



1

Revista Peruana del
**Pensamiento
Marxista**

Revista Peruana del Pensamiento Marxista

Año I • Nº 1 • 2013
Lima - Perú

Comité editorial

Gastón Diego Arrué
Eduardo Cordero
Larry Delao
Nelson Pimentel
Mabel Sarco
Pablo Sencía

Ediciones de la Letra Escarlata
Noviembre del 2013
Correo electrónico: repemarx@gmail.com

Imagen de la portada:
"La construcción del Perú" - Teodoro Núñez Ureta
Mural del Exministerio de Hacienda

Presentación

La revista que ponemos a disposición del lector es una iniciativa editorial de varias generaciones de marxistas peruanos, que pretenden contribuir a un necesario debate y balance sobre el desenvolvimiento del marxismo en el Perú. Aquí nos proponemos difundir lo más notable del pensamiento marxista generado en nuestro país, en las diferentes áreas del pensamiento, y también publicar documentos importantes de las diversas organizaciones políticas que han actuado en el país guiadas o motivadas por el marxismo. Así, pretendemos poner a disposición de los interesados una base documental y teórica que sirva para reemprender el trabajo de construcción de una alternativa socialista y comunista en el Perú.

A la vez, nos esforzaremos en difundir materiales teóricos, propuestas y textos importantes de carácter marxista producidos en Latinoamérica y en otras partes del mundo. Nos interesa especialmente contribuir a la formación de un marxismo abarcador y consistente en el Perú y Latinoamérica, que responda a los retos políticos, económicos, científicos y culturales del siglo en curso.

El impulso más vital para la efectivización de esta revista proviene de las nuevas generaciones de marxistas que de modo creciente están surgiendo en los últimos años. No es pura casualidad que se dé tal fenómeno, toda vez que a nivel mundial hay un renovado y creciente interés por el pensamiento de Marx y que, pese a las numerosas defunciones del marxismo anunciadas por la burguesía, los explotadores y toda laya de reaccionarios, el legado teórico-revolucionario del formidable Carlos Marx está más vivo que antes.

Para la tarea que nos proponemos, contamos en el Perú con el valor agregado de José Carlos Mariátegui, uno de los más creativos e importantes marxistas de Latinoamérica y el mundo. Siguiendo el magisterio de este gran amauta y maestro, nos esforzaremos por que la presente revista no se reduzca a un mero producto académico, y se una al torrente de los que consideran que el marxismo es, sobre todo, una guía para la transformación revolucionaria de la sociedad y del mundo.

Los editores

Contenido

Artículos

Esbozo de una crítica de la razón colonial en el Perú <i>Luis G. Lumbreras</i>	3
Mariátegui y la cuestión del “pensar bien” <i>Raimundo Prado Redondez</i>	10
Morelos revolucionario, Bolívar reformista <i>José F.W. Lora Cam</i>	12
Lo indígena y lo occidental en el pensamiento de Mariátegui <i>Raimundo Prado Redondez</i>	24

Lecturas

La matemática, sus orígenes y desarrollo (Dirk J. Struik)	28
Historia del siglo XX (Eric J. Hobsbawm)	30
Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo (John Holloway)	42
La revolución y el socialismo en el siglo XX (Jorge Echazú)	56

Traducciones

Georg Lukács, una entrevista no oficial <i>Perry Anderson</i>	63
--	----

Rescates

Elogio a “La Internacional” <i>Jorge Basadre</i>	72
Mao Tse Tung, entre la poesía y la revolución <i>Sebastián Salazar Bondy</i>	73

Bibliografías

Bibliografía de César Guardia Mayorga	75
---------------------------------------	----

Materialismo historiético	77
---------------------------	----

Esbozo de una crítica de la razón colonial en el Perú*

Luis G. Lumbreras

El Perú ha llegado a este final del siglo XX con una crisis acumulada cuyo signo más característico es el deterioro de todas las instancias de relación entre las gentes. Hay un visible quiebre entre el país formal y el país real, de modo que lo que se dice no es lo que tiene que hacerse, y lo que se hace no tiene que sujetarse a ningún otro juicio que el de las circunstancias y sus actores. Esta situación cruza todas las instituciones e implica a todas las personas. Dicho de otro modo, no existen reglas de juego establecidas, y las que existen no están sujetas a obediencia necesaria.

El que quiera definir el Perú finisecular deberá decir que asistimos a una grave crisis económica que ha provocado el colapso de la producción y la reducción del consumo a niveles que están por debajo de la supervivencia en la mayor parte de la población; deberá reconocer que asistimos a una aguda crisis del sistema jurídico-político, que no sólo muestra ineptitud gerencial y exceso burocrático sino también la incoherencia entre sus principios rectores y el ejercicio de sus atribuciones. Tendrá que precisar que vivimos en un estado de guerra interna no convencional, que se nutre en igual forma de la violencia de los insurrectos y del terrorismo de Estado; tendrá que decir que nunca hubo en nuestra historia tantos muertos por causas políticas como los que se han venido dando en la década del 80. Tendrá que señalar que la coima es pauta normal de relación entre los servicios estatales y los

usuarios civiles, en todos los niveles, a tal punto que su carencia se señala como extraordinaria y digna de premiación. Que se ha roto el principio de autoridad, que se ha debilitado el sentimiento de solidaridad, que no hay seguridad, que los derechos se reconocen de modo selectivo y arbitrario...

Este desajuste no es, por cierto, totalmente nuevo; es parte de un largo proceso que ha ido definiendo los términos de referencia de las relaciones sociales en el Perú. Sus signos y alcances hoy, sin embargo, sí son nuevos, y le dan a la crisis el carácter de gravedad que tiene. El resultado es la desconfianza generalizada, por un lado, y por otro la violencia como forma de establecer reglas de juego que sujetan las que, aun existiendo, no funcionan.

La descomposición del sistema, al cubrir todos los espacios, ha hecho carne en la conciencia crítica, de modo que aparece como un problema muy definido del presente, al que se atribuyen sus aristas y malestares. Los menos perspicaces salen por el atajo de los yerros con una nueva administración; sus prójimos explican las ocurrencias a partir del alzamiento armado de Abimael Guzmán, y hay quienes ensayan una patética reflexión causal en torno al gobierno del general Velasco Alvarado. Es como si antes del gobierno aprista, o antes de 1980 o 1968, en el Perú todos hubiéramos vivido en armonía y excelentes condiciones, y que la solución residiera en matar a Guzmán y sus asociados o en desbaratar cualquier cosa que aún sobreviviera a las reformas velasquistas.

No cabe duda que estos puntos de nuestra historia reciente tuvieron un papel destacado en

*Publicado en 1990 como: "Esbozo de una crítica de la razón colonial", en: *¿En qué momento se jodió el Perú?* (C. Milla Batres, edit.): 15-28, Lima: Editorial Milla Batres, 1990. (Reproducido en *Casa de las Américas*, año XXXII (185): 43-50, Órgano de la Casa de las Américas, La Habana, Cuba, 1991).

la agudización de la crisis. La administración aprista ha sido desastrosa, con culpas y exculpaciones de rango más bien anecdótico; la presencia de Sendero Luminoso en la vida nacional opacó el ostentoso proyecto de restauración oligárquica, cambiando el rumbo de las preocupaciones hacia la solución de los problemas de la violencia que se enseñoorea en el país. El gobierno de Velasco apareció como respuesta a los alzamientos populares en la década del 60, e inició un programa de reformas que permitieron resolver las demandas de cambio que iban llevando ya a un pronunciamiento armado de sectores insurrectos y a una creciente movilización de campesinos y trabajadores urbanos. Frente al alzamiento campesino –que incluía reclamos sobre el derecho a la propiedad– se propuso un programa de reforma agraria teóricamente modernizante y orientado al cooperativismo, el alzamiento de las capas nacionalistas que habían formado el Frente de Defensa del Petróleo fue respondido con la nacionalización de la International Petroleum Company y las evidentes malformaciones del acceso al crédito y a la información fueron respondidas con intervenciones en el sector financiero y en la tenencia de los medios masivos de comunicación.

La debilidad de las reformas, cuyos defectos de operación fueron además muy fuertes, se expresó en la facilidad con que la contrarreforma (1975-1980) desbarató las pocas conquistas populares obtenidas, restaurando –con defectos agregados– el viejo régimen, cuyas deficiencias más sensibles se había intentado corregir. Es así como quedó un Estado sobredimensionado en la forma y el ámbito de sus injerencias, frente a una sociedad civil que se proponía un modelo neoliberal. Esto desencadenó la ruptura de las ligazones formales entre las instituciones y las gentes; la legalidad se convirtió en traba de las expectativas liberales e indujo a la "informalidad" de las transacciones, que es una especie de *lock-out* contra el Estado, al negarle el acceso a las rentas derivadas del trámite económico. Por eso, la informalidad se convirtió en un modelo, y el Estado se quedó con un costoso excedente burocrático, inservible e indeseable.

Podría decirse que la descomposición comenzó a partir del pronunciamiento velasquista o, si se quiere, de la etapa de restauración prooligárquica que le sucedió. Pero, ocurre que el uno y la otra son consecuencia, a su vez, de antecedentes traumáticos en la historia del Perú. La contrarreforma posvelasquista apostó por el retorno al proyecto republicano tradicional, manejando con las viejas reglas de juego, que habían sido repudiadas desde las décadas del 20 y el 30, no sólo en el nivel crítico que dio lugar a las reflexiones de Mariátegui, Haya o Basadre, sino en el terreno mismo de las organizaciones del pueblo.

En esas dos décadas se dio inicio a la formación de un espacio político popular, constituido por una clase obrera incipiente y un campesinado muy vario, con intervención de una clase media urbana igualmente novata. Pero ese espacio político se creó en el marco de una reorganización de la República dentro de un modelo diseñado y sustentado por una capa de terratenientes exportadores que no tenían otra opción de vida que la asociación oligárquica. Era una asociación que nacía de la necesidad de implantar formas de producción capitalistas que evidentemente estaban en conflicto con sus tradicionales mecanismos de sustento. Ese es el país que en la década del 60 e inicios del 70 se trataba de cambiar. Es el que la contrarreforma iniciada en 1975 intentaba restaurar.

No era un país democrático o progresista, sino todo lo contrario. La democracia estaba restringida a la participación de las gentes en los procesos electorales, sin ninguna opción de intervenir en las decisiones de soberanía; además, los períodos democráticos nunca fueron consecutivos ni estables, pues cada vez que el ascenso popular –en democracia– ponía en peligro los intereses del proyecto oligárquico, se cambiaban las reglas de juego, y aparecían los militares para proceder a restaurar las debilitadas consignas del "orden establecido". Es lo que pretendían los restauradores del 75 al 85, sólo que en ese tiempo no contaron con un proletariado fogueado en varias décadas de lucha, un campesinado organizado y liberado de servidumbres deteriorantes y una clase media proletarizada y ávida de poder. Una

restauración en tales condiciones no puede ser otra cosa que el germen de los conflictos generalizados.

Pero todo este proceso político tiene un signo adicional, que cruza las marchas y contramarchas de la República Oligárquica que reemplazó a la minúscula República Aristocrática que se propuso reemplazar a su vez al régimen virreinal, luego de los folclóricos inicios del proyecto republicano. Es que a lo largo de este tiempo, es decir, antes de Velasco, antes de las guerrillas del 60, antes de Leguía y la formación del Perú moderno, antes aun de que González Prada estigmatizara a la República como un engendro inoperante, los conflictos centrales eran los mismos que ahora apreciamos con espanto en toda su desnudez.

No son las mismas gentes que iniciaron la República; los criollos de hace cien años fueron cediendo espacio a los inmigrantes italianos, ingleses y de otras partes, con quienes organizaron su propuesta alianza oligárquica, luego de abandonar sus pretensiones aristocráticas solipsistas. El desarrollo capitalista en expansión llegó a ellos, y ellos trajeron consigo la noción de modernidad que es desde entonces objetivo central de todas nuestras preocupaciones.

El proyecto consiste en convertir al Perú en un país que disponga de los beneficios del desarrollo industrial que ha puesto a Europa y a Estados Unidos en la punta del éxito. Dicho de otro modo, debemos ser como ellos o al menos parecernos. En la medida que esto se logre, seremos más "modernos" y menos atrasados. Eso incluye consumo de tecnología diversa, que ellos producen, consumo de productos iguales o similares a los que ellos consumen y producen; y, por tanto, adhesión a todas sus formas de vida, que en nuestros días se fija más claramente en la noción de *american way of life*.

Aparentemente, todos estamos de acuerdo con la noción de modernidad, que imita con licencias y desigual éxito el modelo occidental. Nadie duda de que es un gran avance hacer carreteras para movilizar los recursos hacia el mercado; eso es el

núcleo económico de este paradigma. Tampoco se duda de que son grandes avances los que nacen del uso de maquinaria en la producción agrícola. Es absurdo suponer que la instalación de ensambladoras de automotores o computadoras no es signo de desarrollo en el campo industrial. Lo son también la instalación de ascensores en los altos edificios que a semejanza de los neoyorquinos construimos en nuestras principales ciudades; así como lo es la disponibilidad de televisores y acceso a satélites para tener comunicación supermoderna con el exterior. La informática y la física nuclear debe ser parte de nuestro conocimiento, y sin duda debemos ser partícipes de todos los avances de la ciencia, aunque todo eso nos llegue de fuera y nosotros seamos solamente usuarios.

Este signo de nuestro tiempo comenzó a fines del siglo pasado, sustentado en una matriz colonial que la dirigencia criolla prohió con beneplácito. Por eso comenzó al revés; es decir que nació adulto, más bien trasplantado que engendrado. Lo primero fue la banca, o sea el sistema financiero antes que el desarrollo de la industria o la generación de algún tipo de mercado interno. En la medida en que así ingresamos a las relaciones capitalistas internacionales, nuestro cupo de producción consistió en producir insumos para la exportación –que luego bautizamos como tradicionales– a objeto de beneficiarnos con el consumo de los productos y tecnología "de punta" importados. De esa manera organizamos nuestra producción en función del mercado externo y no de las necesidades de consumo nuestras. El éxito de nuestra economía consiste en disponer de recursos para exportar y no para consumir o producir. Así fue con el guano y el salitre, así con el petróleo y sus derivados, así con cualquier cosa que permita obtener divisas para importar lo que queremos consumir.

Por esta causa tenemos igualmente una estructura de clases sociales nacidas de vientre externo, que nacieron adultas y con dientes y uñas, consolidados consistentemente con este régimen de relaciones económicas. Nuestra burguesía no es ni se siente nativa; sus relaciones con el país son relaciones de propiedad pero no de pertenencia. Se reclama extranjera, aunque exige derecho territorial, y tiene razón, pues, en

ello va su vida y su existencia. Nuestro proletariado industrial no tiene una identidad nacional, y se proclama internacional por el carácter de su clase y de su fuente de vida. Sólo los campesinos más atrasados y las capas medias de origen rural, con algunos sectores del proletariado, asumen una condición nativa que nace de sus formas concretas de existencia, que usualmente tienen dificultades para insertarse en el proyecto de modernidad que proclama el sistema. Ellos reclaman un proyecto nacional, aunque no siempre sepan cómo debe ser, porque el estigma colonial de la modernidad importada también envuelve sus conciencias.

Este es el punto de conflagración crítica del país: la incapacidad manifiesta de producir nuestro propio sustento y la consecuente alienación de nuestra existencia a la oferta y la demanda del exterior. La secuela es la racionalidad colonial de nuestros actos y compromisos y la pauperización estructural por agotamiento de la oferta exportadora y saturación de la demanda de productos que cada vez son menos nuestros.

La razón colonial decide nuestro destino y en ella radica la fuente de donde brotan los conflictos más graves del país. En ella se nutre el racismo, que es el manto ideológico que esconde las relaciones de producción; en ella emanan los programas económicos y el "orden establecido"; es la razón de la fuerza y el poder de las instituciones republicanas, no importa cuán divorciadas estén de la realidad y cuánto la agredan.

La razón colonial se comenzó a forjar –desde luego– en la etapa colonial de nuestra historia. Primero fue sustento del poder español, que legitimaba su dominio en la superioridad de su cultura y sus armas. Para tal fin, sus ideólogos se volvieron expertos denostadores del pasado precolonial, proponiendo explicaciones racistas sobre la inferioridad de nuestros recursos y desarrollando esquemas lineales de la historia, donde ellos quedaban en la cima de la evolución y nosotros en los escalones iniciales de un largo ascenso. En su esquema, nos correspondía el escaño de su edad prehistórica, lejana en el tiempo, éramos idólatras y hay quienes sostenían que éramos hijos de Caín o pasmados

sobrevivientes del "paraíso terrenal". Por tanto, nuestros sabios amautas fueron estigmatizados y perseguidos como brujos y perversos idólatras, nuestras técnicas despreciadas por primitivas y por ser largamente superadas por ellos; nuestras costumbres envilecidas y nosotros convertidos en siervos a menos que nos sometiésemos a las exigencias y hábitos de su impronta colonial.

Así nació la razón colonial, con una matriz genocida y etnocida, con la dogmática convicción de ser la razón única y verdadera, escondiendo su vesania detrás de una cruz que prometía amor y paz... en la otra vida.

La razón colonial se impuso sobre la razón nacional que los pueblos habían forjado a lo largo de su historia. La racionalidad andina no era, por cierto, el producto improvisado del azar, sino el resultado de una trabajosa relación entre los hombres y sus circunstancias. Las condiciones materiales de nuestra existencia no son tan generosas como en otros lugares, pero eran manejadas con diversos niveles de éxito por nuestro pueblo, que resolvía su reproducción ampliada con un constante dominio del medio y un progresivo enriquecimiento de la condición humana.

La colonia española se implantó sobre lo que era un estado económico y social boyante, con capacidad excedentaria, suficiente para mantener un régimen redistributivo sumamente generosos, con un Estado de magnitud impresionante, cuya renta garantizaba una obra pública de gran aliento en todo el ámbito de su dominio y permitía el sustento de una exquisita red de funcionarios y servidores. No era un paraíso; el sistema político y el régimen tributario eran muy rígidos y exigentes a favor de la casta inca que sustentaba el poder. Pero no era el sistema político o las formas de tributación las medidas que hicieron posible un país de notable desarrollo; el incario fue sólo una parte de una historia que enseña la manera como fue progresivamente sometido el duro ambiente, dando lugar a la posibilidad de los grandes Estados. Es el éxito del ser humano sobre sus circunstancias.

