos”, meramente antioccidentales o antimodernos. Por el contrario, nos parece que tanto Simón Rodríguez (con su posición “antirracista y antioligárquica”) como Francisco Bilbao<sup>16</sup> se constituyen en uno de los “puentes” ideológico-culturales y políticos entre el jacobinismo y el “latinoamericanismo” de varios de los líderes de la primera independencia, sobre todo en Bolívar, con la visión posterior y más fértil de un Martí, pero también lo aproximan a un Rodó, por ejemplo; incluso a un Vasconcelos o a un Césaire<sup>17</sup>.

---

la abanderada del principio de las nacionalidades, como la amiga incondicional de los pueblos irredentos aplastados con la derrota de la revolución de 1848 [...] Es por esto que el descubrimiento del carácter ‘latino’ que mancomunaba a las repúblicas americanas del sur no era otra cosa que una expresión ideológica del intento bonapartista de conquistarlas económica, política y culturalmente para la constelación hegemónica francesa que soñaba crear Napoleón III” (Aricó, 1982: 111).

16 Al respecto cabe citar nuevamente a Bilbao con su “Iniciativa de la América” de 1865, para contraponerle a la concepción sarmientina, así como al propio “modelo” de Estados Unidos del Norte: “Hemos hecho desaparecer la esclavitud de todas las Repúblicas del Sur nosotros los pobres, y vosotros, los felices y los ricos, no lo habéis hecho. Hemos incorporado a las razas primitivas, formando en el Perú la casi totalidad de la nación [...] Rechazo la gran hipocresía de cubrir todos los crímenes y atentados con la palabra ‘civilización’, y muestro como ejemplo de la prostitución de la palabra que corona la evolución de la mentira el hecho de que el ‘civilizado’ pida la exterminación de los indios o de los gauchos [...] Colonización, inmigración, gritan los políticos. ¿Por qué no colonizáis vuestra tierra con sus propios hijos, con vuestros propios hermanos, con sus actuales habitantes, con los que deben ser sus poseedores y propietarios? [...] Todo eso es amenazado por Europa, la conquista otra vez se presenta, la conquista del Nuevo Mundo [...] Las viejas naciones piráticas se han dividido el Continente y debemos unirnos para salvar la civilización americana de la invasión bárbara de Europa” (Bilbao, 1941).

17 Al respecto, ver su trabajo “Discurso sobre el colonialismo” de 1950, aproximadamente un siglo posterior al de Bilbao, pero donde critica igualmente la asociación entre civilización, colonización y “progreso” de parte de las naciones europeas y de muchos de sus

De todas formas, y sobre todo desde el punto de vista más filosófico-ideológico, predominan en estos tiempos las concepciones liberales<sup>18</sup> y positivistas (con las influencias de Comte y Spencer), vinculadas lógicamente con las influencias hegemónicas inglesas en nuestro subcontinente a nivel del comercio, inversiones y flujos de capitales. El positivismo penetra en la *intelligentsia* hispanoamericana en las últimas décadas del siglo XIX y será hegemónico, conviviendo también con el tímido pero importante avance de las ideas del socialismo utópico y el anarquismo (Salazar Bondy, 1976: 19). En cuanto al liberalismo, Ricaurte Soler dirá que “el objetivo fundamental de este liberalismo hispanoamericano [...] fue el de homogeneizar la sociedad civil mediante el recurso previo de su secularización”, lo que indica, entre otros aspectos, que “ningún modelo teórico clausurado en las categorías de feudalismo o capitalismo agota la complejidad social de nuestra América”. Los triunfos del reformismo liberal significan una efectiva “transición” a las relaciones de producción capitalistas. Pero dos obstáculos impidieron que el reformismo liberal diera lugar a una “verdadera revolución democrático-burguesa y al desarrollo nacional autónomo”. El primero de ellos fue la pérdida de la dirección del bloque liberal por parte de la pequeña burguesía y las capas medias, dando lugar a un “neolatifundismo agresivo”. El segundo obstáculo fue la expansión del imperialismo a partir de los años ochenta, sobre todo del norteamericano (Soler, 1980: 269-271). Estos nuevos datos marcarán también la reflexión y la práctica política de varios pensadores latinoamericanos a fines del siglo XIX y comienzos del XX.

## HACIA LA MADURACIÓN DEL PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO

Analizaremos brevemente a continuación un conjunto de autores y perspectivas teórico-políticas a partir de los cuales podemos decir que comienzan a definirse los rasgos y énfasis fundamentales que formarán parte de, y alimentarán, debates posteriores, y en algunos casos muy

---

intelectuales, indicando justamente los nexos entre dicha civilización, el racismo más descarado y la barbarie. Aunque, sin duda, la posición de Césaire es más “extremista” que la del propio Bilbao o incluso que la de Martí, cayendo por momentos en un fuerte antieuropeísmo y antioccidentalismo no justificables.