El Perú no es un país de grandes praderas o bosques fríos caducifolios en terrenos naturalmente llanos; es un país rudo y montañoso, quebradizo y más bien árido; los bosques tropicales húmedos y sempervirentes no favorecen la formación de suelos versátiles y domesticados; las montañas no sólo son de fuerte pendiente sino también de grandes alturas, muchas de ellas con suelos igualmente indómitos; los desiertos y sus oasis tampoco son del edén. Sin embargo, todo eso fue domesticado hasta niveles que a todos nos sorprenden. Se fabricaban suelos, mediante terraceamientos, riego de varios géneros y magnitudes, fertilización artificial, etc., garantizando una agricultura eficiente y excedentaria, con capacidad de almacenamiento para resolver las necesidades de la superestructura estatal o las eventuales carencias derivadas del irregular régimen de aguas o de los frecuentes desastres naturales.

El consumo de proteínas estaba garantizado por una generosa producción agropecuaria, con ganadería igualmente excedentaria, que además proveía de insumos para la industria textil y de pieles y de medios de transporte para las grandes caravanas que cruzaban los desiertos y las punas. Más aún, debido al carácter marítimo de la cordillera, desde muchos milenios atrás se mantuvo un circuito de abastecimiento de productos marinos de todo el territorio, de modo tal que mil o dos mil años antes que los españoles llegaran, aquí comíamos pescados y mariscos a varios de cientos de kilómetros del mar y hasta por encima de los cuatro mil metros de altura. Finalmente, las técnicas de conserva mediante deshidratación, con uso de sal o aprovechamiento de las condiciones del clima permitieron el traslado y almacenamiento de carne por tiempo ilimitado y a cualquier distancia. Para eso se disponía de una red impresionante de caminos que erróneamente se atribuyen en exclusividad a la política vial de los incas, aun cuando hay pruebas de que ya se estaban haciendo al menos dos mil años antes de que ellos establecieran su imperio.

El neolítico andino, durante dos o tres mil años, creó un vasto arsenal de alimento y recursos productivos que nuestro pueblo aprovechó e

incrementó a lo largo de su existencia. Fue tarea de los neolíticos la domesticación de plantas y animales y sobre todo el descubrimiento de la manera como podía darse la producción en condiciones óptimas en cada lugar. Nosotros pudimos domesticar la alpaca y la llama de las punas; la papa, la quinua, la kañiwa, la oca o la kiwicha de la sierra, entre otras; los frijoles, los pallares, el algodón o el maíz de los valles; el camote, el maní y la yuca de los bosques tropicales. Y los adaptamos a la tierra y, cuando ello no era posible, adaptamos la tierra a sus condiciones. Nuestro pueblo recreó la geografía de este territorio para convertirlo en país.

Si bien pueden pasar al campo de la anécdota las obras magistrales del arte andino, su habilidad en el dominio de la piedra o en la búsqueda y fijación de los tintes sobre las telas, no son anecdóticas. Las transformaciones a las que tuvo que someterse el territorio para ser habitable, no lo son, ni lo son los grandes proyectos de infraestructura agraria e hidráulica exitosamente resueltos, ni la armonía entre la ocupación del territorio y la preservación del medio, ni lo es la óptima explotación de los recursos naturales y humanos.

Sobre un país en esas condiciones se montó el proyecto colonial. Cuando estaban en plena operación de los proyectos de mejoramiento de suelos habilitados en terrazas y los procedimientos más adecuados para programar el uso racional de los recursos; cuando se ensayaba procesos de aclimatación y se expandía la red de intercambios y trocaderos; cuando el cobre adquiría calidades monetarias; cuando había en Puno propietarios de decenas de miles de cabezas de ganado y los navegantes hacían viajes de miles de kilómetros a lo largo del Pacífico.

En nada de eso puso atención España. El Perú era mina, no país. Los hispanos que vivían acá, o sus hijos, eran testaferros de un poder colonial que instauró –a su favor– la propiedad privada sobre los medios de producción, vía la apropiación de los bienes por la fuerza. Se hicieron propietarios de toda la riqueza, repartiéndose un país que otras manos habían construido. A los antiguos dueños les cambiaron sus bienes por la

cruz y la promesa de amor y paz. A los que se opusieron los mataron.

Pero fueron torpes al instaurar de este modo, con tozudez, la razón colonial. Para vivir como en España –lo que era legítimo para ellos, pero absurdo para nosotros– primero lo importaban todo y luego iniciaron una política de implantación, en este territorio, de todo lo que tenían en España: comenzaron a implantar "su" neolítico para satisfacer sus hábitos alimenticios, saturados de productos que eran comunes allá pero muy costosos acá; se comieron el ganado de la tierra, sin procurar su reproducción, supliéndolo más tarde por su propia ganadería, cuyos pastos debían igualmente ser importados; destruyeron los pocos bosques que había para usar en sus casas costosos muebles o generosos fuegos...

Desde entonces los peruanos comenzamos a considerar que sin pan de trigo no podemos vivir, que sin leche nos moriremos, que sin carne de vacuno o de cerdo no podemos estar. Las frutas nuestras dejaron su lugar a las europeas, siendo suplantadas por duraznos, manzanas, uvas y otras muy sabrosas pero a la vez muy exigentes de agua y suelos de los que nosotros tenemos carencias. No es malo, sino todo lo contrario, comer buen pan de trigo; el problema es que el trigo es una planta de lujo en el Perú; no es malo comer churrascos o lomo fino de vacuno y comer quesos, el problema es que el ganado vacuno requiere de condiciones de tierra y pastos que no son abundantes en el país. Los pastos de la puna, que los cientos de miles de camélidos consumían, están ahora desaprovechados, porque el gusto colonial rechaza la carne de camélido. Nuestro consumo se rige por pautas nacidas de la razón colonial y lo mismo ocurre con la producción y la infraestructura que la hace posible. Todo esto convierte en costosa la vida en Perú, de modo que los sectores más pobres no pueden tener acceso a los productos cuya producción privilegia el sistema.

Hay sectores de la población que, sin embargo, se han resistido a la avasalladora política colonial; son sectores en los que no pudo penetrar el proyecto colonial y quedaron a modo de islas que ahora nosotros calificamos como

"atrasadas", llamadas usualmente indígenas. Nos rasgamos las vestiduras coloniales, echándonos la culpa de "su" atraso, exigiendo su incorporación a la modernidad de la que nos sentimos conductores. Son islas de resistencia, que se mantienen en ese estado gracias a la incapacidad del proyecto colonial para absorberlas. No tienen más logros que el de su capacidad de sobrevivir en condiciones muy adversas y sin disponer ya del proyecto nacional a su favor, ni del *corpus* tecnológico, económico y social que era su patrimonio antes de que la condición colonial se impusiera. Así se fue congelando o proscribiendo cualquier otro proyecto que no fuera de signo colonial.

Desde el siglo XVI, pero más intensamente desde el XVII, en el Perú se combatió la creatividad y el raciocinio nativo; el que existía era sofocado y liquidado. La guerra colonial contra el mundo andino fue ostentosa y despiadada. Quizá la *chakitaqlla* fue uno de los últimos inventos originarios del Perú y los últimos experimentos los que se hacían en los "anfiteatros" de Moray, según lo viene probando John Earls. Los que se hicieron después, fueron copias o calco, remedo de los que hacía Occidente. Lo fue también el arte, epigonal y muchas veces servil de los que servían al orden colonial.

No tendría nada de importante nuestra pérdida de iniciativa y creatividad, si no fuera porque el congelamiento de nuestra añeja sabiduría representó también el congelamiento de nuestro dominio sobre el medio y por tanto de nuestra capacidad para explotarlo racional y generosamente. Nada de nuevo se inventó para dominar las punas, los desiertos o los bosques siempre verdes. Se congeló lo que ya estaba inventado en el siglo XVI, y Occidente –hábil dominados de las praderas y los bosques templados caducifolios– tampoco tenía por qué invertir recursos y tiempo en lo que no estaba en el centro mismo de sus preocupaciones. Todos juntos, nosotros y ellos, decidimos que sólo debíamos apostar por el desarrollo de los paradigmas coloniales, aun cuando debiéramos haber percibido que nada estábamos haciendo por nosotros, ya no para avanzar con lo que teníamos, sino al menos para conservar lo que ya teníamos.

En el siglo XVI éramos dueños de un patrimonio cultural transformador, del que aún hoy nos sentimos orgullosos, y teníamos un patrimonio natural que nos pertenecía porque habíamos sido capaces de someterlo a la condición humana. Estamos llegando al final del segundo milenio, sin patrimonio cultural propio y con un patrimonio natural con el que no sabemos qué hacer, porque el recetario colonial es insuficiente o no nos sirve. Nuestra intervención en los bosques tropicales es destructiva y lo mismo ocurre en los valles y las sierras; antes convertíamos en huertos los desiertos, y ahora que disponemos de mayor dominio tecnológico hacemos lo contrario: desertificamos los bosques y consolidamos los desiertos, destruimos la flora y la fauna, y nos concentramos en las ciudades, matando el campo, que es nuestra principal fuente de riqueza.

Podría decirse que en el siglo XVI comenzó a descomponerse el Perú; así es, pero es sólo el inicio de una cadena que llega hasta nuestros días, con eslabones claves de los que no podemos prescindir; entre ellos, el mayor, después de la conquista, fue la instauración de la República criolla, que no solamente afirmó los principios económicos y sociales más reaccionarios de la colonia española, sino que, para garantizar la permanencia de quienes asumieron su conducción, hicieron retroceder el esquema hasta crear

nuevas relaciones feudales en el campo, intensificando la dependencia colonial frente a Occidente, liquidando cualquier posibilidad de rehabilitación de un proyecto nacional. Para eso usaron la bandera de una "nación" sujeta a sus intereses, estrictamente territoriales, y manipularon la nacionalidad colonial (criolla) que sirvió de matriz muy adecuada para una inserción profunda en el seno de la dependencia del capitalismo contemporáneo.

En eso estamos. Nuestros conflictos tienen una raíz colonial y son expresión del síndrome colonial que regula nuestros actos y afecta nuestra conciencia colectiva. Los problemas de hoy son los de siempre, pero tienen la fuerza de embalse, de los conflictos centenarios acumulados, que han ido debilitando los eslabones de una cadena que está comenzando a romperse justamente en el punto que la sostiene, que no es otro que las intemperancias, incongruencias y debilidades del "orden establecido".

Lima, 22 de diciembre de 1989.

Tomado de Lumbreras, Luis Guillermo (2006). *Violencia y mentalidad colonial en el Perú. Fundamentos para una crítica de la razón colonial*. Lima: Fondo Editorial de la Fac. CC. SS. – UNMSM / INC – Cusco, pp. 111-122.



Mariátegui y la cuestión del "pensar bien"

Raimundo Prado Redondez

Mariátegui es considerado como un pensador de calidad excepcional. Motivados por este reconocimiento, queremos conocer qué condiciones posibilitaron el modo de pensar, del "pensar bien", del autor de los *7 Ensayos...* Para este fin, pensamos que la mejor alternativa es apelar al testimonio de parte de nuestro pensador. Sus respuestas podemos descubrirlas en diferentes situaciones y con diversos grados de elaboración: explícitas y con cierta fundamentación, semiexplícitas e implícitas. Pasemos a señalarlas y exponerlas brevemente.

1. En primer lugar, "pensar bien", para Mariátegui, es un pensar consciente de sus complejas determinaciones sociales; es un pensar consciente de la historicidad de sus configuraciones conceptuales y de sus posibilidades de "aggiornamento" y enriquecimiento.
2. "Pensar bien", expresión utilizada con alguna reiteración por nuestro pensador, es un pensar capaz de descubrir la unidad en la diversidad y la diversidad en la unidad. Es un pensar que hace visible los nexos ocultos de la realidad en el contexto dinámico de su diversidad.
3. "Pensar bien", según Mariátegui, es un pensar libre de toda suerte de reduccionismos: naturalistas, economicistas, psicologistas, teleologistas, moralistas, etc. Se trata de un pensar "concreto" en el sentido hegeliano-marxista de este término.
4. "Pensar bien", según José Carlos, es un pensar que toma los conceptos generales sólo como elementos de mediación en la tarea

crucial del descubrimiento de lo específico, de lo típico o de lo nuevo.

5. "Pensar bien", como sostiene el Amauta, es un pensar que mantiene una relación crítico-dialéctica con la experiencia. Brota de la praxis y la modifica. En el contexto de esta relación, el "pensar bien" es capaz de mostrarnos analíticamente un amplio espectro de formas típicas de pensar: desde un pensar ilusorio hasta un pensar realista, desde un pensar funcional y acrítico hasta un pensar disruptivo-creativo.
6. "Pensar bien", dice el Amauta, "es, en gran parte, una cuestión de dirección o de órbita". Es un pensar con un "derrotero", con una "carta geográfica", con una "brújula". Es un pensar con un "fin superior", con "alta filiación ideológica" y compatible con un conocimiento profundamente realista y crítico. Así, el pensador socialista estaría de acuerdo con la admonición del poeta al caminante que "no hay camino y el camino se hace al andar", pero señalaría el riesgo de "patiner sur place" si no se tiene una "brújula" que señale el "norte".
7. "Pensar bien", según el marxista peruano, es un pensar que descubre y reconoce en el "trabajo" la fuente y condición necesaria del despliegue de la capacidad racional y de la autocreación humana. Así, afirma que "el destino del hombre es la creación, y el trabajo es creación, vale decir liberación. El hombre se realiza en el trabajo".
8. "Pensar bien", para José Carlos, es un pensar que se enriquece, se potencia y se

renueva con la asimilación de sus propias "reservas internas" y con la apropiación crítica de todo lo creado por la humanidad a través de la historia. Tiene como imperativo la idea humanística expresada en la sentencia clásica "todo lo humano es nuestro".

9. "Pensar bien" es un pensar con alto grado de autonomía. Es un pensar que sólo reconoce la coerción de las leyes inmanentes de la propia experiencia. Es, pues, un pensar que parte de las disposiciones internas y de las necesidades radicales.
10. "Pensar bien" es un pensar crítico; esto es, un pensar capaz de desocultar y mostrarnos las complejas mediaciones que se interponen entre la apariencia y la esencia de la realidad. Es un pensar capaz de establecer y proponer alternativas con garantías de su validez y realizabilidad; y, asimismo, es un pensar con clara asunción de sus supuestos valorativos. En suma, el Amauta diría, con el Prometeo de Tréveris,

el "pensar bien" nos permite la conquista de una verdad fáustica, tan "indiscreta como la luz".

11. "Pensar bien" es un pensar animado por un nuevo tipo de razón: la razón dialéctica. Es la razón que nos permite comprender los aspectos más complejos de la experiencia y de la realidad como un todo; tales como tensiones, transiciones, contradicciones y aspectos no racionales de la vida.
12. "Pensar bien", según el socialista peruano, es un pensar que no se limita a mantener una relación de compatibilidad entre el conocimiento científico de la realidad y los valores socialistas. Es, ante todo, un pensar que postula la necesidad de establecer una relación fundamentalmente crítica entre el auscultamiento de lo existente y su transformación creativa.

Tomado de Prado, Raimundo (2007). *El marxismo de Mariátegui*. Lima: Mantaro, pp. 129-133.



Morelos revolucionario, Bolívar reformista

José F.W. Lora Cam

I. Proyectos antagónicos

La diferencia radical entre el proyecto de Morelos y el de Bolívar reside en que el primero es un plan revolucionario y el del segundo es un designio reformista.

Morelos, continuando el proceso encabezado por el revolucionario Hidalgo, representa los intereses de las masas mexicanas, refleja las aspiraciones y necesidades de las masas explotadas (Silva Herzog, J. *De la Historia de México*, pp. 15-23).

El análisis global de los postulados revolucionarios de Morelos se puede comprobar en la diversidad de documentos (1810-1815) y en el contenido y forma de las propuestas formuladas en torno a dispares y complejos asuntos (tributo, esclavitud, cajas de comunidades, deudas, soberanía, tortura, etc.).

El cura revolucionario michoacano a través de sus acciones concretas, objetivas, tangibles demuestra que su ser y pensar actuaban en función de las mayorías oprimidas. En diversos documentos mantiene una línea general revolucionaria, v.gr. el 17 de noviembre de 1810 en el Aguacatillo; el 29 de enero de 1813 en Oaxaca; y el 14 de setiembre de 1813 en Chilpancingo ("Sentimientos de la Nación").

En el primer documento sostiene que "a excepción de los europeos, todos los demás habitantes no se nombrarán en calidad de indios, mulatos ni otras castas, sino todos generalmente americanos. Nadie pagará tributo, ni habrá esclavos en lo sucesivo, y todos los que tengan serán castigados. No hay cajas de comunidad y los indios

percibirán los reales de sus tierras como suyas propias..." (Herrejón C., *Morelos, Antología Documental*, p. 65).

En el segundo 29-I-1813 reitera casi la mayoría de postulados políticos, afirmando: "Que ningún europeo quede gobernando en el reino".

"Que se quiten todas las pensiones, dejando sólo los tabacos y alcabalas para sostener la guerra y los diezmos y derechos parroquiales para sustención del clero.

"Que quede abolida la hermosísima jerigonza de calidades indio, mulato o mestizo, tente en el aire, etc., y solo se distinga lo regional, nombrándolos todos generalmente americanos...

"Que, a consecuencia, nadie pagase tributo, como uno de los predicados en santa libertad.

"Que los naturales de los pueblos sean dueños de sus tierras (y) rentas, sin el fraude de entrada en las cajas...

"Que estos puedan comerciar lo mismo que los demás, y que por esta igualdad y rebaja de pensiones, entren como los demás a la contribución de alcabalas...

"A Consecuencia de ser libre toda la América, no debe haber esclavos, y los amos que los tengan los deben dar por libres sin exigirles dinero por su libertad; y ninguno en adelante podrá venderse por esclavo, ni persona alguna podrá hacer esta compra, so pena de ser castigados severamente. Y de esta igualdad en calidades y libertades es consiguiente el problema divino y natural, y es que solo la virtud han de distinguir al hombre y lo han de hacer útil a la Iglesia y al Estado.

"No se consentirá el vicio en esta América Septentrional...

"Se manda a todos y cada uno, guarden la seguridad de su persona y las de sus prójimos, prohibiendo los desafíos, provocaciones y pependencias, encargándoles se vean todos como hermanos, para que puedan andar por las calles y caminos, seguros de sus personas y bienes.

"Se prohíbe todo juego recio que pase de diversión y los instrumentos con que se juegue, con las barajas, cuya fábrica se quita beneficio de la sociedad; y también se quitan a beneficio del público y las artes, los estancos de pólvora y colores, para que todos puedan catear y trabajar sus vetas, con solo la condición de vender a la nación durante la guerra el salitre, azufre o pólvora que labraren, debiendo los coheteros en este tiempo solicitar sus vetas para trabajar, denunciándolas antes para concederles la licencia gratis con el fin de evitar exceso..." (Ibid., pp. 109-111).

En el tercer documento – 14-IX-1813 – entre los "Sentimientos de la Nación" más trascendentes, postula –reiterando los principios señalados en los anteriores– principios revolucionarios.

"5. Que la soberanía dimana inmediatamente del pueblo, el que solo quiere depositarla en el Supremo Congreso Nacional Americano, compuesto de representante de las provincias en igualdad de números..."

"12. Que como la buena ley es superior a todo hombre, las que dicte nuestro congreso deben ser tales, que obliguen a constancia y patriotismo, moderen la opulencia y la indigencia, y de tal suerte se argumente el jornal del pobre, que mejore sus costumbres, alejando la ignorancia, la rapiña y el hurto.

"15. Que la esclavitud se proscriba para siempre y lo mismo la distinción de castas, quedando todos iguales, y solo distinguirá un americano de otro el vicio y la virtud.

"17. Que a cada uno se le guarden sus propiedades y respete en su casa como en un asilo sagrado, señalando penas a los infractores.

"18. Que no se admita la tortura..."

"22. Que se quite la infinidad de tributos, pechos e imposiciones que nos agobian... (Ibid., pp. 133-135).

La conclusión preliminar que se puede inferir de los postulados políticos del cura revolucionario es que su discurso está impregnado por todos sus poros –de la cabeza a los pies– de un humanismo revolucionario, en que la justicia, la igualdad, la fraternidad, la solidaridad, etc. son los prerequisites de una sociedad más humana o realmente humana.

Los planteamientos políticos estructurados por el venezolano Simón Bolívar no obedecen a una moral social sino a una individual. Su teoría y su práctica no reflejan los intereses de las masas explotadas del Virreinato de Nueva Granada.

Las formulaciones políticas bolivarianas están saturadas del individualismo más extremadamente clasista, reflejan y traducen los intereses de las clases terrateniente comerciante a la que pertenecía. Todos sus actos están saturados de un carácter clasista. No existe en el caraqueño un real, un verdadero interés social.

El modelo de Bolívar se sustenta en tres paradigmas: el poder, la gloria y el sexo. Para alcanzar estas metas qué mejor argumento y pretexto que la guerra de la independencia de América.

El problema de la exégesis de Bolívar reside en que es un mito tan bien manipulado e institucionalizado por las burguesías del área andina que cualquier análisis científico es a priori descalificado.

El mito bolivariano es una necesidad –un imperativo categórico– en unos casos, para pueblos sin historias trascendentes, v.gr. Venezuela, Colombia; y para otros, porque Bolívar fabricó Ecuador y Bolivia, es su padre putativo.

Bolívar a diferencia de Morelos –o de Artigas– conceptuó que los hombres –y especialmente las mujeres– y los pueblos solo eran títeres en el contexto de sus paradigmas: poder, gloria y sexo. Los seres humanos son solo cosas, objetos, mercancías que se compran y se venden. Todo tiene un precio, todo tiene un valor de uso y un valor de cambio.

La multipersonalidad del genio bolivariano entendía que los seres humanos son solo marionetas para su escenario histórico napoleónico.

Bolívar era profundamente aristocrático, monárquico disfrazado de republicano por las circunstancias que lo rodeaban. Si Napoleón fue el aborto de la Gran Revolución Francesa, Bolívar es solo el mal parto de las guerras de independencia nacional.

De acuerdo con un eminente especialista en los procesos de la independencia nacional latinoamericana, Bolívar le dijo al Cónsul británico en Lima "que su corazón siempre late en favor de la libertad, pero que su cabeza se inclina hacia la aristocracia (...) si los principios de libertad son impuestos con demasiada rapidez, la anarquía y la destrucción de los blancos serían las consecuencias inevitables" (Lynch, J. *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*, p. 280). Este era el Bolívar real.

II. Del oportunismo a la ética revolucionaria

Bolívar comprendió desde un principio el adagio: lo que importa son los fines no los medios; para lo cual formuló un modelo, un paradigma de ejército mercenario, que en la praxis es todo ejército que reposa en un carácter clasista.

El Libertador institucionalizó la corrupción como un sistema de prebendas, de botín, de sinecuras, de canonjías, etc. que se denominaron "Bienes Nacionales", que en su origen eran las propiedades de criollos o de peninsulares abandonadas, luego secuestradas y confiscadas.

La camarilla de generalotes –fabricada a gusto y capricho de Bolívar– ya en el transcurso de la guerra de "independencia" devino en una élite privilegiada que no sólo detentaba el poder militar –armado– sino también el poder económico. La mayoría de lugartenientes del venezolano se transfiguraron en los más grandes terratenientes de Venezuela, Colombia, Ecua-

dor, de la Gran Colombia (Lynch, J., op. cit., pp. 210, 214, 216, 217, 218, 246, 253). La independencia fue el negocio de sus vidas.

La cronología de los principales hechos referentes al mercenarismo "independentista" se inician el 3 de setiembre de 1817 (documento 1263) en relación a la confiscación de todas las propiedades de españoles y de americanos realistas que emigraron; luego Bolívar dicta el 29 de setiembre de 1817 las reglas para la distribución de presas (documento 1279); a continuación el Libertador el 10 de octubre de 1817 denomina las propiedades confiscadas "Bienes Nacionales" para recompensar a sus áulicos (documento 1298) fijando los montos que van desde los 500 pesos que le corresponde a un soldado hasta los 25 000 pesos al General en Jefe. Una "ligerísima" diferencia.

El 10 de noviembre de 1817 vuelve sobre las Propiedades Nacionales (documento 1329), y el 3 de diciembre de 1817 recomienda a la Comisión de Repartición de Bienes Nacionales al General de División Manuel Cedeño para que le adjudiquen cien yeguas, ganado vacuno de cría y hacienda en la sabana del Palmar (documento 1344). El Congreso de Venezuela en Angostura legisla el 16 de junio de 1819 sobre secuestros y confiscaciones (documento 1517) (Blanco, J.F., Azpurúa, R. *Documentos para la Historia de la Vida Pública del Libertador*, Tomo VI, pp. 24, 25, 43, 79, 80, 151, 178, 684, 685).

Posteriormente el Congreso de Venezuela en Angostura el 21 de enero de 1820 dicta –ratifica a Bolívar– la Ley sobre Reparticiones de Bienes Nacionales (documento 1621). Luego el 31 de julio de 1820 el Congreso de Guayana da un decreto sobre la Repartición de Bienes Nacionales (documento 1691). (*Ibid.*, Tomo VII, pp. 162, 163, 319, 320).

El 16 de octubre de 1821 el Congreso de Colombia promulga la Ley sobre confiscación de los bienes pertenecientes al gobierno enemigo y a los que huyen del republicanismo (documento 1943).

Antes, el 16 de setiembre de 1819 Bolívar le repartió a F. de P. Santander una casa y una

hacienda (Hato Grande) (documento 1966). Y entre el 8 de noviembre de 1821 y el 22 de junio de 1822 se repartieron las Haciendas "Yaguaparo" para el General Arismendi, "La Trinidad" para el General Páez, su casa al General Nariño, hacienda para el General Mariño, propiedades para el General Bermúdez, sueldos –para el mantenimiento del juego vicioso– a los Generales Arismendi, Soublette y Urdaneta (documento 2050). Tremenda ironía frente a Morelos en lo general –el mercenarismo– y en lo particular –el vicio del juego.

El 21 de marzo de 1822 Santander prosigue el reparto de bienes nacionales para el ejército de Apure en la provincia de Barinas (documento 2005). Y este mismo General manda recoger el 27 de agosto de 1822 los vales emitidos por la Comisión de Repartimiento de Bienes Nacionales de 1819 en Guayana (documento 2097).

El 13 de enero de 1823 el Libertador prosigue la confiscación de Bienes Nacionales en el Cantón de los Pastos con el argumento de ser insurrectos, la "castiga severa y ejemplarmente" (documento 2141). Y complementó el Libertador el Reparto de Bienes Nacionales designando al General Salom, como Presidente de la Comisión (documentos 2142, 2143) el 13 de enero de 1823 (*Ibid.*, Tomo VIII, pp. 195, 196, 240, 241, 333, 334, 432-435, 515, 516, 592, 593, 594, 595).

Y Bolívar recuerda a uno de sus más fieles instrumentos, a A.J. de Sucre, premiándole con la Hacienda La Huaca, el 8 de marzo de 1825, en la República del Perú, valle de Chancay, Lima (documento 2534) (*Ibid.*, Tomo IX, pp. 609, 610).

El reparto de Bienes Nacionales es sólo una caricatura del mercenarismo institucionalizado por el Libertador en la medida de que para mantener el clientelaje de sus "fieles" lugartenientes no tuvo el menor escrúpulo en contraer un empréstito a nombre y apellido de la República del Perú, que formó parte de su Deuda Interna para satisfacer la voracidad del Libertador y de su gavilla de depredadores, el Perú les otorgó como Premio DOS MILLONES DE PESOS (Basadre, J. *Historia de la República del Perú*, Tomo I, pp. 89, 146).

El patriotismo de Bolívar y de sus generales terratenientes se reducía ya no sólo a secuestrar los bienes particulares sino que era práctica usual secuestrar los presupuestos nacionales como el peruano o el grancolombiano. El Libertador dejó expresa constancia el 20 de febrero de 1827 de haber dispuesto de dos millones de pesos peruanos (*Ibid.*, p. 89).

El sistema de corrupción –a través de los Bienes Nacionales– llegó a tales niveles extremos que hubo generales sumamente famosos por su opulencia y fastuosidad republicana: Santander, Páez, Flores, Urdaneta, Soublette, Brion, Zea, Heres, etc.

El modelo de mercenarismo institucionalizado por Bolívar generó una atmósfera de total descomposición, en que la camarilla de generalotes procreados por el Libertador sólo podía ostentar y exhibir no un currículum de patriotas honestos y honrados sino un frondoso prontuario de delincuentes, en que su divisa y lema era conjugar el verbo robar en todos sus modos y tiempos. Probablemente ningún generalote bolivariano puede ser sindicado como un hombre decente.

Un reputado historiógrafo –aprobado por los "eruditos" bolivarianos– nos revela ese ambiente de putrefacción moral.

"La administración financiera del joven Estado era notoriamente débil e insuficiente; el contrabando, las distracciones de fondos y el fraude eran cosa de todos los días... Los préstamos obtenidos de naciones extranjeras se dilapidaban" (Masur, G. *Simón Bolívar*, p. 100).

"El derroche de los préstamos extranjeros se achacó a Santander" (*Ibid.*, pp. 506, 513).

"Con sus amigos, Bolívar se manifestaba con menos recato y criticó severamente a Santander por su codicia y poca honradez" (*Ibid.*, pp. 514, 525).

Salvador de Madariaga –prejuiciosa y malintencionadamente criticado por su origen, en su modelo y paradigma de investigación, al que

ningún mediocre bolivariano alcanza— nos ofrece un retrato de algunas travesuras de estos generalotes lumpen, modelos paradigmáticos en toda la historia de América Latina Republicana, emulados por otros generalotes y civilotes durante diecisiete décadas.

"El general Urdaneta" tenía un largo prontuario delictivo: en 1819 "con aquella codicia que caracterizaba toda su conducta" se adueña de los ingresos por concepto de presas navales, para gastar "en la desaforada satisfacción de necesidades personales" o malgastar en el hobby eterno, en el juego, matando de hambre a los mercenarios ingleses, quienes se amotinaron. Además, falsificaba documentos para cobrar miles de pesos, usufrutuaba —gracias al servilismo hacia Bolívar— de las "rentas" en el valle del río Mera, propiedad que había pertenecido a los jesuitas y disponía todavía en 1829 de 30 a 40 mil cabezas de ganado vacuno y hasta de 5000 caballos. Y actuaba, por 1830, como gendarme de los terratenientes junto a la famosísima Manuelita Sáenz, quien también era dueña de grandes propiedades ajenas (Madariaga, S. de. *Bolívar, Tomo II*, pp. 44, 105, 488-508).

El Almirante Brion en 1820 se dedicaba entre otras cosas a traficar con el palo de Nicaragua previa confiscación (Ibid., pp. 76, 77). "Y para el ejército no había un real de sueldo".

El General Páez fue el inventor del sistema de confiscaciones de Bienes Nacionales, sistema institucionalizado después por el Libertador; y fue quien organizó el monopolio de la carne (Ibid., pp. 127, 473).

El General Heres era un consumado malversador junto al irlandés confidente, confesor, hombre de confianza, etc. de Bolívar, O'Leary (Ibid., p. 267). Este irlandés recibió en Chile la suma de 319 429 pesos y 5 reales del Perú (Basadre, J., op. cit., p. 236). El Dr. Peña era un experto expropiador, se apropió de 500 000 pesos del empréstito que le confiaron en Bogotá en 1823 (Madariaga, S. de, op. cit., p. 342).

Madariaga nos relata que los generales independentistas traficaban con el negocio de la carne

—para sus tropas lógicamente— (Ibid., p. 210); y que el propio Libertador —que aparentaba una honestidad a prueba de balas— también era usufructuario del Poder y de la Gloria, amén del sexo—. Según Vidaurre, los gastos personales del Dictador durante los cuatro años que gobernó al Perú subieron a 300 000 pesos, sin contar las joyas y objetos de arte que se le regalaron, que aumentaría la suma en 200 000. Afirmo Riva Agüero, alegando documentos del Estado peruano, que se pagaron 8000 pesos en agua de colonia para Bolívar, que el Tesoro del Consulado de Lima abonaba a Manuela Sáenz 2 000 pesos al mes... y que el Jefe de Policía de Lima, Cayetano Freire, tenía órdenes de poner a su disposición todo lo que pidiera para joyas, muebles y gastos menores (Ibid., p. 320).

Estos pequeñísimos ejemplos demuestran cual era la ética oportunista de Bolívar. Si contrastamos esta ética de mercenarios con la ética revolucionaria del cura Morelos podemos formarnos un mejor juicio —no de intelectuales malinchistas bolivarianos sin ser morelianos— del "primero y más grande de los mexicanos" (Gortari, E. de, *Reflexiones Históricas y Filosóficas de México*, p. 43).

Morelos el 30 de setiembre de 1812 desde Tehuacán da la orden a Valerio Trujano que REPRIMA la rapiña: "En esta atención procederá usted contra el que se deslizare en perjudicar al prójimo, especialmente en materia de robo o saqueo; y sea quien fuera, aunque resulte ser mi padre, lo mandará usted en capillar y disponer con los sacramentos, despachándolo arcabuceado dentro de tres horas, si el robo pasare de un peso, y si no llegare al valor de un peso, me lo remitirá para despacharlo a presidio; y si resultasen muchos los contraventores, los diezmará usted, remitiéndome los novenos en cuerda para el mismo fin de presidio" (Herrejón, C., op. cit., pp. 83, 84).

Y en un documento sumamente controvertido —por su origen— que establece una vez más la contradicción absoluta con el Libertador, Morelos postula: "la primera diligencia que sin temor de resultados deben practicar los generales o comandantes de divisiones de América, luego que ocupen

alguna población grande o pequeña, es informarse de la clase de ricos, nobles y empleados que haya en ella, para despojarlos en el momento de todo el dinero y bienes raíces o muebles que tengan, repartiendo la mitad de su producto entre los vecinos pobres de la misma población, para captarse la voluntad del mayor número, reservando la otra mitad para fondos de la caja militar" (Alamán, L. *Historia de México... Apéndice*, Documento número 19, p. 69, Tomo III).

La contrastación de la ética oportunista de Bolívar con la ética revolucionaria de Morelos demuestra hasta la saciedad y el cansancio, que Bolívar es un mito inventado por las burguesías del área andina y difundido por los malinchistas bolivarianos y antimorelianos.

Cabe recordar que el general argentino –monárquico– José de San Martín también acostumbraba –en el Perú– al REPARTO de prebendas a sus lugartenientes, v.gr. "el 19 de diciembre de 1821 repartió propiedades valoradas en quinientos mil dólares a veinte generales y oficiales" (Lynch, J. op. cit., p. 178).

III. Del homicidio selectivo al genocidio masivo

Bolívar presenta un fárrago enmarañado de sentimientos encontrados que van desde un odio morboso y genocida contra los españoles –(quizás en alguna medida generado porque a su riquísima familia se le negó un título nobiliario por no poder establecer la "probanza de sangre", no poder demostrar ser "blanco" puro, no contaminado, por las travesuras sexuales familiares con esclavos negros, que era un deporte universal en las colonias españolas)– hasta el desprecio, el odio, la repulsión, la aversión a las razas oprimidas de negros, indios, mulatos, etc., (por verse retratado en el espejo de ser un bastardo mulato) (Lynch, J., op. cit., pp. 195, 196, 220).

Bolívar quedó horrorizado por "la revolución de los negros, libres y esclavos" en 1811; "La amenaza de la pardocracia asustaba a Bolívar" (Bolívar a Santander, 7 de abril de 1825) (Ibid.).

Y complementariamente sentía un amor, una pasión irresistible e irrefrenable por los europeos, especialmente anglosajones, que constituyeron su garde d'corps, su guardia pretoriana de soplones, confidentes, confesores, asesores y de vez en cuando los que hacían los trabajos de ejecuciones selectivas, etc., v.gr. el renombrado O'Leary, entre más de dos docenas de mercenarios europeos, que configuraban ridículamente su farsa de corte aristocrática de favoritos, de factura napoleónica.

Esta plurivalencia de sentimientos de la multi-personalidad de Bolívar (hay no un solo Bolívar sino múltiples, para todos los gustos, sabores y colores de los "eruditos" bolivarianos) se reflejaron a lo largo de su apasionada existencia en una personalidad enfermiza que se configura en un ser sin ningún tipo de escrúpulos, que practicó en dos décadas desde el homicidio individual directo hasta el genocidio de españoles, a través de sus perros de presa.

El currículum homicida del Libertador se desarrolló a lo largo de veinte años, entre 1810 y 1830. Inició su perversión revolucionaria –la revolución siempre fue el pretexto– con la felonía y cobardía de entregar a su "Maestro" y amigo Francisco de Miranda, a los españoles, el 30 de julio de 1812. Lo entregó a una muerte segura; Miranda murió preso en 1816 (Masur, G., op. cit., pp. 124, 125; Madariaga, S. de, op. cit., Tomo I, 351-364). Dice Madariaga que el Libertador "preso en un torbellino de fuerzas diabólicas, cayó al fondo del abismo de la infamia" (Ibid., p. 364). Y comenta Masur que Miranda "Durante toda su vida había sido un filibustero, para quien nada importaba tanto como su propia persona" (Masur, G., op. cit., p. 125).