18 Cabe la aclaración de que, como sostiene el panameño Ricaurte Soler, en estos tiempos a los que nos referimos, al analizar y caracterizar la corriente identificada como liberal (en “oposición” a posiciones políticas más conservadoras), y que propugnaba reformas sustanciales, esto no debe llevarnos a “imágenes históricas distorsionadas, que sumariamente la caracterizan de librecambista, de inconsecuentemente europeísta, de federalismo-calco norteamericanizante, etc.”, siendo fundamental “descubrir las modalidades propias, americanas, de aquella ideología y de las fuerzas sociales que en nuestras realidades la sustentaron” (Soler, 1980: 269).

contemporáneos, acerca del pensamiento crítico latinoamericano. Nos centraremos en las contribuciones sobre el reconocimiento y estímulo de una cierta especificidad latinoamericana, tanto en lo social y cultural como así también en lo político y económico (aunque con muchas variantes, incluso relativamente opuestas, como veremos). Analizaremos, en este sentido, las perspectivas de José Martí, José Enrique Rodó, José Vasconcelos y José Carlos Mariátegui (la de este, en la última sección), que cubren las últimas décadas del siglo XIX y las tres primeras del XX. Este debate se emparenta con el ya planteado entre civilización y barbarie, aunque tiene ramificaciones y desarrollos originales<sup>19</sup>.

En el caso de Martí, sin duda se trata de un pensamiento –acompañado por otro lado de una fuerte praxis política– sumamente original y radical, de contenido fuertemente antiimperialista, latinoamericanista y democrático-popular. Mientras que en el caso de Rodó, como indica Fernández Retamar (2004: III), ya no se trataría tanto de un pensamiento antiimperialista propiamente dicho, sino de un autor que, junto con otros, se opone al expansionismo norteamericano. Su posición se podría asimilar a la de un Rubén Darío, quien reaccionaba frente a la intervención directa del gran vecino del Norte en la guerra de independencia de Cuba y Puerto Rico.

Remitiéndonos fundamentalmente al texto de José Martí, *Nuestra América*, de 1891 (1980: 9-18), se pueden deducir a partir de allí algunas “ideas fuerza” de su pensamiento: la necesidad de superar un “extranjerismo” (europeizante o “yanquizante”) que parecía endémico en las elites y también en importantes segmentos de los pueblos latinoamericanos, recurriendo a modelos foráneos de organización política; la crítica al modelo sarmientino de civilización y barbarie, contraponiéndolo a la verdadera batalla entre “la falsa erudición y la naturaleza”, criticando inclusive fuertemente el propio concepto de raza así como su corolario del racismo; la cuestión del desarrollo de un conocimiento propio, de las raíces de nuestra América (“la universidad europea ha

---

19 El peruano Augusto Salazar Bondy, refiriéndose a la elaboración filosófica de nuestra América (y por lo tanto en un sentido más restrictivo del que estamos trabajando en este artículo), dirá que este fue el tiempo de los llamados “fundadores”, en el campo más estricto de la filosofía académica. Entre ellos ubica al argentino Alejandro Korn, el uruguayo Carlos Vaz Ferreira, el chileno Enrique Molina, el peruano Alejandro Deustua y los mexicanos José Vasconcelos y Antonio Caso. También indica que actuaron en coincidencia con otras figuras intelectuales “empeñadas a la sazón en dar un nuevo sentido y una base más profunda y auténtica a la cultura de nuestros países”, refiriéndose a Rodó, Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña (Salazar Bondy, 1976: 21). Asimismo, cita a algunos exponentes anteriores de la tradición escolástica durante la colonia y del movimiento positivista en el siglo XIX. Llama la atención que no se refiera a José Martí, quien, aunque no fuera propiamente un “filósofo”, cumplió un papel fundamental en el pensamiento político-filosófico, y de las ideas y la cultura en general, en América Latina (Acosta, 2005; Roig, 1994).

de ceder a la universidad americana [...] la historia de América, de los Incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia [...] Insértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”); el desarrollo de modelos políticos nacionales y democráticos, haciendo “causa común” con los oprimidos, e incorporando verdaderamente (y no dando la espalda) al indio, al negro, al campesino; la importancia de la creación en las más diversas esferas de la vida social y política, contra la pura imitación; la cuestión de la unidad de los pueblos de “Nuestra América”, contra el “gigante de las siete leguas”; la crítica al “desdén” y el desconocimiento de la América del Norte sobre nuestra realidad, que la convertía en el “peligro mayor de nuestra América”; etc. Aquí sin duda, como en tantos otros aspectos, Martí identificó tempranamente y criticó agudamente la clara tendencia del expansionismo e imperialismo norteamericanos sobre la América Latina, que iría a materializarse fuertemente hasta los días actuales. En este sentido reivindicó la necesidad de la “segunda independencia” de la América española.

En cuanto a Rodó, partiendo fundamentalmente de algunas indicaciones de su *Ariel* de 1900 (1985: 93-137), resalta a nuestro ver la crítica al pragmatismo y el utilitarismo norteamericanos, que también de alguna forma anticipó futuros desarrollos de lo que fue considerado como el *american way of life*, y que tanto se ha expandido en los últimos años por el mundo todo, con sus patrones de consumo, su estilo de vida, su consumismo y utilitarismo, junto con sus multinacionales, etc. Partiendo de los personajes de *La Tempestad* de Shakespeare, si de alguna forma Rubén Darío en *El triunfo de Caliban* de 1898 (Fernández Retamar, 2004: III) identificaba a la tosquedad de Estados Unidos con la figura de Caliban, Rodó ubicará a la patria, las características y el “proyecto” del pueblo latinoamericano con la figura del Ariel –que significaba para él “idealidad y orden en la vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés en la moral, buen gusto en arte, heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres” (1985: 134)<sup>20</sup>.

De todas maneras, la contribución fundamental de Rodó parece estar más en el plano ideológico-cultural que en el propiamente político. Aunque su visión es claramente latinoamericanista, y crítica de la cultura norteamericana, permanece todavía en él una cierta visión aristocratizante y con ciertas herencias de un evolucionismo positivista (propio de la visión de algunas capas de la burguesía “progresista” de la época y de varios segmentos de intelectuales liberal-democráticos de

---

20 Cabe recordar que Fernández Retamar en su *Caliban* de 1971 identificará a “Nuestra América” con Caliban, ubicando la contradicción fundamental con la figura de Próspero, y no tanto con Ariel.

su momento), así como la idea de raza todavía continúa jugando cierto papel en sus análisis. Cabe recordar que para Martí, en contraposición, “no hay odio de razas, porque no hay razas” (1980: 17).

Ya en una figura posterior como Vasconcelos, se aprecian claramente la influencia de la revolución mexicana y los intentos de constitución de un pensamiento y fundación y defensa de una cultura propia, aunque esto no esté exento de algunos problemas en su perspectiva. En cuanto a alguno de sus libros iberoamericanistas, por ejemplo en *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*, de 1925, exaltarán los valores del mestizaje y la raza latina, oponiéndolos a la raza sajona. Dirá que nuestra cultura asimiló al indígena, mientras que la sajona lo destruyó, y eso nos daba derechos nuevos y la esperanza de una misión original en la historia, formando una nueva y quinta “raza integral”, raza “cósmica” o raza “síntesis” (síntesis de blancos, negros, indios y mongoles). En esta quinta raza se fundirán eventualmente todos los pueblos del mundo, y pertenecía a los latinos el honor de cumplir tal misión integradora<sup>21</sup> (Larraín Ibañez, 1996).

En cuanto a las relaciones de Vasconcelos (1927) con el marxismo, hay una posición bastante ambigua. Por un lado, rescatará la importancia de la tradición marxista y socialista en América Latina, que ya comenzaba a tomar fuerza por aquella época, luego del triunfo de la revolución mexicana y de la propia revolución soviética –recordemos también que Vasconcelos era contemporáneo de Mariátegui<sup>22</sup>. Sin embargo, Vasconcelos reivindica el misticismo (“confuso”), un

---

21 Esta preocupación por la cuestión de la raza también aparece en *Indología. Una interpretación de la cultura iberoamericana*, de 1927. Parece existir en Vasconcelos una asociación entre nación, patria y raza. De todas maneras, aparece en él esta preocupación por la fundación (por la “creación” y no por la “renovación”) de una nueva cultura y un nuevo pensamiento latinoamericanos, diferentes al europeo y tampoco asimilados a lo indígena, aunque de alguna forma haya una cierta recuperación de la herencia ibérica, por ejemplo cuando habla del heroísmo y la capacidad visionaria de los conquistadores en América (“el idealismo pragmático” de los mismos), así como del legado de la mística del catolicismo español (“intolerante, pero sincero y fervoroso”). Parece existir una relativa defensa de una nueva forma de “hispanismo”, reivindicando el misticismo religioso y el afán de la “belleza natural” como aportes del alma castellana a la “espiritualidad” (Vasconcelos, 1927: 330-331).

22 El propio Mariátegui en un texto de 1925 se referirá a la producción y al intento de Vasconcelos, aunque sin nombrarlo directamente, criticando de alguna forma el desdén de este último por los aportes que podría dar la civilización europea a Nuestra América: “Está bien que América se crea predestinada a ser el hogar de la futura civilización. Está bien que diga: ‘Por mi raza hablará el espíritu’. Está bien que se considere elegida para enseñar al mundo una verdad nueva. Pero no que se suponga en vísperas de reemplazar a Europa ni que declare ya fenecida y tramontada la hegemonía intelectual de la gente europea. La civilización occidental se encuentra en crisis; pero ningún indicio existe aún de que resulte próxima a caer en un definitivo colapso. Europa no está, como absurdamente se dice, agotada y parálitica. A pesar de la guerra y la posguerra, conserva su poder de creación [...] Lo

“vago idealismo”, la emoción (sobre todo en el campo estético), la esperanza, dando la impresión de la existencia de señales de irracionalismo en su pensamiento.