La siguiente víctima de la insania del Libertador fue el General Piar, uno de los más brillantes generales saqueadores (Madariaga, S. de, op. cit., Tomo I, pp. 459, 462).

El 16 de octubre de 1817, Angostura fue el escenario del "odio racial, del ansia de poder e incluso de envidia frente a un posible rival" Masur dice que la única acusación plausible es

que Piar "fue culpable de rebelión". Pero líneas abajo el bolivariano Masur cita al propio responsable, quien en 1828 sentenciaba cínicamente "... la muerte del general Piar, fue entonces de necesidad política y salvadora del país... desconcertó y aterró a todos los rebeldes... puso a todos bajo mi obediencia, aseguró mi autoridad, evitó la guerra civil y la esclavitud del país... nunca ha habido una muerte más útil, más política y por otra parte más merecida" (Masur, G., op. cit., p. 260). Es Jehová juez. Oficialmente Piar fue acusado de los delitos de: inobediencia, sedición, conspiración y desertión. El único delito de Piar fue ser un general mulato posible líder de los esclavos (Madariaga, S. de, op. cit., Tomo I, p. 591).

Informan J.F. Blanco y R. Azpurúa que el expediente sobre el homicidio público racial de Piar ha desaparecido de los Archivos públicos o "por extravío accidental o por extracción premeditada" (Blanco, J.F., Azpurúa, R., op. cit., Tomo XV, p. 521).

La tercera víctima famosa fue la del más grande liberal peruano, su propio Ministro: Faustino Sánchez Carrión, quien fue envenenado por Heres, uno de los generalotes lumpen más serviles que hacía los trabajos sucios por encargo del Jefe Supremo, el 12 de junio de 1825 "consiguí envenenar a Sánchez Carrión" (Madariaga, S. de, op. cit., Tomo III, p. 287).

Bolívar así como odiaba patológicamente a los españoles, sentía esa multivalencia por el Perú y por los peruanos, y en especial veía en la "aristocracia peruana" a godos puros –y no impuros como él–; y en ese contexto los dos primeros Presidentes del Perú: Riva Agüero y Torre Tagle, cayeron en la trampa urdida por Bolívar, de enviarlos a establecer relaciones con los españoles, para luego acusarlos de traidores. Era todo un Maestro en el arte de la intriga, de la felonía y el mayor espectáculo de la historia mundial del histrionismo: un artista consumado que tan pronto lloraba como reía. Nadie lo hubiera ganado en un concurso de "taranovelas"; hubiese sido el bufón perfecto para "teleidiotas" (Masur, G., op. Cit., pp. 248, 315, 331, 337, 339, 340, 346, 354, 357, 358, 365, 366, 367, 373, 374,

404, 406, 420, 421, 427, 435, 436, 438, 452, 461, 462, 469, 473, 477, 480, 493, 494, 507, 511, 512, 520, 524, 533, 541, 551, 563, 577). He ahí algunas perlas: "De lo sublime a lo ridículo..." (p. 331); "En una carta felicitaba a Fernando (VII, rey de España, p. 357)"; "la historia dirá de mí, cosas magníficas" (p. 367); la Constitución para Bolivia "es un mojón en la ruta que conduce a la decadencia mental de Bolívar" (p. 469); "El pueblo me adorará y yo seré la arca de su alianza" (p. 480); "Aquí no hay más autoridad ni más poder que el mío, yo soy como el Sol entre todos mis tenientes, que si brillan es por la luz que yo les presto" (p. 512) (Madariaga, S. de, op. Cit. Tomo I, 416, 440, 441, 449, 494, 540, 545, 549, 552, 553 Tomo II, 118, 125, 153, 158, 177, 186, 196, 219, 222, 232, 247, 248, 250, 263, 269, 277, 286, 288, 289, 293, 300, 319, 369, 371, 372, 374, 389, 390, 477, 431, 486). He aquí otras perlas: "la larga serie de gestos dramáticos de renuncia y de dimisión que domina el diseño de su vida pública" (p. 416); "En todo momento de su carrera puso B. al servicio de la causa una imaginación fértil en expedientes para atraerse a la multitud con escenas dramáticas" (p. 449) Citas del Tomo I. Del Tomo II son: "se confiaba a gentes la labor de celebrar sus proezas y hazañas en numerosos sonetos, que se cantaban a cada hora por otras personas en todo Caracas. Se montaban diversiones alegóricas, representando a Bolívar como al dios de la guerra, y sus propios amigos preparaban mensajes de felicitación" (p. 125). Al Libertador no se le escapaba nada, seguía el viejo precepto romano: pan y circo, sólo que él se agregaba a la comparsa como Jehová Bolívar. En 1824 en carta a Santander precisa algo soterrado "además, me suelen dar, de cuando en cuando, unos ataques de demencia" (p. 247); "sube sobre una silla y después sobre la mesa, y a pasos largos la atraviesa de un extremo al otro, pisando platos, rompiendo copas y tumbando botellas... Esta escena se representa repetidas veces en la vida de Bolívar" (p. 371). Este es el ser humano llamado Bolívar, el otro –de los bolivarianos– es historia para retardados mentales.

El odio de Bolívar al Perú está registrado en numerosas cartas –sólo hay que saber leer– v.gr. a Mosquera (Madariaga, S. de, op. cit., Tomo II,

p. 232). Sabiendo sus reales sentimientos los expresidentes peruanos Riva Agüero y Torre Tagle –involucrados siniestra y aviesamente en el delito de traición por Bolívar– se escaparon de milagro de su obsesión homicida; no así el anciano José Terón y Juan Félix de Berindoaga –vizconde de San Donás– ejecutados el 15 de abril de 1826. Y se atribuyó al Libertador la responsabilidad de esa crueldad "por el odio contra los peruanos y a la maldad del ministro Heres" (Basadre, J., op. cit., Tomo I, pp. 121, 122). La batalla final contra los españoles fue el 9 de diciembre de 1824, en Ayacucho. Dieciséis meses después el Libertador los ejecutó. Antes el teniente Manuel Aristizábal del batallón Callao fue fusilado el 7 de agosto de 1825 por conspirador antibolivariano.

Bolívar cosechó lo que sembró: cosechó mercenarios del sembrío de rufianes políticos que hizo. Y en esa atmósfera de corrupción –hablamos de rufianes en sentido estricto para los más fanáticos probolivarianos– era costumbre muy arraigada "entregar" a las hermanas, mujeres, hijas, madres, etc., para poder devenir de desconocidos aventureros –de un día para otro– en generales o coroneles, v.gr. Soublotte y sus hermanas, Valdés, su mujer e hijas, etc. incluyendo a la "Mariscala", mujer del general peruano Agustín Gamarra. La lista es interminable, innombrable pero sí negociable (Madariaga, S. de, op. cit., Tomo I, pp. 532, 534, 538, 539).

En este contexto de descomposición, los retoños instruidos bajo los paradigmas bolivarianos de poder, gloria y sexo, se atrevieron a insubordinarse y fueron –lógicamente, con la lógica homicida bolivariana– fusilados, v.gr. el almirante Padilla –mulato– el 2 de octubre de 1828 y le siguieron otros fusilamientos (Masur, G., op. cit., p. 541) (Lynch, J., op. cit., p. 258). Luego le tocó el turno al generalote Córdoba, quien el 17 de octubre de 1829, ya herido fue asesinado a sangre fría por el legionario irlandés O'Leary (Masur, G., op. cit., p. 550).

Estos ejemplos de homicidios selectivos: Miranda, Piar, Sánchez Carrión, Terón, Berindoaga, Aristizábal, Padilla, Córdoba, se constituyen en un pálido reflejo del genocidio masivo de

españoles, que los bolivarianos convierten en un paradigma a imitar, la famosa "Guerra a muerte" que, dicho sea de paso, fue iniciada por los españoles.

Al interior de la personalidad desquiciada de Bolívar, la sangre era su elemento. Tuvo tantas derrotas –porque como militar era una nulidad, todo el trabajo guerrero fue hechura de sus generalotes– que para compensar sus fracasos como "Su Excelencia", "Jefe Supremo", "Libertador", tuvo que paranoicamente efectuar progroms, razzas, para satisfacer sus apetitos de gloria, poder y sexo; creando un terrorismo –precursor de Hitler, Mussolini, Franco y todos los tiranos y dictadores vendepatrias latinoamericanos– demencial para poder ejercer su dictadura.

La lógica diabólica –esencia del cristianismo– de pecar para ser perdonado ad infinitum, le permitía a Bolívar tener una conciencia inmaculada, en que disfrutaba entregando a la muerte segura a su maestro y amigo, fusilando a su mejor general mulato, envenenando a su ministro, ejecutando ahistóricamente a "auténticos" aristócratas y **asesinando a sus lugartenientes favoritos. Mas, todos estos y otros asesinatos son sólo ríos de sangre frente a la orgía oceánica** que realizó con los odiados españoles, iniciada el 24 de febrero de 1814, y denominada por él mismo "Guerra a muerte". En ella hizo ejecutar a más de un millar de españoles, con lugartenientes como Arizmendi, "el más bajo, cruel y sádico", que se dedicaba a "comerciar con sangre" y "compró vidas a peso de oro" (por estos méritos nombrado por Bolívar como Gobernador de Caracas) y con el "infame" Rafael Diego Mérida, Ministro de Justicia, "gran aconsejador de delitos", "cuyo medio hermano Díaz Casado explotaba indignamente a las víctimas haciéndoles creer que les salvaría la vida".

Recuerda Juan Vicente González, que en Caracas "desde el funesto día 12, mañana y tarde se fusilaba en la plaza pública, en las de San Pablo y la Trinidad y en el Matadero. A todas horas aquellos banquillos, bañados en sangre, rodeados de humanos restos, embriagaban a

unos, llenaban a otros de piedad, con sus pútridas exhalaciones. Por motivo de economía se asesinaba a veces con machetes y puñales". En la Guaira, "los degüellos comenzaron el 12 y continuaron algunos días. Se les sacaba en fila, dos a dos, unidos por un par de grillos, y así se les conducía entre gritos e insultos, coronado cada uno con un haz de leña, que había de consumir sus cuerpos palpitantes. Pocos lograban que se les matase a balazos, los más eran entregados a asesinos gratuitos que se ejercitaban al machete, al puñal, y que probaban a veces su fuerza arrojando sobre el cerebro del moribundo una piedra inmensa".

Agrega J.V. González en un cuadro surrealista, dantesco, apocalíptico que "Sobre aquel anfiteatro corrían locas de placer, vestidas de blanco, engalanadas con cintas azules y amarillas, ninfas del suplicio, que sobre la sangre y los sucios despojos, bailaban el inmundo palito" (Madariaga, S. de, op. cit., Tomo I, pp. 445, 446).

Muchos grandes personajes de la historia universal de los de arriba –se sentirán incómodos por no haber podido gozar, deleitarse como el Libertador– de esta macabra orgía de sangre "humana", unos, por haber nacido antes de 1814, v.gr. Nerón, Calígula, Heliogábalo, etc., o después de este siniestro año: Duvalier, Somoza, Stroessner, Pinochet, Bordaberry, Videla, Castelo Branco, Alan García Pérez, Carlos Andrés Pérez, Fujimori, etc.

El Gran –Grandioso– Libertador, el 8 de febrero de 1814 dio la autoritaria y despótica orden –era su estilo personal– "para que se fusilase a todos los prisioneros españoles sin excepción, ya en las bóvedas o hasta en los hospitales. Perekieron entonces ochocientas víctimas en Caracas y en la Guaira, fusiladas por Arizmendi, y bastante más fusiladas por Bolívar en Valencia los días 14, 15 y 16 de febrero" (Ibid., p. 444).

El Gran Héroe, padre, padre putativo y padrino de cinco Repúblicas, era tan valiente que su hobby era asesinar por la espalda –por medidas de seguridad y por razones de táctica y estrategia castrenses. En su particularísima tesitura, "era bravo hasta la temeridad y cobarde hasta el

pánico. Y en cuanto a perseguir con la pistola a los desgraciados fugitivos, también cuadra con su pasión por la guerra a muerte".

Dice Hippiisley que "Bolívar aprueba completamente la matanza de prisioneros después de la batalla y durante la retirada –(como los chilenos en la Guerra del Guano y del Salitre de 1879)– y ha consentido en ser testigo personal de estas escenas infames de carnicería" (Ibid., p. 541).

Pero cuando el gran edificio que construyó triseccionando dolosamente al pueblo peruano en Ecuador, Perú, Alto Perú (Bolivia), comenzó a tambalear, tuvo que salir fugando del Perú hacia el norte, porque la Gran Colombia ardía por los cuatro costados. Allí, los cuervos que había criado, corrompido, degenerado y prostituido pretendían alzar el vuelo hacia las estrellas bajo las egregias, insignes y magistrales lecciones bolivarianas: gloria, poder y sexo. Salió fugado para felicidad del Perú, pues entre el 1 de setiembre de 1823 y el 3 de setiembre de 1826, poco aportó y más bien se dedicó a la buena comida, bebida, sexo y a usufructuar 500 000 pesos empleados en gastos personales, joyas, etc., amén de los dos millones del empréstito inglés (Madariaga, S. de, op. cit., Tomo II, p. 377).

Y las cabezas visibles de los generalotes Páez, Santander, Flores, y sus correspondientes camarillas de oficiales lumpen decidieron deshacerse del Gran Maestro, generando disturbio tras disturbio, trifulca tras trifulca, para heredar parte del imperio en que el dictador pensaba reinar sempiternamente (revisar su famosísima Constitución de 1826 para el Alto Perú-Bolívar-Bolivia). Y es en ese escenario que el Libertador, luego de que casi lo asesinan el 25 de setiembre de 1828, recordó sus clases magistrales asimiladas por sus criaturas infernales: "Yo no puedo vivir entre asesinos y facciosos; yo no puedo ser honrado entre semejante canalla, y no puedo gozar del reposo en medio de las alarmas" (Masur, G., op. cit., p. 571). Había alimentado cuervos que no sólo le iban a sacar los ojos sino todas sus napoleónicas entrañas. Bolívar, modelo perfecto de simulador pretendía olvidar que esos cuervos que procreó

en el averno del oportunismo más abyecto, tenían muy presentes sus palabras. En la carta que el Dictador dirige desde San José de Cúcuta al General Páez, dice: "Conmigo ha vencido usted; conmigo ha tenido Ud. gloria y fortuna; y conmigo debe Ud. esperarlo todo. Por el contrario, contra mí el general Castillo se perdió, contra mí el General Piar, se perdió; contra mí el General Mariño, se perdió; contra mí el General Riva Agüero, se perdió y contra mí se perdió el General Torre Tagle. Parece que la Providencia condena a la perdición a mis enemigos personales, sean americanos o españoles; y vea ud. hasta dónde se han elevado los generales Sucre, Santander y Santa Cruz" (Madariaga, S. de, op. cit., Tomo II, p. 353).

Los parámetros del bien y del mal están subordinados a su interés personal de su mayor poder, mayor gloria y mayor sexo. Para Su Excelencia, Jefe Supremo, su obsesión patológica era el Perú. Tanto él como los peruanos se percibían como el verdugo y la víctima. Siempre para el Libertador –despierto o dormido– en su ser, pensar y actuar, el leit motiv era trozar y destrozar el Perú. Para esto, Sucre sirvió de verdugillo servil.

IV. La unidad de América Latina y el antiimperialismo

Conceptuamos que los documentos fundamentales para tratar de entender realmente el pensamiento político de Bolívar son la Carta de Jamaica de 1815 y la Constitución que redactó para Bolivia en 1826, y que pensaba imponer en su proyectado futuro imperio. A través del primer documento visualizamos que el Libertador sabía exactamente como cada Virreinato y cada Capitanía General tenía que dar lugar a los futuros países sudamericanos.

En esa perspectiva lo prioritario era asegurar la permanencia del Virreinato de Nueva Granada, con la indisoluble unidad de Venezuela y Colombia, pero había que anexarle Quito-Guayaquil (Ecuador). La principal y única víctima de la geopolítica expansionista tenía que ser el Perú, al que se refería despectivamente

como "oro y esclavos". Para esto lo despojó del Ecuador y fabricó Bolivia con el Alto Perú.

Esta era la unidad de América Latina, agigantar la Gran Colombia y trisecionar al Perú. Este ha tenido históricamente tres seccionadores: 1.- Los Borbones, que crearon en 1739 el Virreinato de Nueva Granada y en 1776 el Virreinato del Río de la Plata (Konetzke, R. *América Latina II. La época colonial*, p. 120). 2.- Bolívar, quien sacó de la manga Ecuador y Bolivia (Basadre dice: "El precio de la intervención colombiana en la guerra de la Independencia fue la separación del Alto Perú, la pérdida de Guayaquil, la guerra de 1829" (Basadre, J., op. cit., Tomo I, pp. 63-73). 3.- Chile, que gracias a la Guerra del Guano y Salitre, apadrinada por Inglaterra se apropió vandálicamente de un cuarto de millón de kilómetros cuadrados, doscientos mil kilómetros cuadrados pertenecientes a Bolivia (Provincia de Antofagasta) y cincuenta mil del Perú (Provincia de Tarapacá); y se transmutó de país mendigo en país rico con el guano, salitre, cobre (Chuquicamata) y territorios del Perú y Bolivia-Alto Perú (Ramírez, N.H., *Historia del imperialismo en Chile*, pp. 99-165). Durante la guerra de las Malvinas, Chile actuó de base inglesa, para bombardear tropas argentinas.

La unidad de América Latina en la proyección del Libertador jamás podía darse porque en sus orígenes hubo bases artificiales, según los bastardos intereses geopolíticos bolivarianos. Los propios cuervos que instruyó en el arte del latrocinio, del homicidio y del genocidio fueron los primeros en trizar la Gran Colombia. En sus estertores, Bolívar asistió a la trisección de la Gran Colombia –la tragedia del Perú se repitió como una grotesca farsa– y al asesinato del instrumento que trozó al Perú, Sucre. Ese fue el precio de su infamia contra el Perú. La clase dominante peruana recién reaccionó cuando pretendió anexarse su antigua posesión, Ecuador (La Mar, 1829); y luego en su incursión a otra antiquísima posesión, Bolivia (Gamarra). Reacciones demasiado tardías, porque el Libertador había ya despertado los intereses de las clases terratenientes comerciantes, de Ecuador y Bolivia.