Seguramente este componente “utópico-mesiánico”, en el campo del marxismo, sea mejor situarlo –y sea a su vez de mayor fertilidad teórica y política– en la concepción de un Mariátegui (con su propuesta de la revolución como “mito”, siguiendo en esto básicamente a Sorel); en la perspectiva del hombre nuevo en Ernesto Guevara; en algunas formulaciones de la teología o la filosofía de la liberación (por ejemplo en las perspectivas de Franz Hinkelammert y Enrique Dussel); en la concepción del marxismo de Ernst Bloch (con su “principio esperanza”) o de un Benjamin (con su defensa del mesianismo como tradición de los oprimidos, de carácter utópico y subversivo).

## MARIÁTEGUI Y LOS ORÍGENES DEL MARXISMO LATINOAMERICANO

Al referirnos a Mariátegui debemos decir que nos encontramos con uno de los primeros y más importantes representantes del marxismo latinoamericano. A pesar de ello, y junto con algunos exponentes del pensamiento latinoamericano ya reseñados anteriormente, su obra y praxis política forman parte de un proceso de relativa maduración del marxismo crítico, que surge tímida pero expresivamente a fines del siglo XIX y comienzos del XX, en figuras –generalmente asociadas a determinados procesos y movimientos nacionales y latinoamericanos, y en varios casos siendo contemporáneos de Mariátegui– como Juan B. Justo con el Partido Socialista en Argentina; Luis Emilio Recabarren y la “tradición obrerista” en Chile; Martínez Villena y Julio Mella en Cuba con la sección del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) y la creación del Partido Comunista; Emilio Frugoni y el Partido Socialista en Uruguay; también con los aportes del “anarquismo”<sup>23</sup> de González Prada en el Perú, etc., antes del comienzo de lo que Löwy (1999) identifica como proceso de stalinización del marxismo latinoamericano<sup>24</sup>. Con todo, cabe indicar que se trató de formulaciones

que acaba, lo que declina, es el ciclo de la civilización capitalista” (1986: 494-495).

23 Incluso Aricó rescata que “fue el anarquismo que mostró, hasta los años ‘20, una flexibilidad extrema para heredar buena parte de todo aquel híbrido mundo de pensamientos inspirados en proyectos de reformas sociales y de justicia económica, manteniendo, sin embargo, un estrecho vínculo con las clases proletarias urbanas [...] El socialismo de raíz marxista fue antes de todo la expresión ideológica y política de las clases obreras urbanas de origen migratorio” (Aricó, 1987: 421-422).

24 A aquellos sucesos pueden agregarse también otros movimientos democráticos, antiimperialistas, vagamente socializantes en unos casos y de carácter revolucionario en otros, pero de importancia fundamental en el clima de las luchas sociales de la época:

relativamente escasas, pautadas por ser más la excepcionalidad que la regla en el marco del “marxismo” hegemónico en el cuadro de la II y III Internacional<sup>25</sup>.

En el caso de la producción de Mariátegui, su obra se vio alimentada además por su estadía en Italia y el contacto directo con las polémicas teóricas y las luchas obreras y sociales de su tiempo; y, además, téngase en cuenta que Mariátegui fallece en 1930 con 36 años, lo que realza aún más sus aportes. También en su caso resulta más claro el hecho de que se trata de un marxismo que, a falta de un mejor término, puede catalogarse como “crítico” y creador, y eso es seguramente una de sus mayores virtudes. Un aporte fundamental, entre varios otros, tuvo que ver con el análisis de la situación del indio, ubicándola claramente como una cuestión económica y social, y ya no meramente como una cuestión étnica o cultural, a la vez que vinculó su situación con la existencia de formas económicas de reciprocidad y con la presencia de ciertos valores comunitaristas (que otros considerarían a secas como “precapitalistas” o atrasados) que podían contribuir con el surgimiento y expansión del socialismo, en la misma medida en que Marx ubicó potencialidades a ese respecto en la comuna rusa y su régimen de propiedad colectiva de la tierra<sup>26</sup>. Esto se vuelve más importante si analizamos en la actualidad el protagonismo de los indígenas mexicanos zapatistas y sus formas colectivas de producción y participación, la creciente importancia socio-política de los grupos campesino-indígenas en varios países de América Latina (por ejemplo en Ecuador, Perú y Bolivia), etc. En cierto modo parece premonitorio el análisis de Mariátegui:

---

la revolución mexicana de 1910, gobiernos reformistas y renovadores en Uruguay y Argentina con Batlle y Ordóñez e Irigoyen respectivamente, el movimiento de Reforma Universitaria a partir de 1918, la revolución de El Salvador con Farabundo Martí en 1932, el levantamiento de la Alianza Liberadora Nacionalista con Luiz Prestes en Brasil en 1935, la revuelta de Sandino en Nicaragua, a los que se sumaban también la revolución china de 1911 y la Revolución de Octubre de 1917 en Rusia, etcétera (Fernández Retamar, 2004: VI; Portantiero, 1989: 336).