En consecuencia las bases de la construcción de los países bolivarianos estaban sobre la arena movediza y resbaladiza de la hegemonía geopolítica grancolombiana en detrimento total del Perú. Las clases dominantes de este país así como lo adularon servilmente entre 1823-1826, lo odiaron desde el mismo momento que pisó tierra peruana –porque los recuerdos de la anexión de Guayaquil utilizando pérfidamente las tropas peruanas dirigidas por Santa Cruz, estaban frescos y flotando en el ambiente y presentían los peruanos una probable anexión de su territorio tan apetecido por todos a la Gran Colombia. Y no es casual que entre la huidiza salida del monárquico San Martín y la entrada del autócrata Libertador y Dictador transcurriera un año, 1822-1823. Bolívar y la clase dominante peruana sabían que jamás podrían entenderse, porque Bolívar ya estaba trozando y destrozando el Perú; y la oligarquía peruana no podía soportar su holocausto.

La clase dominante peruana le tenía terror a Bolívar y a sus seis mil legionarios grancolombianos que eran como langostas antropofágicas. Pero, ante la ineptitud de San Martín y la anarquía fomentada en el Perú ex profesamente por Bolívar, tuvo que ceder ante este ilustre depredador (Madariaga, S. de, op. cit., Tomo II, p. 232). En síntesis, entre los generales lumpen que se repartieron la Gran Colombia (Páez en Venezuela, Santander en Colombia y Flores en el Ecuador) y la clase de terratenientes comerciantes del Perú y del Alto Perú liquidaron toda ilusión de unidad de América Latina.

Según el segundo documento –la Constitución de Bolivia de 1826– el Libertador pretendía ser un rey sin corona, simplemente quería la nimiedad de ser Presidente Vitalicio y otorgar a su secuaz Sucre, la vicepresidencia vitalicia.

Nunca ha existido un documento constitucional en América Latina tan reaccionario, tan retrógrado, tan cavernario, etc., en suma, ultraconservador, fascista. En esencia el Libertador era un monárquico disfrazado de republicano debido a todas las presiones existentes en el espacio andino.

La democracia por un lado y la unidad de América Latina por el otro eran con Bolívar y son con las burguesías antinacionales y proimperialistas actuales, simples y etéreas cortinas de humo para enterrar la verdadera, la auténtica independencia, que deben darse en las próximas décadas, liquidando las sociedades que posibilitaron ayer tipos como Bolívar y hoy carroña como Carlos Andrés Pérez, Alan García Pérez, Collor de Melo, Menem, Fujimori, etc...

El mito bolivariano debe dar paso a la verdad.

Y la verdad es que los paradigmas y modelos revolucionarios de América Latina fueron: el gran Túpac Amaru, Hidalgo, Morelos, Artigas, entre los verdaderos defensores del pueblo.

Los otros: Bolívar, San Martín, se constituyeron en defensores de las clases dominantes, coincidiendo con Iturbide.

A tal punto la posición de Bolívar constituye un mito, que San Martín lo describe magistralmente, a la vez que sufre una profunda desilusión. Según un bolivariano: "Halló en Bolívar extraordinaria superficialidad e inconsistencia de principios y una vanidad pueril. Vio a un hombre cuya voluntad de poder era la pasión dominante" (Masur, G., op. cit., p. 405; Lynch, J., op. cit., p. 183).

El antimperialismo bolivariano se reducía a convertir a los países del área andina en Protectorados de la primera potencia mundial en el siglo pasado (Masur, G., op. cit., pp. 479, 486, 490, 554; Madariaga, S. de, op. cit., Tomo I, p. 523; Tomo II, pp. 312, 345, 448, 453). Este es todo el pregonado antimperialismo de Bolívar. Tal era su odio a los negros, indios, mulatos, a la "pardocracia", etc. y tal era su desconfianza patológica –nunca confió en nada ni nadie–, que su única esperanza era Inglaterra. Si su modelo a imitar era Napoleón (Masur, G., op. cit., 475); Inglaterra era su obsesión paradigmática como sociedad. Sus causas más profundas residían en que adoraba a Napoleón y a la monarquía inglesa. Conjugaba la pose de payaso de Napoleón con la soterrada pose aristocrática inglesa. Las especulaciones en torno al Congreso de

Panamá (1826) y a la Federación de los Andes se constituyeron en puras posturas histriónicas –como su papel en la vida–. La Federación se frustró por las causas señaladas anteriormente y el Congreso de Panamá, recibió el siguiente juicio, en otra carta a Páez: "El Congreso de Panamá no es otra cosa que aquel loco griego que pretendía dirigir desde una roca los buques que navegaban. Su poder será una sombra y sus decretos meros consejos" (Basadre, J., op. cit, p. 74; Madariaga, S. de, op. cit., Tomo II, p. 349; Masur, G., op. cit., p. 492). Dice Basadre "Las sesiones de Panamá terminaron siendo envueltas en la indiferencia y en el silencio" (p. 74).

En síntesis, en la perspectiva de los siglos la vida de Morelos fue una tragedia y la vida de Bolívar una farsa de principio a fin.

Es necesario, prioritario, urgente, trascendente, que los auténticos mexicanos –no malinchistas– tomen conciencia real de que Morelos fue un revolucionario y Bolívar un oportunista.

BIBLIOGRAFÍA

Alamán, L. (1985). *Historia de México*. 5 tomos. México: Fondo de Cultura Económica.

Basadre, J. (1983). *Historia de la República del Perú*. 10 tomos. Lima: Universitaria.

Blanco, J.F. y Azpurúa, R. (1978). *Documentos para la Historia de la Vida Pública del Libertador*. 15 tomos. Caracas: Presidencia de la República.

Gortari, E. de (s.f.). *Reflexiones históricas y filosóficas de México*.

Herrejón, P.C. (1985). *Morelos Antología Documental*. México: SEP.

Konetzke, R. (1988). *América Latina. II. La Época Colonial*. México: Siglo XXI.

Lynch, L. (1989). *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*. Barcelona: Ariel.

Madariaga, S. de (1975). *Bolívar*. 2 tomos. Buenos Aires: Sudamericana.

Masur, G. (1987). *Simón Bolívar*. Caracas: Grijalbo.

Ramírez, N.H. (1966). *Historia del imperialismo en Chile*. La Habana: Revolucionaria.

Silva, H.J. (1980). *De la Historia de México 1810-1938*. México: Siglo XXI.



Lo indígena y lo occidental en el pensamiento de Mariátegui

Raimundo Prado Redondez

Hay un aspecto del pensamiento de Mariátegui aún no estudiado de manera integral y sistemática: es la relación entre *lo indígena y lo occidental*. El esclarecimiento de esta cuestión iluminaría nuestros debates sobre las condiciones de posibilidad de la construcción de nuestra identidad cultural y nacional.

Consideramos que la mejor forma de ingresar en el tema –el tema de la relación entre lo indígena y lo occidental– es el análisis, aunque sumario, de las características peculiares en que se articulan estos elementos en la propia vida intelectual de Mariátegui, como el encuentro fecundo entre el pensamiento marxista (el fruto más valioso de la cultura occidental) y la realidad peruana, cuya fuerza originaria radica en la herencia indígena.

De la complejidad de tópicos implicados, sólo tocaremos dos cuestiones. En primera instancia, muy brevemente, analizaremos ciertas características peculiares del marxismo de Mariátegui. En segundo lugar, señalaremos algunos aspectos específicos del tema propuesto: la relación entre lo indígena y lo occidental en la reflexión de Mariátegui.

I. El marxismo de Mariátegui

Previamente, me permito hacer una precisión: llamo "marxismo de Mariátegui", y no marxismo *en* Mariátegui, al marxismo creativamente asimilado por el Amauta, quien da un enfático testimonio de parte con su célebre afirmación "soy marxista convicto y confeso" y que adquiere en el análisis de la realidad peruana su propia personalidad. Dada la brevedad de este texto, queremos señalar y nada más que señalar, algunos de sus aspectos más notorios.

1) En primer lugar, el marxismo de Mariátegui es esencialmente *creativo*. Esta capacidad creativa tiene diferentes manifestaciones. Así, es plasmación de fines humanos en armonía con las disposiciones internas y virtualidades de la realidad; es realización liberadora; es expansión y enriquecimiento de la naturaleza humana y sobre todo es gestación y nacimiento de lo nuevo.

Una afirmación que aparece en los *7 Ensayos...*, pensamos, resume y traduce muy bien esta característica creativa:

El destino del hombre es la creación. Y el trabajo es creación, vale decir liberación. El hombre se realiza en el trabajo (...). Debemos al esclavizamiento del hombre por la máquina y a la destrucción de los oficios por el industrialismo, la deformación del trabajo en sus fines y en su esencia (...) El maquinismo, y sobre todo el taylorismo, han hecho odiosos el trabajo. Pero sólo lo ha degradado y rebajado despojándolo de su virtud y creación.

(JCM: *7 Ensayos...*, 1957, pp. 133-134)

Debemos señalar que esta idea de creación, de invitación a la "creación heroica", es la que evidencia mejor la compenetración de Mariátegui con el espíritu "fáustico" o "prometeico", como diría Garaudy, del marxismo de Marx. La idea marxista de "creación" se muestra en su esencia en el concepto de "trabajo" o de "producción". Para Marx, la "producción" significa la creación de la naturaleza humana misma, como podemos apreciarla en la siguiente afirmación:

La producción en gracia de la producción misma no significa otra cosa que el desarrollo

de las fuerzas productivas humanas, es decir, el desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana como fin en sí.

(Marx: *Teorías de la plusvalía*)

El concepto que Mariátegui tiene de la "creación" incluso arrojaría, a nuestro modo de ver, una nueva luz para reevaluar los conceptos que él tiene de la "ciencia" y la "realidad". Para José Carlos Mariátegui, sólo el "creador" o "re-creador" necesita conocer, y puede conocer, la realidad en su esencia profunda y posibilidades objetivas; pues necesita plasmar en ella, y con ella, sus propios fines.

Naturalmente, Mariátegui como marxista, tiene un concepto esencialmente social de la "creación". Rechaza las robinsonadas creativas.

2) En segundo lugar, el marxismo de Mariátegui es un marxismo con una *potente capacidad de asimilación*.

El marxismo del Amauta no se caracteriza solamente por mantenerse "abierto" a lo extraño. Se trata de una posición orgánica que se potencia y se renueva no sólo transformando sus propias reservas sino incorporando todo lo asimilable creado fuera de él. Esta renovación se opera, como diría Lukács, sin abandonar ni por un instante los principios sustantivos y trascendentes del marxismo. Sin duda, esta relación de asimilación enriquecedora, de metabolismo fecundo, hay que diferenciarla de las pretensiones de pseudoenriquecimiento, en realidad de empobrecimiento, como ocurrió con el revisionismo clásico y el neorevisionismo enjuiciados por Mariátegui.

3) Otra nota distintiva de la posición de Mariátegui es la *asunción del marxismo en forma integral*. Pero con un acento fuertemente operativo; esto es, el marxismo como "método".

Mucho tendríamos que decir sobre la naturaleza y característica de este método. Ahora, al respecto sólo queremos señalar una confusión muy frecuente: cuando se habla del marxismo como método generalmente se cree que queda reducido a la categoría de simple instrumento o canon hermenéutico. Para Mariátegui, y para los clásicos del

marxismo, el método tiene esencialmente el sentido de "mediación". La teoría o la concepción misma tiene esta función. Por tanto, no se tiene una concepción reduccionista del marxismo. Sobre este tópico, la mejor aclaración ha sido hecha por Engels:

Pero toda la *concepción* de Marx no es una doctrina sino un *método*. No ofrece dogmas hechos, sino puntos de partida para la ulterior investigación y el método para dicha investigación.

(Engels a Werner Sombart, 11 de marzo de 1895)

4) El marxismo de Mariátegui es un *marxismo peruanizado*.

El Amauta no "aplica" a la realidad peruana, en el sentido mecánico de esta palabra, el marxismo "hecho" en Europa por Marx y sus continuadores. Mariátegui recrea y enriquece el marxismo en función de la interpretación y transformación de nuestra realidad peruana. Esta especificidad, según el autor de los *7 Ensayos...*, sólo se descubre por la mediación del pensamiento europeo, especialmente del marxismo.

5) Asimismo debemos anotar, con cierta reiteración, que el marxismo de Mariátegui no es reduccionista.

Es un marxismo que trata de reproducir teóricamente la realidad en toda su complejidad y posibilidades históricas. Busca la unidad en la diversidad y la diversidad en la unidad. Su explicación económica del proceso histórico sólo funciona en "último análisis". En suma, se enfrenta con la complejidad infinita de la autodinámica de la realidad.

6) Finalmente, una característica realmente notable en Mariátegui, es cuanto marxista, es su *autenticidad*. Una posición es auténtica, como anotaba alguna vez el profesor mejicano Luis Villoro, cuando es una posición crítica, autónoma, fundada en forma consecuente en las propias razones y congruentes con la vida individual y colectiva.

II. Lo indígena y lo occidental en el pensamiento de Mariátegui

Yo no conozco una sola investigación que haya tratado, en forma sistemática, la problemática de la relación entre lo indígena y lo occidental en el pensamiento del fundador del socialismo peruano. Evidentemente, tampoco hay una reflexión sistemática, mucho menos bajo la forma de un programa teórico, en los propios trabajos de Mariátegui. Pero encontramos en ellos un conjunto de tesis y caracterizaciones muy importantes. Sus supuestos merecen ser analizados filosóficamente. Nosotros, por ahora, nos contentaremos con señalar algunas de las tesis más importantes y las caracterizaciones más significativas formuladas por el primer marxista peruano y latinoamericano.

1) *"Sin el indio –y sin la cultura indígena– no hay peruanidad posible"* (JCM: *Peruanicemos al Perú*, 1970, p. 32).

¿Por qué Mariátegui hace esta afirmación tan dramática? Para el Amauta, el indio es portador de una compleja experiencia milenaria, capaz de enriquecer al peruano moderno de un modo originario. En otras palabras, para Mariátegui, la reappropriación y asimilación de lo indígena posibilita la constitución vital de nuestra identidad auténtica; lo indígena, por tanto, constituye el "cimiento de nuestra nacionalidad en formación".

2) Una *"sociedad autóctona"*, como la sociedad indígena, es *capaz de asimilar los valores de la sociedad occidental*.

Para Mariátegui, los pueblos no europeos no son inferiores a los pueblos europeos. Son capaces de apropiarse, y deben apropiarse, todo lo que posibilite su auténtico enriquecimiento. Pone como ejemplo la experiencia japonesa y dice lo siguiente: "hace tiempo que la experiencia japonesa demostró la facilidad con que pueblos de raza y tradición distintas de la europeas, se apropian de la ciencia occidental y se adaptan al uso de su técnica de producción. En las minas y en la fábrica de la Sierra del Perú, el indio campesino confirma esta experiencia" (JCM: *Ideología y política*, 1988, p. 29).

Lamentablemente, nuestro autor no explica por qué es posible esta capacidad de asimilación recíproca de diferentes culturas. Nosotros creemos que todos los seres humanos, pueblos o culturas, no obstante la diversidad, compartimos ciertas condiciones comunes y necesarias. Por ejemplo, las condiciones de una práctica universal tan consustancial al proceso de humanización como es la producción.

3) *No hay culturas inferiores ni superiores*. Sólo son diferentes porque pertenecen a diferentes clases y grados de desarrollo, no por razones étnicas, sino determinadas por ciertas condiciones materiales e histórico-sociales.

Según Mariátegui, "ya la sociología marxista ha hecho justicia sumaria a las ideas racistas, producto todas del espíritu imperialista" (JCM: *Ideología y política*, 1988, p. 29). Incluso rechaza el prejuicio de la superestimación del indio con las siguientes palabras: "Del prejuicio de la inferioridad de la raza indígena, empieza a pasarse al extremo opuesto: el de la creación de una nueva cultura americana será esencialmente obra de las fuerzas raciales autóctonas. Suscribir esta tesis es caer en el más ingenuo y absurdo misticismo. Al racismo de los que desprecian al indio, porque creen en la superioridad absoluta y permanente de la raza blanca, sería insensato y peligroso oponer el racismo de los que superestiman al indio, con fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano" (JCM: *Ideología y política*, 1988, p. 30).

Según nuestro escritor, la elevación material e intelectual del indio dependen del cambio de las condiciones económicas y sociales: "No están determinadas por la raza sino por la economía y por la política" (JCM: *Ob. cit.*, p. 31).

4) *"El pasado"* hay que asumirlo *"como raíz pero no como programa"* (JCM: *Peruanicemos al Perú*, 1970, p. 74).

Nos dice Mariátegui que esta es la tesis de un indigenismo revolucionario: "Los indigenistas revolucionarios, en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy". Prosigue: "Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como una raíz, pero no como un

programa. Su concepción de la historia y de sus fenómenos es realista y moderna. No ignora ni olvida ninguno de los hechos históricos que, en estos cuatro siglos, han modificado, con la realidad el Perú, la realidad del mundo" (JCM: *Ob. cit.*, p. 74).

5) "*El problema del indio*" es un "*problema prioritario*".

Sostiene Mariátegui que él ha definido "reiteradamente la tesis de la prioridad del problema del indio en la gradación de los problemas nacionales" (JCM: *Peruanicemos al Perú*, p. 96).

¿Actualmente se puede seguir sosteniendo esta tesis?

6) En la historia peruana, según Mariátegui, el encuentro del indígena con el socialismo es el hecho histórico-político más importante.

Al respecto, conviene citar el primer encuentro de Mariátegui con un "indio revolucionario": "Recuerdo el imprevisto e impresionante tipo agitador que encontré hace cuatro años en el indio puneño Ezequiel Urviola. Este encuentro fue la más fuerte sorpresa que me reservó el Perú a mi regreso de Europa. Urviola representaba la primera chispa de un incendio por venir. Era el indio revolucionario, el indio socialista. Tuberculoso, jorobado, se sucumbió al cabo de dos años de trabajo infatigable. Hoy no importa ya que Urviola no exista. Basta que haya existido. Como dice Valcárcel, hoy la Sierra está preñada de espartacos" (JCM: "Prólogo" a *Tempestad en los Andes* de L. E. Valcárcel).

7) El "problema indígena" es un problema "económico y social". Su solución es "social". "Sus realizadores deben ser los propios indios" (JCM: "Sobre el problema indígena". En *Labor*, Año I, N° 1, 10 de noviembre de 1928, p. 14).

En cuanto a lo occidental, Mariátegui realiza una excelente toma radiográfica. Logra detectar y señalar sus características realmente esenciales. Así, el pensamiento occidental queda perfectamente configurado con las siguientes características:

1. Es un pensamiento "prometeico" o "fáustico" —expresiones que tomamos de Garaudy— en el sentido de que la cultura occidental es, ante todo, acción, voluntad, energía (JCM: "Occidente y Oriente". En *Figuras y aspectos de la vida mundial*, II, p. 201).
2. Es un pensamiento capaz de "regeneración": "Europa —cuna de este pensamiento— es el continente de las máximas palingenias (resurrecciones). Los mayores artistas, los mayores pensadores contemporáneos, ¿no son todavía europeos? Europa se nutre de la savia universal. El pensamiento europeo se sumerge en los más lejanos misterios, en las más viejas civilizaciones. Pero esto mismo demuestra su posibilidad de convalecer y renacer" (JCM: *Temas de nuestra América*, 1960, p. 24).
3. Para Indoamérica es un imperativo la asimilación del pensamiento occidental. Sostiene el Amauta que "no hay salvación para Indo América sin la ciencia y el pensamiento europeo u occidentales" (JCM: "Advertencia" de los 7 *Ensayos...*).
4. Según Mariátegui, no se debe identificar el pensamiento occidental con el pensamiento burgués. Del mismo modo, la decadencia del pensamiento burgués no significa necesariamente la decadencia del pensamiento occidental.
5. El pensamiento occidental tiene una energética capacidad expansiva que "aspira a la universalidad" (JCM: 7 *Ensayos...*, La Habana, p. 339).
6. El Perú y su proceso histórico se despliega dentro del horizonte del pensamiento occidental. Por tanto, aclara Mariátegui, es irrenunciable la herencia occidental.
7. El ideal cultural, según la propuesta de Mariátegui, es la síntesis creadora de lo indígena y lo occidental.

Tomado de Prado, Raimundo (2007). *El marxismo de Mariátegui*. Lima: Mantaro, pp. 117-128.

La matemática, sus orígenes y desarrollo (Dirk J. Struik)*

Dirk Jan Struik (1894-2000) fue un reconocido matemático holandés, quien empezó su carrera como geómetra y posteriormente tomó interés en la historia de las matemáticas. Su obra "*Una breve historia de la matemática* (1948)" es considerada fundamental dentro de la historia de las matemáticas. Fue profesor de MIT desde 1926 hasta 1960. Dirk Struik fue miembro del Partido Comunista Holandés y tuvo siempre un fuerte compromiso social y una posición crítica frente a los científicos "imparciales". Su activismo fue motivo para su retiro forzoso de las aulas, debido a la persecución del macartismo.

Dirk Struik tuvo además un importante papel en la fundación de la revista interdisciplinaria *Science and Society*, la revista de pensamiento y análisis marxistas con más tiempo de publicación en el mundo, editada desde 1946.

¿Por qué se interrumpió el elemento creador de la matemática griega con el crecimiento del imperio romano? ¿Por qué se origina el cálculo en el siglo XVII en Europa, y no en Bagdad bajo los califas? Estas son algunas de las interrogantes que se plantean y desarrollan en el libro *La matemática, sus orígenes y desarrollo*. El libro, si bien no profundiza en aspectos matemáticos, da una introducción general al desarrollo de las matemáticas, vinculándolo al desarrollo económico social. Hace un especial énfasis en subrayar el carácter materialista de la matemática y señala cómo los intentos por reducir la matemática a un conjunto de axiomas, desvinculándola de la realidad, siempre han fracasado.

*Struik, D.J. (1960). *La matemática, sus orígenes y desarrollo*. Buenos Aires: Siglo Veinte. Todas las citas del presente artículo pertenecen a la edición mencionada.

Muestra también la relación entre los más grandes avances en la matemática y los avances de la sociedad; es decir, cómo los avances en la matemática se ven acelerados por los procesos de desarrollo cultural.

El primer capítulo de libro describe cómo la matemática nació producto de la agricultura y la domesticación del ganado. Señala además que en las primeras civilizaciones la matemática aparece como una ciencia práctica, necesaria para las actividades diarias, el trabajo manual y el comercio. Aparecen aquí las primeras nociones de abstracción, que permiten manipular números muy grandes; además, Struik hace ver cómo la abstracción permite tener concepciones matemáticas que pueden ir más allá de la propia experiencia, sin dejar de estar fundamentadas en la observación. Es decir "las matemáticas como ciencia, se desarrollaron mediante la elaboración de conceptos abstractos basándose en el material empírico y dejando luego que estos conceptos vivieran su vida propia" (p. 11).

Son innegables los rastros del carácter práctico de la matemática en su desarrollo, por ejemplo en el desarrollo del sistema sexagesimal que facilitó el manejo de fracciones. Un nuevo problema vino a aumentar el divorcio entre las matemáticas y la realidad: la enseñanza de las matemáticas en los templos y edificios administrativos, lo que le dio al cultivo de las matemáticas un valor propio. El punto más alto de este desarrollo "por sí" de la matemáticas en la antigüedad se da en Grecia, lo que estuvo asociado al hecho de que los cultivadores de esta matemática estaban distantes del comercio y del trabajo manual.

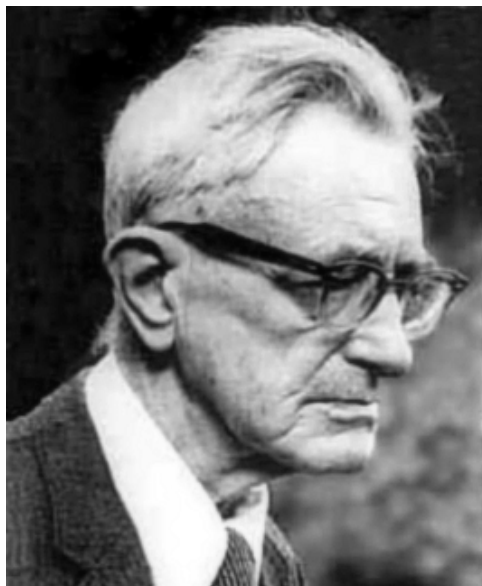
El segundo capítulo trata sobre la matemática "capitalista". En un inicio el proceso del desarrollo del cálculo fue producto del uso creciente de máquinas y la necesidad de entender la mecánica, sin embargo, "los más grandes avances de la matemática de este periodo – el tratamiento algebraico de la geometría y el cálculo – solo fueron posibles porque no buscaban aplicaciones inmediatas" (p. 22). Pero "el hecho de que desarrollaran las matemáticas por su propio valor no quiere decir que se perdiera la conexión entre la teoría y la práctica", prueba de ello es que las dos grandes obras matemáticas de este periodo estuvieran vinculadas a la astronomía y la mecánica. Siempre ha existido una fuerte vinculación entre matemática, física e ingeniería y los matemáticos de los siglos XVII y XVIII nunca crearon una separación entre la matemática pura y la matemática aplicada.

El tercer capítulo describe como esta situación cambia en el siglo XIX, cuando aumentan los niveles de abstracción y generalización, haciendo parecer que la matemática es una creación exclusiva de la mente humana, separada de todo proceso social. Incluso se llegó a pensar que "la verdad de la matemática estaba en su ausencia

de correspondencia con la realidad objetiva" (p. 38), reduciendo todas las proposiciones de la matemática a proposiciones lógicas. Este idealismo "fue el resultado de la separación de la escuela y la vida, común bajo el capitalismo moderno".

Se esclarece en este capítulo que bajo la concepción materialista: a) los factores económicos sociales influyen decisivamente en la productividad matemática en un escenario histórico y b) la imposibilidad de separar forma y contenido. (p. 44).

Los últimos capítulos resaltan el carácter creador de la matemática, la cual ha creado conceptos como el cero y el infinito, los cuales han impactado grandemente en la concepción del mundo; y nos dan varios ejemplos de cómo hoy muchos de los descubrimientos matemáticos vienen de la experimentación directa, y cómo las teorías en apariencia "puras" encuentran su campo de aplicación con el avance de la ciencia. "La prueba de verdad en la matemática es la prueba de su aplicabilidad en el mundo real" (p. 62). (P.S.)



Historia del Siglo XX (Eric J. Hobsbawm)*

El siglo XX representa la etapa culminante de la civilización burguesa que comenzó su marcha hace más de 800 años en la Europa occidental. Es un siglo crucial de tanta o mayor importancia que los siglos en que se descubrió la agricultura, o se dio el esplendor de la cultura griega y el renacimiento europeo. Es una etapa culminante porque en los cien años recién pasados la burguesía y el capitalismo se mostraron en toda su dimensión y capacidad, a tal punto que ganaron la batalla a un socialismo empeñado en apartarlos de la historia. Esto dio lugar a que los propagandistas del capitalismo tengan aliento para decir que el régimen burgués constituía para la humanidad un "non plus ultra" histórico.

Pero el siglo XX constituye también un periodo de desarrollo amplio y nunca visto de la ciencia, tecnología y de la exploración artística; a la vez, un siglo de genocidios y matanzas masivas sin precedentes, de grandes movilizaciones de masas empeñadas en cambiar un mundo insatisfactorio, que le daba poco o ningún futuro a la humanidad. Es el siglo en el que la "civilización" dominante se descubre empeñada en destruir la única e insustituible riqueza del planeta, la vida, movida por apetitos de lucro, de poder, de confort, de consumo... y de infinidad de mezquinos y absurdos intereses.

Todo lo mencionado puede expresarse a partir de la lectura de *Historia del siglo XX*, trabajo del recientemente fallecido E.J. Hobsbawm, historiador inglés especialmente preparado para brindarnos una concentrada y enriquecedora visión de la centuria recién pasada.

*Hobsbawm, E.J. (2011). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica. Sexta edición. Todas las citas del presente artículo pertenecen a la edición mencionada.

1. El siglo XX al que Hobsbawm se refiere no abarca toda la centuria que comienza en 1900, sino un periodo de 77 años (1914-1991) al que denomina "siglo XX corto". Comienza con la Primera Guerra Mundial y concluye con el derrumbe de la URSS. Más exactamente abarca la parte del siglo XX que se desintegró a finales de los años 80 y "que había cobrado forma bajo el impacto de la revolución rusa de 1917" (p. 14). Lo sustancial de este mundo fue la pugna entre socialismo y capitalismo, pugna que abrió la posibilidad de cancelar definitivamente las sociedades de clase y de explotación humana que tenían unos 5000 años de existencia, para dar pase a lo que Marx señaló como el verdadero inicio de la historia de la humanidad. Sin embargo, pese a la enorme difusión del socialismo comunista, en un "área que había conquistado con más rapidez que ninguna ideología desde el primer siglo del islam" (p. 491), el global cambio de capitalismo a comunismo no se dio y, más bien, según Hobsbawm, puede haberse dado la aparente paradoja de que el efecto más perdurable de la revolución bolchevique fue el haber salvado al capitalismo, "tanto en la guerra como en la paz, al proporcionarle el incentivo —el temor— para reformarse desde dentro al terminar la segunda guerra mundial y al dar difusión al concepto de planificación económica, suministrando al mismo tiempo algunos de los procedimientos necesarios para su reforma" (p. 17). Recordemos, sin embargo, que durante esa guerra mundial habían coincidido las fuerzas de la democracia liberal y el socialismo para enfrentar a la barbarie fascista, enemiga por igual de los herederos de la ilustración y la "diosa razón", encarnados en los aliados de la segunda guerra mundial. También es cierto que fue el Ejército Rojo el que decidió la victoria aliada en tal guerra.

La historia del "siglo XX corto" comienza con una era de catástrofes, seguida, luego, por una edad de oro y culmina con lo que Hobsbawm denomina "el derrumbamiento". Estas son las tres grandes partes en que se divide el texto de Hobsbawm. La era de las catástrofes está referida al mundo burgués que después de un floreciente y optimista siglo XIX se da de bruces con la I Guerra Mundial y, especialmente, con la revolución de octubre. Nunca antes los grandes países capitalistas y los imperios habían tenido una guerra de tal envergadura; nunca las pugnas entre imperialistas había llegado a tales niveles. Sin embargo, tal matanza no era un exabrupto de la historia, tenía antecedentes perfectamente identificables, aunque el más evidente y conocido fue el afán del retrasado imperio alemán de ponerse a la par con los ingleses y franceses en la carrera por dominar o prevalecer en el mundo. La revolución proletaria, por su parte, ya había tenido un formidable antecedente en la Comuna de París (1871), aunque los acontecimientos de 1917 protagonizados por los comunistas bolcheviques tenían (y tienen) una mayor importancia histórico-universal.

La era de las catástrofes culminó en 1945 y fue la época de la guerra total, donde se atacó no solamente a los ejércitos sino a la población civil y a la infraestructura que sostenía a los países y ejércitos en pugna. "La segunda guerra mundial significó el paso de la guerra masiva a la guerra total" (p. 51). Se calcula que en ella murieron tres a cinco veces más personas que en la primera guerra mundial, con un enorme porcentaje de población civil. Las bajas en los territorios soviéticos se calculan entre 7 y 30 millones de personas, el holocausto que exterminó a la población judía europea involucra entre 4 a 6 millones de personas y el asedio nazi de 900 días a Leningrado significó la muerte de medio a un millón de personas por efecto del hambre y el agotamiento. Murieron más hombres que mujeres y en "la URSS, todavía en 1959, por cada siete mujeres comprendidas entre los 35 y 50 años había solamente cuatro hombres de la misma edad... Una vez terminada la guerra fue más fácil la reconstrucción de los edificios que de las vidas de los seres humanos" (p. 51).

Las guerras masivas y totales del siglo XX, que movilizaron a tanta gente aceleraron el progreso técnico y consumieron tantos recursos, que necesitaron de una organizada y cuidada gestión, y de una amplia utilización de mano de obra civil; esto dio lugar al reforzamiento de las organizaciones obreras y "produjeron una revolución en cuanto a la incorporación de la mujer al trabajo fuera del hogar" (p. 52). A partir de la II Guerra Mundial esta transformación fue permanente.

2. La revolución bolchevique que se dio en el ambiente de la I Guerra Mundial, fue una verdadera catástrofe para el mundo burgués y capitalista. Por primera vez y a un gran nivel, se comenzaron a llevar a la práctica las propuestas de Marx que enfilaban a cancelar el capitalismo y abrir una nueva era para la humanidad. Sin embargo, los bolcheviques solamente se consideraron una avanzada o detonante de la revolución proletaria mundial, pues la doctrina señalaba que esta alcanzaría mayor sustento y profundidad en países capitalistas avanzados como Alemania, Inglaterra o Francia y no en la semifeudal Rusia. El triunfo revolucionario en los países de capitalismo desarrollado nunca se dio, pero en los dos años siguientes a la revolución de octubre, "una oleada revolucionaria barrió el planeta". La convocatoria a la revolución se escuchó "en todos los lugares donde existían movimientos obreros y socialistas, con independencia de su ideología, e incluso más allá. Hasta los trabajadores de las plantaciones de tabaco de Cuba, muy pocos de los cuales sabían dónde estaba Rusia, formaron 'soviets'. En España, al periodo 1917-1919 se le dio el nombre de "bienio bolchevique", aunque la izquierda española era profundamente anarquista, que es como decir que se hallaba en las antípodas políticas de Lenin. Sendos movimientos estudiantiles revolucionarios estallaron en Pekín (Beijing) en 1919 y en Córdoba (Argentina) en 1918, y desde este último lugar se difundieron por América Latina generando líderes y partidos marxistas revolucionarios locales" (p. 73).

Pero la onda expansiva de la transformación bolchevique fue más duradera y tuvo diversos efectos. Transformó en comunistas el naciona-

lista indio M.N. Roy y al mecánico croata Josip Broz (Tito), generó cientos o miles de partícipes en una nueva profesión: la del revolucionario profesional, llevó a la militancia comunista a decenas de grandes artistas y científicos, dio estatus revolucionario a la guerra de guerrillas y motivó grandes gestas insurreccionales como las "largas marchas" de Mao en China y la de Prestes en Brasil. En el caso chino, además, ayudó directamente al Kuomintang de Sun Yat Sen a tener consistencia organizativa. Es que "la fuerza de los movimientos que aspiraban a realizar la revolución mundial residía en la forma comunista de organización, el 'nuevo partido' de Lenin, una extraordinaria innovación de la ingeniería social del siglo XX, comparable a la invención de las órdenes monásticas cristianas en la Edad Media, que hacía posible que incluso las organizaciones pequeñas hicieran gala de una extraordinaria eficacia, porque el partido obtenía de sus miembros grandes dosis de entrega y sacrificio, además de una disciplina militar y una concentración total en la tarea de llevar a buen puerto las decisiones del partido a cualquier precio" (p. 83).

3. Pocos meses antes de que se desencadene la gran crisis capitalista de 1929, el presidente de EE.UU. decía que para los estadounidenses "las exigencias no se cifran ya en satisfacer la necesidad sino en conseguir el lujo" (p. 92). De modo semejante a lo sucedido en la reciente megacrisis capitalista aún en curso, la economía norteamericana de esos años vivía una orgía de créditos y especulación sin límites. Ayer, como hoy, el sector inmobiliario era el principal campo de correrías de los especuladores y, una vez desatada la crisis, los bancos y financiadores sobrevivientes secaron los créditos y la economía se paralizó. No es en nada extraordinario que la estupidez codiciosa de los capitalistas cometa con reiteración los mismos errores, pues no tienen otros caminos que recorrer, además de que las crisis son parte de la condición enferma del capitalismo. Sin embargo, la primera gran crisis de 1929 produjo consecuencias inéditas y cruciales para la historia del siglo XX. A juicio de Hobsbawm, "si no se hubiera producido la crisis económica no habría existido Hitler y, casi con toda seguridad, tampoco Roosevelt. Además, difícilmente el sistema soviético habría sido

considerado como un antagonista económico del capitalismo mundial y una alternativa al mismo" (p. 93). Efectivamente, el partido nazi alemán tuvo en las abusivas condiciones del Tratado de Versalles y en la crisis mundial que asoló al mundo capitalista, dos factores inestimables que facilitaron su avance y el copamiento del Estado alemán. Es más, a partir de 1933 los nazis en el poder hicieron de Alemania el único país occidental donde no había desocupación masiva. Esto, por supuesto, consolidó su predicamento y predominio en la población alemana.

Por su lado, la socialista Unión Soviética se mostró inmune a las consecuencias de la Gran Depresión. "Mientras el resto del mundo, al menos el capitalismo liberal occidental, se sumía en el estancamiento, la URSS estaba inmersa en un proceso de industrialización acelerada, con la aplicación de los planes quinquenales (...). Además, en la Unión Soviética no existía desempleo" (p. 103). Tales logros impresionaron a los observadores extranjeros de todas las ideologías y los criterios de "plan" y "planificación" entraron por la puerta grande a las propuestas políticas y económicas de los más diversos gobiernos y partidos.

La gran crisis capitalista motivó la organización de los sistemas modernos de seguridad social y, en general, llevó a los gobiernos de Occidente a priorizar "las consideraciones sociales sobre las económicas en la formulación de sus políticas" (p. 102).