25 En esto influyó obviamente la forma en que fue abordada la temática nacional y latinoamericana en el marco de la II y III Internacional, demostrando, al decir de Aricó (1982), la ausencia de una adecuada tematización de la realidad latinoamericana por mucho tiempo en el marco del movimiento comunista internacional, reproduciendo por lo general esquemas evolucionistas-etapistas de desarrollo social, y subordinando muchas veces la suerte de la revolución en América Latina a los intereses de la URSS, lo que se vio agravado bajo la hegemonía stalinista. Sólo a partir del VI Ejecutivo de la II Internacional Comunista en 1926 comienza a abrirse paso la consideración más particularizada, económico-social, y la necesidad de una estrategia revolucionaria diferenciada para América Latina, y luego en los debates del VI Congreso en 1928, donde se produce un cierto “descubrimiento” de América Latina para la Internacional. En esa época, el Secretariado latino de la Internacional redacta el primer esbozo de las tesis generales sobre las particularidades de la región (Aricó, 1982: 35-36).



La reivindicación indígena carece de concretización histórica, manteniéndose en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla –esto es, para adquirir realidad, corporalidad– precisa transformarse en reivindicación económica y política. El socialismo nos enseñó a ubicar el problema indígena en nuevos términos. Dejamos de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces, por primera vez, lo sentimos esclarecido y demarcado [...] ninguna como la población incásica reúne condiciones tan favorables para que el comunismo agrario primitivo, subsistente en estructuras concretas y en un profundo espíritu colectivista, se transforme, bajo la hegemonía de la clase obrera, en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista pregonada por el colectivismo marxista. Sólo el movimiento revolucionario clasista de las masas indígenas explotadas podrá permitirles un sentido real a la liberación de su raza de la explotación, favoreciendo las posibilidades de su autodeterminación política (1999a: 105-110).

Para Mariátegui, la burguesía latinoamericana llegó muy tarde a la escena histórica. En el contexto del modo de producción capitalista, los países del continente están inevitablemente condenados a la dependencia y la sumisión respecto del poder económico y político-militar del imperialismo, así como de los monopolios internacionales. La única alternativa para escapar del subdesarrollo es tomar un camino claramente socialista (Löwy, 1999: 13-14).

En 1928 publicará su libro más importante, *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, que puede ser visto como el primer intento de análisis marxista de una formación social latinoamericana. La hipótesis sociopolítica decisiva de Mariátegui en dicha obra es que “en el Perú no existe, y nunca existió, una burguesía progresista con una sensibilidad nacional que se declare liberal y democrática y que base su política en los postulados de la teoría” (1970). Sin embargo, Mariátegui proyecta su análisis para la gran mayoría de América Latina, salvo quizás para países como Argentina que cuentan con la presencia de “una burguesía numerosa y rica”. La revolución latinoamericana sólo puede ser una revolución socialista que incluya objetivos agrarios y antiimperialistas, ya que no hay lugar, en un continente dominado por imperios, para un capitalismo independiente (Löwy, 1999: 20). Es el socialismo, según Mariátegui, el que puede cumplir las tareas históricas que la burguesía no pudo, no puede y no quiere cumplir en la periferia capitalista, yendo contra la posterior concepción stalinista sobre el “desarrollo por etapas”<sup>27</sup>.

26 Posición que es argumentada, entre otros, como ya vimos, por Sánchez Vázquez (1992: 337-338).

En cuanto a las concepciones de Mariátegui y sus aportes acerca de la identidad o la cultura latinoamericana, vale la pena recordar algún aspecto de la crítica, quizás un tanto excesiva, que dirigiera contra el idealismo y “culturalismo” de Rodó en 1928 (*Aniversario y Balance*):

A Norte América capitalista plutocrática, imperialista, sólo es posible oponer eficazmente una América, latina o ibera, socialista [...] Es ridículo hablar todavía del contraste entre una América sajona materialista y una América Latina idealista [...] Todos estos son tópicos irremisiblemente desacreditados. El mito de Rodó no obra ya –no ha obrado nunca– útil y fecundamente sobre las almas. Descartemos, inexorablemente, todas estas caricaturas y simulacros de ideologías y hagamos las cuentas, seria y francamente, con la realidad (1979: 267).

De todas maneras, es claro que hay en el autor una apuesta latinoamericanista (y antiimperialista) fuerte, aunque en sentido diverso al de Rodó y Vasconcelos, como vimos (y mucho más cercana a la de Martí), que puede ser vista tanto en términos teóricos como también políticos. En el primer aspecto, su mayor contribución fue seguramente el análisis nacional a partir de un instrumental teórico-metodológico marxiano, produciendo “el encuentro entre el marxismo y la realidad nacional”, y “desembarazándose no sólo del lastre eurocentrista de la Segunda Internacional sino también de la ceguera de la Tercera Internacional para el hecho latinoamericano, no obstante el lugar que había asignado a los pueblos oprimidos, coloniales y dependientes, en la estrategia mundial” (Sánchez Vázquez, 1992: 336-337), basado en su concepción de un marxismo que “no sea en América calco y copia” sino “creación heroica” (Mariátegui, 1979: 267). Y desde el punto de vista más propiamente político, su “latinoamericanismo” se manifestó en su praxis política, tanto interna como “externa” al propio Perú, adhiriendo por algunos años a –y rompiendo luego con– la propuesta del APRA, en términos de la conformación de un frente único antiimperialista que luchaba por la unidad política y la justicia social en América Latina, pero manteniendo siempre su vocación latinoamericanista e internacionalista<sup>28</sup>.