Y en el amplio mundo colonial, agudizó las luchas antiimperialistas y las rebeliones nacionalistas autóctonas.

El capitalismo liberal, que había florecido desde fines del siglo XIX, recibió un golpe de muerte con la Gran Depresión. Para reemplazarlo, entraron a competir por la hegemonía política e ideológica mundial, el comunismo marxista, el fascismo y el capitalismo keynesiano y socialdemócrata. Este último fue, según Hobsbawm, el que mayor éxito histórico tuvo.

4. La mayor amenaza contra los valores e instituciones de la "civilización liberal", cons-

truida después de las grandes revoluciones burguesas, provino del fascismo. Este arremetió contra todo lo que implicaba imperio de la razón, debate público, ciencia, educación y perfeccionamiento de la condición humana (cf. 117). Además, el fascismo fue la respuesta de ultraderecha a los procesos de revolución social desatados a partir de la triunfante revolución bolchevique.

El fascismo tuvo repercusión mundial: regímenes de ultraderecha semejantes o parecidos a él se instalaron en diferentes puntos del planeta. En América Latina, su impacto fue singular, dio impulso a las posiciones "terceristas" que pretendían seguir caminos distintos a los del capitalismo y el comunismo. La APRA de Haya de la Torre, el justicialismo de Perón, el "Estado Nuevo" de Getulio Vargas, el MNR boliviano, etc., en diversa medida, fueron movidos y tocados por el fascismo. La Argentina de Perón apoyó abiertamente a las fuerzas del Eje en la II Guerra Mundial.

"Fue en América Latina –dice Hobsbawm– donde la influencia del fascismo europeo resultó abierta y reconocida, tanto sobre personajes como el colombiano Jorge Eliecer Gaitán (1898-1948) o el argentino Juan Domingo Perón (1895-1974), como sobre regímenes como el *Estado Novo* (Nuevo Estado) brasileño de Getulio Vargas de 1937-1945" (p. 139).

En otros ámbitos, el fascismo resultó muy favorable al capital porque suprimió los sindicatos obreros, venció a la revolución social izquierdista y dinamizó las economías industriales. No obstante esto, Hobsbawm aclara que es incorrecta la tesis marxista de que el fascismo es expresión del capitalismo monopolista o del gran capital. También rechaza la tesis, "adoptada por muchos historiadores liberales" (cf. 133, 135) de que hubo una revolución fascista.

5. La "era de las catástrofes" fue decisiva para configurar los caminos del arte en todo el siglo XX y en lo que va del siglo XXI. Distintivo de las tres primeras décadas del siglo pasado, fue el "arte de vanguardia" que, sin embargo, comenzó a establecerse a finales del XIX y llevaba dentro

de sí la desazón del artista frente a la civilización burguesa o liberal. Ya los románticos con sus rebeliones individuales habían expresado su rechazo al muy prosaico, usurero y calculador mundo burgués. Con ellos se empezó a gestar el "epater le bourgeois" (fastidiar al burgués para ridiculizarlo) que fue llevado hasta su culmen por la "vanguardia" que, con sus expresiones y artefactos artísticos, buscaba provocar, desestabilizar o ir especialmente contra el orden establecido. En esta cruzada provocadora alcanzaron notoriedad el dadaísmo y el surrealismo. El primero tuvo vida efímera pero mientras vivió fue el más bullicioso abanderado del antiarte; el segundo perduró más y buena parte de sus protagonistas asumió la causa de la revolución social. Mas, el individualista arte de "vanguardia" pronto fue asimilado por el mercado, por la moda, por el arte masivo o de masas, que surgió y creció de la mano con el cine, la fotografía y la radio. Lo distintivo del siglo XX fue la masificación del arte, la amplia difusión de un arte popular estandarizado que fue posible debido a las nuevas técnicas del cine, a la cámara fotográfica portátil y la radio. Posteriormente, la TV y la internet consolidarían esta tendencia de masificación, democratización y banalización artística. El siglo XX fue el siglo de la gente común, "que estaba dominado por el arte producido por ella y para ella. Dos instrumentos interrelacionados permitieron que este mundo del hombre común fuera más visible que nunca y pudiera ser documentado: los reportajes y la cámara. Ninguno de los dos era nuevo (...) pero ambos vivieron una edad de oro y plenamente consciente a partir de 1914" (p. 195). Este fenómeno se dio en Oriente y Occidente, aunque es originario de este último.

En el aspecto artístico y en muchos otros (social, económico, político), "la dinámica de la mayor parte de la historia mundial del siglo XX es derivada y no original. Consiste fundamentalmente en los intentos por parte de las élites de las sociedades no burguesas de imitar el modelo establecido en Occidente (...) en la variante capitalista o socialista" (p. 204).

6. Hobsbawm denomina Edad de Oro al periodo transcurrido entre el final de la segunda

guerra mundial y 1973, en que aparece nuevamente el fantasma de la crisis en el mundo capitalista. Es el periodo de los denominados "30 años gloriosos" del capitalismo, que caracterizan a la parte positiva o de crecimiento de la onda larga de Kondratieff iniciada después de la segunda gran guerra. Nunca antes se había dado un desarrollo tal en el mundo burgués: el bienestar caracterizaba a los más desarrollados países de Occidente, y estos pasaron a constituir un modelo para casi toda la humanidad. La sociedad norteamericana (EE.UU.) se erigió en el paradigma de este desarrollo, "american way of life" incluido.

En este periodo, el socialismo también vivió su propia "edad de oro". En 1949, China, el país más poblado de la Tierra, pasa al campo socialista y, previamente, toda la Europa Oriental ya se había pasado al socialismo. La onda revolucionaria iniciada con la Revolución de Octubre de 1917 alcanza su máxima dimensión en este periodo. Corea, Vietnam, Cuba, son hitos sobresalientes de este auge que tiene sus últimos logros a finales de los años 70 en Latinoamérica.

7. La "guerra fría" que enfrentó a la Unión Soviética y EE.UU., las dos superpotencias surgidas de la guerra mundial, abarcó más de 40 años y coincidió en su mayor parte con los "años dorados". La "guerra fría" enfrentó a los dos más importantes aliados de la II Guerra Mundial que, sin embargo, tenían regímenes políticos contrapuestos. Tras de ellos, se alineó todo el mundo capitalista y socialista, hasta fines de los años 50 en que estalló la pugna entre los dos gigantes de la vía comunista: URSS y China. En este ambiente, la mayoría de los nuevos estados que salían del viejo colonialismo, rechazaban a EE.UU y sus aliados pero "no eran comunistas, sino, en realidad, sobre todo anticomunistas en política interior, y 'no alineados' (... fuera del bloque militar soviético) en asuntos exteriores" (p. 231). Una tercera vía que llegó a su máxima expresión en los años 70 del siglo XX.

La "guerra fría" se exacerbó porque desde EE.UU. se generó la visión apocalíptica de la "conspiración comunista mundial". Allí no solamente surgió el macartismo, sino que

expresamente se eligió un presidente, Kennedy, para hacer frente al comunismo. Los países europeos occidentales no llegaron a tales extremos e, incluso Francia, para cautelar su perfil nacional decidió no participar en la OTAN.

Aunque los comunistas "después de la guerra aparecieron en todas partes con mucha más fuerza que en cualquier otro tiempo anterior" (p. 235), en Occidente se exageró la dimensión del "peligro comunista". En 1956 desapareció todo vestigio de la Internacional Comunista y la URSS hizo todo lo posible para no mostrarse como amenaza al mundo capitalista. "Allí en donde la URSS controlaba regímenes y movimientos comunistas satélites, estos tenían el compromiso específico de no construir estados según el modelo de la URSS, sino economías mixtas con democracias parlamentarias y pluripartidistas, muy diferentes de la 'dictadura del proletariado' y 'más aún' de la de un partido único..." (p. 236).

Durante la "guerra fría" se vivió una sorda rivalidad de servicios secretos, se agitó la idea de que en cualquier momento podía estallar una tercera, atómica y catastrófica guerra mundial, y adquirió gran importancia el llamado "complejo militar-industrial", que surgió y creció movido por una desquiciada carrera armamentista, orientada hacia la guerra atómica. La industria de las grandes potencias pasó a depender en gran medida de los requerimientos militares y algunos de los artefactos pensados para la eficacia bélica, pasaron con gran éxito económico a la vida civil. Tal es el caso de Internet y el radar.

Según Hobsbawm, la "guerra fría" transformó la escena internacional en tres sentidos: eliminó y eclipsó totalmente las rivalidades y conflictos que configuraron la política mundial antes de la segunda gran guerra. La rivalidad USA-URSS fue la única que subsistió y subordinó a todas las demás. En segundo lugar, congeló la situación internacional y le dio una cierta estabilidad al mundo, bajo el peso de las superpotencias. Hubo muchos conflictos durante el periodo de guerra fría, pero estos se encontraban "controlados, o amortiguados, por el miedo a que provocasen una guerra abierta –o sea, atómica– entre las

superpotencias" (p. 256). Por último, la guerra fría llenó al mundo de armas hasta niveles nunca vistos. Además de los grandes países industriales y las superpotencias, todo el mundo se dedicó a fabricar y/o exportar armas. Era un negocio lucrativo en los que se hicieron bastante conocidos los rifles Kalashnikov (rusos), metralletas Uzi (israelíes), los explosivos Semtex (checos), etc. (cf. 257).

8. A los "30 gloriosos" que se iniciaron después de la segunda guerra mundial y que estrictamente constituyen la "edad de oro", Hobsbawm denomina los "años dorados". Distinguí a esta apoteosis, el pleno empleo, un crecimiento económico de ámbito mundial "con independencia de los regímenes económicos", una producción de alimentos que superaba el crecimiento de la población, un nefasto urbanismo, el desencadenamiento del daño ecológico que hoy se acerca a niveles de catástrofe, etc. Pero estos años dorados son también los del automóvil, del turismo de masas y de la revolución tecnológica. "Tres cosas de este terremoto tecnológico sorprenden al observador. **Primero**, transformó completamente la vida cotidiana en los países ricos e incluso, en menor medida, en los pobres, donde la radio llegaba ahora hasta las aldeas más remotas gracias a los transistores y a las pilas miniaturizadas..." (p. 268). **"Segundo (...)** La Investigación y Desarrollo (I+D) se hizo crucial en el crecimiento económico y, por eso, la ya entonces enorme ventaja de las 'economías de mercado desarrolladas' sobre las demás se consolidó (...) **Tercero**, en su abrumadora mayoría, las nuevas tecnologías empleaban de forma intensiva el capital y eliminaban mano de obra (con la excepción de científicos y técnicos altamente calificados)... La característica principal de la edad de oro fue que necesitaba grandes inversiones constantes y que, en contrapartida, no necesitaba a la gente, salvo como consumidores" (p. 269). En este ambiente, la innovación tecnológica no floreció en los países socialistas.

9. Mas, a criterio de Hobsbawm, el gran avance tecnológico no fue el generador de los espectaculares logros económicos de la edad de oro. Es el trabajo conjunto del Estado y el sector privado el que mejor explica los buenos resultados en la

economía. En efecto, "los grandes éxitos económicos de la posguerra en los países capitalistas (...) son ejemplos de industrialización efectuada con el apoyo, la supervisión, la dirección y a veces la planificación y la gestión de los gobiernos, desde Francia y España en Europa hasta Japón, Singapur y Corea del Sur" (p. 271). "El capitalismo de la posguerra era (...) una especie de matrimonio entre liberalismo económico y socialdemocracia (o, en versión norteamericana, política rooseveltiana del New Deal), con préstamos sustanciales de la URSS, que había sido pionera en la idea de planificación económica" (p. 273). En este ambiente de capitalismo reformado, los partidos socialistas, sindicatos y movimientos obreros de Europa occidental encajaron perfectamente y se desarrollaron.

En cuanto al comercio, durante los años dorados la economía fue más internacional que transnacional, aunque desde fines de los años 60 la economía inició su decisiva transnacionalización y escapó del control estatal de los países. Esta fue una de las innovaciones decisivas de la edad de oro.

10. Como era de esperar, el espectacular desenvolvimiento de la economía tuvo un impacto sin precedentes en la vida social y cultural de las poblaciones del mundo homogenizado por el capitalismo. La dinámica en el campo socialista fue otra y en la URSS, a partir de los años 60, comienza a notarse un serio estancamiento. Pero en el resto de la humanidad es lícito decir que se asistió a "la transformación social mayor y más intensa, rápida y universal de la historia de la humanidad" (p. 291). Y dentro de esta dinámica el "cambio social más drástico y de mayor alcance" fue la muerte del campesinado. Según Hobsbawm, este es el cambio que nos "separa para siempre del mundo del pasado" (p. 292). Sin embargo, esta muerte tardará aún muchos años en darse en China, el África subsahariana y el sudeste asiático. En la actualidad la situación ya parece decidida definitivamente, pues la población urbana mundial supera crecientemente a la población rural.

Pero más allá de la desaparición del campesinado, muchos cambios se decidieron en los años

dorados. El desarrollo de las fuerzas productivas que fue inadecuadamente denominada "revolución verde", se dio de modo paralelo a la acelerada urbanización del mundo, que adquirió niveles monstruosos en países emergentes o menos desarrollados como México, Brasil, India, etc. El avance de las fuerzas productivas agropecuarias sirvió para proveer de alimentos a la creciente población urbana.

11. Los años dorados pusieron en el primer plano de la escena política a los movimientos estudiantiles universitarios a partir del auge mundial de las profesiones. Antes de la segunda guerra mundial, los países más cultos y desarrollados tenían poblaciones universitarias poco numerosas. Después de ella se dio inexorablemente la masificación de la educación universitaria de modo que en los años 80 del siglo XX, ya los universitarios se contaban por millones.

Con este auge se generó un inédito protagonismo político y social de los estudiantes universitarios y del movimiento juvenil. Durante la década del 60 y comienzos de los años 70, una oleada de rebeldía juvenil conmocionó sociedades de Europa, Norteamérica, Asia y el Tercer Mundo. En determinados periodos su importancia política superó a la de los trabajadores asalariados, a los proletarios, que vivían contentos con el "Estado del bienestar" capitalista. Así, el estallido estudiantil de mayo del 68 en Francia puso en evidencia el conservadurismo obrero. En EE.UU se tomaron los campus universitarios en rechazo especialmente a la intervención yanqui en Vietnam. En los países dictatoriales eran el único colectivo capaz de hacer movilizaciones de protesta y en países coloniales o del tercer mundo alimentaron los movimientos de liberación y guerrilleros. En la URSS, sin embargo, los estudiantes universitarios nunca formaron un movimiento contestatario ni influyeron en el derrumbe del "socialismo realmente existente". En China, se dio el movimiento de la Revolución Cultural protagonizado por jóvenes "guardias rojos" que pretendía prevenir la restauración capitalista, barrer los rezagos feudales y consolidar el camino socialista. Este movimiento es calificado de aberrante por Hobsbawm.

Mientras tanto, nunca se dio la revolución proletaria en los países capitalistas más avanzados donde la clase obrera era numerosa y tenía mayor nivel cultural y de organización. Este importante contingente nunca quiso la revolución y se aburguesó dentro del "Estado del bienestar". Su decadencia "no fue una crisis de clase sino de conciencia" (cf. 307-312).

12. Después de la segunda guerra mundial se acrecentó la presencia de la mujer en el desenvolvimiento social de los países capitalistas más avanzados, y en todo el mundo. Aumentó la clase obrera femenina, incluso de mujeres casadas, y se acrecentó el número de universitarias y profesionales mujeres. Su protagonismo en la política y en cargos públicos también creció y el feminismo tuvo una nueva etapa de auge. "La entrada masiva de mujeres casadas (...) en el mercado laboral y la extraordinaria expansión de la enseñanza superior configuraron el telón de fondo, por lo menos en los países desarrollados occidentales típicos, del impresionante renacer de los movimientos feministas a partir de los años sesenta" (p. 314). Por razones históricas conocidas, en el mundo socialista la cuestión era distinta. Dice Hobsbawm: "Al contrario de las feministas occidentales, la mayoría de las mujeres casadas soviéticas, acostumbradas desde hace tiempo a una vida de asalariadas, soñaba con el lujo de quedarse en casa y tener un solo trabajo" (p. 318).

13. La bonanza económica de los años dorados posibilitó la autosuficiencia económica de muchos y el desarrollo de las "clases medias". Esto exacerbó el individualismo burgués a niveles inéditos, un egocentrismo abrumador y una sobrevaloración del libre albedrío. A criterio de Hobsbawm, estas exacerbaciones provocaron una revolución cultural en todo el mundo occidental y se proyectaron a los grupos juveniles del tercer mundo. Así, "la revolución cultural de fines del siglo XX debe (...) entenderse como el triunfo del individuo sobre la sociedad o, mejor, como la ruptura de los hilos que hasta entonces habían imbricado a los individuos en el tejido social" (p. 336). Dentro de este creciente y difundido individualismo, "la cultura juvenil se convirtió en la matriz de la revolución cultural en

el sentido más amplio de una revolución en el comportamiento y las costumbres, en el modo de disponer del ocio y en las artes comerciales, que pasaron a configurar cada vez más el ambiente que respiraban los hombres y las mujeres urbanos" (p. 331). Y no es que las sociedades de Occidente hubieran rejuvenecido, sino que el mercado vio en la numerosa población juvenil un ambiente consumidor que no podía ser desaprovechado. En los productos de uso personal, en el cine y en la música popular, la presencia de la juventud numerosa, iconoclasta y muy individualista trazó los caminos de las modas y negocios. Lo popular y masivo se pudo de moda y generó un viraje populista en los gustos de las nuevas generaciones de clase media y alta. Dentro de este mundo de "ilimitada autonomía del deseo individual", de liberación sexual y uso difundido de drogas, la familia siguió siendo útil para la supervivencia de los más pobres. Y en el tercer mundo, gran parte de la juventud canalizó su rebeldía, insatisfacción y energía por los caminos de la lucha política de liberación y contra la pobreza y la explotación.

14. A comienzos de los años 70 del siglo XX, EE.UU. abandonó el "patrón oro" y devaluó el dólar, dando fin al sistema de cambio fijo establecido en Bretton Woods. En esos mismos años, la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) decidió cuadruplicar el precio del petróleo y precipitó una recesión mundial que duró hasta 1975. Estos dos acontecimientos pueden ser tomados como importantes señales del fin de los años dorados del capitalismo. A partir de allí, las crisis se sucedieron sin parar hasta la actual megacrisis que se desató en el 2008 y aún sigue en curso. Dentro de estos 40 años, Hobsbawm ubica el periodo del siglo XX que denomina etapa del "derrumbamiento". En esta etapa nuestro historiador se ocupa de "las décadas de crisis", del "tercer mundo y la revolución", del "final del socialismo", de "las artes después de 1950" y de las "ciencias naturales". Cierra con un epílogo titulado "El fin del milenio".