---

27 De todas maneras, y esto parece constituir otra de las originalidades en Mariátegui (aunque no podamos extendernos aquí en este punto), este análisis no lo hace caer en posiciones “izquierdistas” o excesivamente vanguardistas. Por el contrario, siempre parece apuntar a una visión más “movimientista” y de ampliación democrática, de importantes alianzas ideológicas culturales y de clases (Aricó: 1987: 447-459).

28 Mariátegui no considerará al antiimperialismo como un programa político de por sí –como enfatizaban el aprismo y su líder Haya de la Torre– y en todo caso derivará su análisis del imperialismo a partir de una lectura marxista, considerando que sólo se podrá eliminar el imperialismo a partir de la construcción del socialismo: “En suma, somos antiimperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque contraponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico, llamado a sucederlo, porque

Como dijo Aricó para el caso de Mariátegui y también de Antonio Gramsci: “Lo que no deja de sorprendernos en ambos es el carácter incompleto, abierto y problemático de sus escritos; aquella capacidad de contener una pluralidad de significados, que nos obliga a participar de una lectura que es, al mismo tiempo, una construcción nuestra” (1988: 31). En el caso de nuestra América, con la muerte del peruano se cierra también el “breve período del marxismo teórico latinoamericano: fue preciso esperar más de treinta años para que el movimiento generado por la revolución cubana liberase de un ostracismo velado o explícito la figura excepcional de un pensador hoy transformado en punto de referencia obligatorio para todo pensamiento crítico y revolucionario” (1987: 459).

## REFLEXIONES FINALES

Como nos lo indica Fernández Retamar (2003c: 297-307) en relación a los aportes de Mariátegui, “el valor de una obra realmente grande lo prueba también su capacidad de desbordar las más arraigadas creencias e ideas de quien la hiciera”, y para la izquierda parte de su valor está en que ella no pertenece sólo a la izquierda. Pero su aporte supone sin dudas un valor *para* la propia izquierda, que debe ser recuperado y actualizado. Debemos tener en cuenta que uno de sus méritos fue que “ni se mimetizó con respecto a lo metropolitano (así se pretendiera renovador) ni se enmuralló en lo local [...] fue universal porque no rehusó cumplir, al más alto nivel, los deberes inmediatos”. Quizás esto también pueda ser dicho del pensamiento y la praxis política de varios de los autores y tradiciones que intentamos muy brevemente recuperar aquí.

Recurriendo a los aportes de Leopoldo Zea y a las tareas propias de una filosofía latino o “hispanoamericana” –pero que podemos “trasladar” sin problemas para el campo más general de la teoría social o del pensamiento crítico latinoamericano–, dirá el mexicano en 1952, en las palabras de Salazar Bondy (1976: 91): “¿Cuál es nuestro ser? –escribe Zea–. He aquí una tarea para nuestro filosofar. De la respuesta que demos habrá de surgir nuestra búsqueda filosofía. Esta habrá de ocuparse de los grandes temas de la meditación universal, pero también y muy especialmente de la realidad americana, de nuestro contexto histórico particular: será salvadora de nuestras circunstancias”.

Es seguramente la hora de continuar recuperando y recreando aquellos pensamientos, ideas y concepciones, junto con las enseñanzas teórico-prácticas que nos revelaron, que intentaron escapar de posiciones esclerosadas en el campo marxista y/o del pensamiento crítico en América Latina, así como también del eurocentrismo y del “exotismo indoamericano” que indicara Löwy (1999), en combinaciones que conjugaron, de diversas maneras, lo universal y lo local, lo plural y lo singular, la unidad y la diferencia, la utopía y la razón.

Al respecto, parece ser interesante retomar el sentido de la aspiración de Pedro Henríquez Ureña en 1925:

El hombre universal con que soñamos, a que aspira nuestra América, no será descastado: sabrá gustar de todo, apreciar todos los matices, pero será de su tierra, y no la ajena, le dará el gusto intenso de los sabores nativos, y esa será su mejor preparación para gustar de todo lo que tenga sabor genuino, carácter propio. La universalidad no es el descastamiento: en el mundo de la utopía no deberán desaparecer las diferencias de carácter que nacen del clima, de la lengua, de las tradiciones; pero todas estas diferencias, en vez de significar división y discordancia, deberán combinarse como matices diversos de la unidad humana. Nunca la uniformidad, ideal de imperialismos estériles; sí la unidad, como armonía de las multánimes voces de los pueblos (Henríquez Ureña, 1925).

En definitiva, el recorrido que intentamos realizar nos indica que se trató de tiempos de fecundos intercambios y de nuevas síntesis (nunca acabadas, como nos recuerda el mexicano Alfonso Reyes al referirse a la cultura latinoamericana), entre pensamientos y perspectivas utópicas y críticas, junto con la incursión y maduración de los primeros y más logrados intentos del marxismo latinoamericano. Fernández Retamar en algún momento nos habla del surgimiento de un “marxismo martiano”, o de la feliz combinación del marxismo con perspectivas utópicas críticas, y de un marxismo no tanto “aplicado” pero sobre todo fruto de las particularidades y los desafíos vitales que surgen de las profundidades de nuestra América<sup>29</sup>. Y en ese mismo sentido cabe preguntarse por qué no pensar y promover un marxismo y un socialismo sandinista, o artiguista, o bolivariano (como el que parece promover el actual proceso venezolano).

Entendemos que se trata de continuar en la ruta del *regreso a Marx desde América Latina*, lo que supone también la adopción de cier-

en la lucha contra los imperialismos extranjeros cumplimos nuestros deberes de solidaridad con las masas revolucionarias de Europa” (Mariátegui, 1999b: 115-119).

<sup>29</sup> Esto supone obviamente una reivindicación del latinoamericanismo y una crítica de un marxismo dogmatizado y de un internacionalismo abstracto. Al decir de Ricaurte Soler: “De ‘pequeñoburguesas’ (peyorativamente), o coyunturales, han sido calificadas las motivaciones ideológicas latinoamericanistas, lo mismo las del siglo pasado que las del presente. La calificación es correcta en cuanto alude a los sectores sociales que históricamente se revelaron principales promotores de la idea. Pero la intención peyorativa de esa caracterización simplemente denuda la desinformación y desconocimiento de nuestra historia en lo que tiene de específico e inasimilable a la de los países de capitalismo desarrollado. El matiz peyorativo sugiere, por otra parte, denegación de autenticidad para un proyecto que se supone ajeno y contradictorio del internacionalismo de la clase obrera. Este nada tendría que ver con Bolívar ‘el mantuano’, o Martí ‘el pequeño burgués’. Cancerberos de una ‘ideología de la clase obrera’ que parece yacer en el mundo inteligible platónico, pero no en

tas posiciones teórico-políticas no siempre bien aceptadas por la ortodoxia “de manual”. Infranca nos recuerda el caso de la filosofía de la liberación, donde “el regreso a Marx por parte de Dussel es particularmente interesante, porque el filósofo ha vuelto a Marx partiendo de posiciones no-marxistas”; este será un proceso que se repetirá “en la medida en que la explotación y la opresión sean la realidad cotidiana de pobres y excluidos” (2000: 26). Lo mismo podría decirse del desafío que nos propone José Luis Rebellato (2000: 31):

No hay verdadera liberación sin democracia. Vivimos una época en que la alternativa no está a la vista. No soportamos este neoliberalismo agobiante y salvaje. Tampoco queremos reproducir el socialismo autoritario. Pienso que un camino fecundo está trazado por la articulación y confluencia entre una educación popular liberadora y un marxismo humanista y crítico. La plataforma que los sustenta a ambos es su apuesta a la emancipación y a la iniciativa intelectual y al desarrollo de poderes, por parte de los sujetos populares y de los pueblos en tanto sujetos.

## BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. 1969 “América Latina: modernismo y fin de siglo” en *Colección Capítulo Universal* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina) N° 40.
- Acosta, Yamandú 2005 *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina* (Montevideo: Nordan).
- Amin, Samir 1989 “La vocación tercermundista del marxismo” in Hobsbawm, Eric (org.) *História do Marxismo. O Marxismo hoje* (Rio de Janeiro: Paz e Terra) Vol. 11.
- Aricó, José 1982 (1980) *Marx y América Latina* (México DF: Alianza).
- Aricó, José 1987 “O marxismo latino-americano nos anos da Terceira Internacional” in Hobsbawm, Eric (org.) *História do Marxismo. O Marxismo na época da Terceira Internacional: o Novo capitalismo, o Imperialismo, o Terceiro mundo* (Rio de Janeiro: Paz e Terra) Vol. 8.
- Aricó, José 1988 “Geografía de Gramsci na América Latina” in Coutinho, Carlos Nelson e Nogueira, Marco Aurélio *Gramsci e a América Latina* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).
- Bilbao, Francisco 1941 *La América en peligro: evangelio americano. Sociabilidad chilena* (Santiago de Chile: Ercilla) Prólogo y notas de Luis Alberto Sánchez.

- Bolívar, Simón 1986a “Carta de Jamaica” en Zea, Leopoldo (comp.) *Ideas en torno de Latinoamérica* (México DF: UNAM-UDUAL).
- Bolívar, Simón 1986b “Discurso de Angostura” en Zea, Leopoldo (comp.) *Ideas en torno de Latinoamérica* (México DF: UNAM-UDUAL).
- Césaire, Aimé 1986 “Discurso sobre el colonialismo” en Zea, Leopoldo (comp.) *Ideas en torno de Latinoamérica* (México DF: UNAM-UDUAL).
- Coutinho, Carlos Nelson 1991 “Pluralismo: dimensiones teóricas y políticas” in *Cadernos Abess* (São Paulo: Cortez) N° 4.
- Dussel, Enrique 1990 *El último Marx (1863-1882) y la Liberación Latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital* (Iztapalapa: Siglo XXI).
- Fernández Retamar, Roberto 2003a “Nuestra América y Occidente” en *Algunos usos de civilización y barbarie* (La Habana: Letras Cubanas).
- Fernández Retamar, Roberto 2003b “Releyendo el undécimo tomo [de las Obras Completas de Alfonso Reyes]” en *Algunos usos de civilización y barbarie* (La Habana: Letras Cubanas).
- Fernández Retamar, Roberto 2003c “Un siglo para el Amauta [sobre José Carlos Mariátegui]” en *Algunos usos de civilización y barbarie* (La Habana: Letras Cubanas).
- Henríquez Ureña, Pedro 1925 *La utopía de América* (La Plata: Estudiantina).
- Hobsbawm, Eric 1977 “Introdução” in Marx, Karl *Formações econômicas pré-capitalistas* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).
- Infranca, Antonino 2000 *El Otro Occidente. Siete Ensayos sobre la realidad de la Filosofía de la Liberación* (Buenos Aires: Antídoto/Herramienta) Prólogo de Enrique Dussel.
- Kohan, Néstor 1998 *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado* (Buenos Aires: Biblos).
- Larraín Ibáñez, Jorge 1996 *Modernidad, razón e identidad en América Latina* (Santiago de Chile: Andrés Bello).
- Löwy, Michael 1999 “Introdução” in Löwy, Michael (org.) *Marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais* (São Paulo: Fundação Perseu Abramo).
- Mariátegui, José Carlos 1970 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Montevideo: Biblioteca de Marcha) Colección Teoría y Praxis.
- Mariátegui, José Carlos 1979 *Obra política* (México DF: ERA).
- Mariátegui, José Carlos 1986 *¿Existe un pensamiento hispanoamericano?* en Zea, Leopoldo (comp.) *Ideas en torno de Latinoamérica* (México DF: UNAM-UDUAL).

- Mariátegui, José Carlos 1999a “Prólogo a La Tempestad en los Andes” in Löwy, Michael (org.) *Marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais* (São Paulo: Fundação Perseu Abramo).
- Mariátegui, José Carlos 1999b “Punto de vista antiimperialista” in Löwy, Michael (org.) *Marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais* (São Paulo: Fundação Perseu Abramo).
- Martí, José 1980 “Nuestra América” en Martí, José *Nuestra América* (Buenos Aires: Losada) Introducción de Pedro Henríquez Ureña.
- Melotti, Umberto 1972 *Marx e il Terzo Mondo* (Milano: il Saggiatore).
- Portantiero, Juan Carlos 1989 (1982) “O marxismo latinoamericano” in Hobsbawm, Eric (org.) *História do Marxismo. O Marxismo hoje* (Rio de Janeiro: Paz e Terra) Vol. 11.
- Rama, Carlos M. 1978 *Historia de América Latina* (Barcelona: Bruguera).
- Rebellato, José Luis 1995 *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, Liberación* (Montevideo: Nordan/MFAL).
- Rebellato, José Luis 2000 “Globalización neoliberal, ética de la liberación y construcción de la esperanza” en Rico, Álvaro y Acosta, Yamandú (comps.) *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia* (Montevideo: Nordan/FHCE UDELAR).
- Rodó, José Enrique 1985 *Ariel* (Madrid: Alba) Introducción de Juan Manuel Rodríguez.
- Roig, Arturo Andrés 1994 “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina” in Sidekun, Antonio (org.) *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação. Modelos complementares* (São Leopoldo: Unisinos).
- Romero, José Luis 1977 *Pensamiento político de la emancipación* (Caracas: Prólogo).
- Salazar Bondy, Augusto 1976 (1968) *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México DF: Siglo XXI).
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1992 “El marxismo latinoamericano de Mariátegui” en AA.VV. *América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea* (México DF: UNAM) Tomo II.
- Scarón, Pedro 1972 “Introducción” en Marx, Karl y Engels, Friedrich *Materiales para la historia de América Latina* (Córdoba: Pasado y Presente) Cuadernos de Pasado y Presente N° 30.
- Soler, Ricaurte 1980 *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo* (México DF: Siglo XXI).
- Vasconcelos, José 1925 *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur* (Barcelona: Agencia Mundial de Librería).

Vasconcelos, José 1927 “El pensamiento iberoamericano” en Vasconcelos, José *Indología. Una interpretación de la cultura iberoamericana* (Barcelona: Agencia Mundial de Librería).