Desde los años 70 del siglo XX se manifestó la crisis no solamente del capitalismo imperialista, sino también del mundo socialista, especialmen-

te de la URSS. En el área del capital ya no se logró tener desempeños económicos y sociales como el de los "años dorados" y, en un movimiento recurrente, se regresó a las condiciones de liberalización y descontrol que imperó en la economía capitalista de antes del "crac" de 1929. Los abanderados políticos de este "eterno retorno" fueron Ronald Reagan y Margaret Thatcher. Antes de ellos, los economistas de la neoliberal "Escuela de Chicago", habían puesto en práctica sus recetas en el Chile de Pinochet.

Una vez acabados "los años dorados", de impronta keynesiana, los neoliberales lograron un paulatino predominio en el mundo de la economía capitalista, porque eran los únicos que presentaban alternativas supuestamente nuevas al entrapamiento económico. Y en los premios Nobel de Economía (creados en 1969) pasaron a predominar personajes como Friedrich von Hayek (1974) y Milton Friedman (1976), dogmáticos partidarios del libre mercado. "La batalla entre keynesianos y los neoliberales —dice Hobsbawm— no fue simplemente una confrontación técnica entre economistas profesionales, ni una búsqueda de maneras de abordar nuevos y preocupantes problemas económicos (...). Se trataba de una guerra entre ideologías incompatibles" (p. 409). En el centro de esta controversia estaba el papel que debería jugar el Estado en la economía capitalista. Para los keynesianos el Estado era parte importante de la solución, para los neoliberales, era el problema.

Hasta comienzos del siglo XXI, los neoliberales campearon sin mayor oposición; más aún, su verdad había sido "reconfirmada" por el derrumbe de las economías socialistas, estatales por excelencia. Así, entraron en delirio y anunciaron el "fin de la historia" y el supuesto surgimiento de una economía capitalista sin crisis, hasta que el estallido de la megacrisis en el 2008, los bajó de la nube y mostró sus inmensas carencias: habían reincidido en viejas y fracasadas recetas, y no tenían verdaderas alternativas para los problemas de la economía mundial.

15. En el mundo de las economías planificadas, particularmente en la URSS, los síntomas de crisis

comenzaron a mostrarse en los años 60 del siglo XX: la economía se había estancado y se necesitaban urgentes cambios para sacarla del atolladero. En realidad, desde inicios de los años 50, vivo aún Stalin, se venía dando una polémica sobre cómo avanzar en el desarrollo económico socialista. Después del XX Congreso del PCUS la controversia estaba decidida a favor de los que proponían una mixtura de socialismo con capitalismo, algo así como una solución socialdemócrata radical. "Lo que muchos reformistas del mundo socialista hubiesen querido –dice Hobsbawm– era transformar el comunismo en algo parecido a la socialdemocracia occidental. Su modelo era más bien Estocolmo que Los Ángeles (...) La desgracia de estos reformistas fue que la crisis de los sistemas comunistas coincidiese con la crisis de la edad de oro de capitalismo, que fue a su vez la crisis de los sistemas socialdemócratas" (p. 419).

Estas propuestas de salidas hacia el capitalismo que se manejaron en el área de influencia soviética, fueron criticadas por el PC de China que a cambio proponía empeñarse más en la lucha de clases e incentivar la creatividad de las masas, para hacer avanzar al socialismo. Sin embargo, la restauración capitalista en China comenzó al poco tiempo de la muerte de Mao en 1976. Mucho antes del colapso de la URSS.

16. Después de la II Guerra Mundial el eje de la transformación revolucionaria pasó al denominado "tercer mundo", a los países pobres de Asia, África y América Latina. Así, el "tercer mundo" se constituyó en la esperanza de quienes aún creían en la revolución social. Se estima que hasta antes del colapso de la URSS (1945-1983) murieron unos 20 millones de personas en las guerras, conflictos, revoluciones y matanzas que se dieron mayormente en el "tercer mundo". Dentro de esta cruenta realidad, muchos partidos comunistas fueron eliminados mediante masivas matanzas, "como en Indonesia en 1965, donde se estima que medio millón de comunistas o presuntos comunistas fueron asesinados (...) y que probablemente fue la mayor carnicería política de la historia" (p. 434).

El marxismo y los partidos comunistas fueron los más omnipresentes dinamizadores de las

revueltas o revoluciones del tercer mundo. Estuvieron a la cabeza de procesos paradigmáticos como los de Cuba o Vietnam. O de rebeliones anticoloniales como las lideradas por Patricio Lumumba en el Congo belga, Kwame Nkruman en Ghana, Sekou Touré en Guinea y Modibo Keita en Mali. En el ambiente revolucionario del tercer mundo, la guerra de guerrillas fue la más alta expresión de las luchas de transformación social y alcanzó una envergadura sin precedentes en las acciones militares de carácter popular. Ni en la segunda guerra mundial tuvieron tanta importancia los guerrilleros, que se denominaban partisanos. Los más importantes teóricos de la guerra de guerrillas fueron dos asiáticos y un sudamericano: Mao Tsetung, Vo Nguyen Giap y Ernesto Guevara, el "Che". Los más formidables y acertados practicantes de la estrategia guerrillera fueron los comunistas vietnamitas. Lograron admiración y autoridad internacional por haber derrotado a franceses y yanquis, y porque "no movieron a sus admiradores a tomar partido en las encarnizadas peleas ideológicas internas de la izquierda" (p. 436).

Sin embargo, a juicio de Hobsbawm, "la caída del sha de Irán en 1979 fue con mucho la revolución más importante de los años setenta y pasará a la historia como una de las grandes revoluciones sociales del siglo XX" (p. 451).

"La novedad de esta revolución era ideológica. Casi todos los fenómenos considerados revolucionarios hasta esta fecha habían seguido la tradición, la ideología y en líneas generales el vocabulario de las revoluciones occidentales desde 1789. Más en concreto, las de alguna variante de la izquierda laica, principalmente socialista o comunista (...) La revolución iraní fue la primera realizada y ganada bajo la bandera del fundamentalismo religioso y la primera que reemplazó al antiguo régimen por una teocracia populista cuyo programa significaba una vuelta al siglo VII d.C..." (p. 453).

En esta "revolución islámica" fueron las masas, millones de personas lanzadas a las calles, las que decidieron el triunfo de Jomeini y sus secuaces. Esta masividad fue parte de una tendencia mundial de finales del siglo XX: la

facilidad con que las masas salían a manifestar en las calles, y que a comienzos de este siglo tiene su expresión en el movimiento de los "indignados" europeos o norteamericanos. Y también eran una confirmación de "la máxima leninista según la cual el voto de los ciudadanos con los pies podía ser más eficaz que el depositado en las elecciones" (p. 455).

Todo lo anterior hace decir a Hobsbawm que: "las revoluciones de fines del siglo XX tenían, por tanto, dos características. La atrofia de la tradición revolucionaria establecida, por un lado, y el despertar de las masas, por otro" (p. 454). Y que el mundo al final del siglo XX se hallaba en "situación de ruptura social más que de crisis revolucionaria" (p. 457).

17. El socialismo de orientación marxista comenzó a construirse en 1917 y tuvo sus más altas expresiones en la Unión Soviética y la República Popular China. El país más extenso, y el país más poblado del planeta, respectivamente. A finales del siglo XX, en ambos territorios se había dejado de construir al socialismo para dar pase a la restauración capitalista. En Europa Oriental, Vietnam, Cuba y demás países socialistas también se dio un fenómeno parecido, con la probable excepción de Corea del Norte que se había desviado hacia un camino feudal-dinástico desde antes del colapso de la URSS.

La restauración comenzó en China, a los pocos años de la muerte de Mao Tsetung en 1976. El personaje más importante de esta restauración fue Deng Xiaoping, antiguo y connotado dirigente del PCCh, purgado en dos ocasiones por sus "ideas derechistas" y porque fue acusado de no avanzar más allá de un "nacionalismo radical" hacia una posición comunista. Ahora bien, el carácter "nacional" del marxismo chino no ha sido ampliamente señalado y es cierto que desde sus orígenes el comunismo chino había seguido las pautas de un canon oriental, distinto del canon occidental inscrito en el marxismo y el leninismo europeos. Así, Hobsbawm dice que las propuestas de Mao responden a un "utopismo totalmente chino", que sin dejar de tener puntos de contacto con el marxismo, pone en evidencia

"su visión de una sociedad ideal unida por un consenso total (una sociedad en la que... 'la abnegación total del individuo y su total inmersión en la colectividad [son] la finalidad última... una especie de misticismo colectivista') [que] es lo opuesto del marxismo clásico que, al menos en teoría y como último objetivo, contemplaba la liberación completa y la realización del individuo" (pp. 464-465).

Mao Tsetung y la mayoría de comunistas chinos conocieron muy tarde las principales obras de los maestros marxistas, aunque las concepciones de predominio de lo colectivo sobre lo individual, propias de la civilización china, facilitaron la asimilación de la dialéctica y el marxismo. Para las necesidades prácticas, la contribución bolchevique a la revolución china fue más en organización que en doctrina. Y después de 1949, la ayuda de la URSS para la consolidación de la naciente administración y construcción comunista de China fue importante. Pero el continuado éxito del PCCh desde la toma del poder en 1949, hasta su actual rumbo capitalista podría explicarse porque en todo este trayecto el partido ha representado o garantizado la unidad y la supremacía de los intereses nacionales chinos, lo que tiene gran predicamento en la población. La transición ordenada y exitosa al capitalismo encabezada por Deng Xiaoping, por la mayoría del PCCh y el ejército, también se explican en gran medida porque Deng y sus secuaces representaban el "orden bajo los cielos" y la posibilidad de constituir a China en gran potencia. Siempre ha estado presente en la mentalidad china el convencimiento de la supremacía de su civilización y de sus propios caminos. Hoy el capitalismo de Estado dirigido por el PCCh parece inspirarse en el régimen de mandarines de los viejos emperadores, y el marxismo podría haber pasado a la condición de ideología nacional (cf. 463). Esta deriva conservadora y reaccionaria de la construcción socialista pretendió ser detenida por Mao con la "revolución cultural", medida que Hobsbawm califica de catástrofe absurda.

A diferencia de lo que sucedió en China, la restauración capitalista en la URSS tuvo un desenlace catastrófico. Haciendo la compara-

ción, Hobsbawm dice que el haber mantenido el "sistema de mando centralizado" no explica totalmente el éxito de la "perestroika" china en comparación con la soviética. Y propone a los historiadores del siglo XXI investigar, "hasta qué punto se beneficiaron los chinos con las tradiciones culturales del Extremo Oriente, que resultaron favorecer el crecimiento económico con independencia de los sistemas sociales..." (p. 479). Esta investigación tiene una proyección histórica impresionante pues nos llevaría a indagar sobre las bases de un posible predominio asiático en las próximas décadas y, también, a preguntarnos por qué una civilización que hasta el siglo XIV estaba a la vanguardia se estancó y cedió pase al predominio europeo en los últimos 500 años.

18. En cuanto al desmoronamiento de la URSS, en *Historia del siglo XX* se lee lo siguiente: "Lo que condujo a la Unión Soviética con creciente velocidad hacia el abismo fue la combinación de *glasnost*, que significaba la desintegración de la autoridad, con una *perestroika* que conllevó la destrucción de los viejos mecanismos que hacían funcionar la economía, sin proporcionar ninguna alternativa, y provocó, en consecuencia, el creciente deterioro del nivel de vida de los ciudadanos" (p. 479).

Aún más, la desintegración de la URSS "fue obra, principalmente, de la desintegración de la autoridad central, que forzó a cada región o subunidad del país a mirar por sí misma y, también, a salvar lo que pudiera de las ruinas de una economía que se deslizaba hacia el caos" (p. 488).

Previo a esto, en los años 70 y 80 la URSS se había convertido en "algo así como una colonia productiva de energía de las economías industriales más avanzadas" (p. 468), incluidas las economías de la RDA y Checoslovaquia. El aumento enorme de los precios del petróleo, propiciado por la OPEP desde 1973, había beneficiado a la URSS casi al mismo nivel que a los países árabes. Esta bonanza generó un espejismo de prosperidad que llevó a los soviéticos a postergar verdaderas soluciones para su estancada economía. Además, los embarcó en

una política armamentista y de importación de cereales que apuraron el advenimiento de la catástrofe. Cuando Gorbachov llegó a la cima del poder soviético ya prácticamente la suerte estaba echada.

El rápido desmoronamiento del "socialismo realmente existente", hizo ver cuán superficial era el arraigo del comunismo en la "enorme área que había conquistado con más rapidez que ninguna ideología desde el primer siglo del islam" (p. 491). E hizo ver cómo en la URSS se cumplía la tesis básica del materialismo histórico, de cómo las fuerzas productivas entran en conflicto con las relaciones de producción y con la superestructura institucional e ideológica afín a estas relaciones.

19. En el siglo XX "la tecnología revolucionó las artes haciéndolas omnipresentes". La radio se difundió gracias al transistor y universalizó la música popular de América y Europa y también la música culta. La televisión amplió la difusión y predominio de la imagen a todo el planeta, beneficiando a las "artes visuales". Con el satélite y la internet, la música, la coreografía, la danza y las artes plásticas producidas en distintas partes del mundo se pusieron al alcance de cientos de millones de personas de todos los continentes. Esta difusión benefició sobre todo al arte popular. Dentro de esta tendencia: "el hecho decisivo en el desarrollo cultural del siglo XX, la creación de una revolucionaria industria del ocio destinada al mercado de masas, redujo las formas tradicionales del 'gran arte' a los gustos de las élites, que a partir de la mitad del siglo estaban formadas básicamente por personas que habían tenido una educación superior (...) La cultura común de cualquier país urbanizado de fines del siglo XX se basaba en la industria del entretenimiento de masas –cine, radio, TV, música pop–, en la que también participaba la élite, al menos desde el triunfo del rock, y a lo que los intelectuales dieron un giro refinado para adecuarlo a los gustos de la élite" (p. 504).

20. Por razones históricas, económicas, políticas y militares, el siglo XX fue el gran siglo de la ciencia. La acumulación de conocimientos científicos y los afanes de dominación (económi-

ca y política) espolearon y facilitaron la investigación y producción científico tecnológica, de modo que esta área de la actividad humana llegó a tener una gravitación social inédita y decisiva en todo el planeta. "No cabe duda –dice Hobsbawm- que el siglo XX ha sido el siglo en que la ciencia ha transformado tanto el mundo como nuestro conocimiento del mismo" (p. 522). Y el siglo "en que los teóricos dirían a los técnicos lo que tenían que buscar y encontrar a la luz de sus teorías. Dicho en otros términos, iba a ser el siglo de las matemáticas" (p. 528). Sin embargo, dentro de esta realidad mayoritaria, la decisiva biología molecular es una excepción. Lo que resulta muy positivo porque le devuelve los fueros a la práctica, que es indispensable para la general buena marcha de la ciencia.

En el campo de las ciencias sociales, especialmente en el de la economía, los avances no han sido tan espectaculares como en las ciencias naturales. A tal punto que la predominante economía neoliberal, casi una teología, ninguna

alternativa da para salir de los ciclos de crisis cada vez más catastróficos.

Así, al final del milenio N° 20, Hobsbawm señala que los "dos problemas centrales, y a largo plazo decisivos, son de tipo demográfico y ecológico" (p. 560). Lo que está sucediendo a comienzos del siglo XXI señala que tales problemas son de veras decisivos, además de la irresuelta crisis económica. Aunque más exactamente el verdadero y principal problema es la acción depredadora, destructiva e irracional del modo de producción capitalista, que necesariamente debe ser sacado de la historia.

El texto que hemos comentado ampliamente es de lectura obligada para profesionales de las ciencias sociales, políticos, periodistas, docentes y para toda persona que tenga real interés en contribuir a la mejora de la sociedad y del mundo en que vivimos. Ha sido escrito por un calificado y excelente historiador desde un punto de vista socialdemócrata de izquierda. (D.A.)



Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo (John Holloway)*

John Holloway alcanzó amplia notoriedad en los medios académicos y progresistas donde se discute sobre la transformación revolucionaria de las sociedades capitalistas, con un libro que desde su mismo título genera controversia: *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*; publicado en el 2002. Luego, con otros autores ha sido promotor de una importante compilación titulada *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*, Tomo I (2005), Tomo II (2007). Antes de esto, en los años 90 del siglo XX, había participado en una compilación de textos en inglés, publicada en tres tomos, bajo el título general de *Open marxism* (1992-1995). Dentro de esta línea de "marxismo abierto" o "marxismo crítico", Holloway ha venido publicando, solo o en colaboración, diversos textos siempre relacionados con la revolución, la insurgencia y el marxismo.

El libro que nos ocupa hoy fue editado en español el 2011, en Buenos Aires. Hay una edición peruana del 2012.

Agrietar el capitalismo

La tesis básica de este libro es que la revolución contra el capitalismo no puede seguir el antiguo, "superado" y "fracasado" camino recorrido por los bolcheviques o los chinos, por poner los casos revolucionarios más notables, donde se da un largo periodo de incubación revolucionaria promovida por un partido comunista, hasta llegar al momento decisivo ("salto cualitativo")

*Holloway J. (2012). *Agrietar el capitalismo*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global. Salvo que se señale otra cosa, todas las citas corresponden a esta edición.

de la toma del poder político (por vía militar) y al consiguiente desbaratamiento del Estado reaccionario. Y, luego, sustituirlo por otro Estado dirigido por el proletariado revolucionario, punto de partida de una nueva sociedad. Según Holloway, esta es una falsa vía porque, entre otras cosas, mantiene a la institución estatal y no resuelve la contradicción clave entre el trabajo concreto (*work*) y el trabajo abstracto (*labour*), entre el hacer y el trabajo, que es la que define una auténtica revolución anticapitalista. Si nos atenemos a esta decisiva contradicción, pronto se verá que partido revolucionario, militancia revolucionaria, sacrificio revolucionario, y Estado revolucionario, etc. son productos que en vez de desbaratar la cohesión reaccionaria del capitalismo basado en el trabajo abstracto, la fortalecen. Así, realizar la tradicional actividad revolucionaria bajo la dirección de un partido con miras a un futuro triunfo de la revolución, es una falacia, es un desgaste inútil, una pérdida de tiempo. La revolución tiene que hacerse ya, aquí y ahora, y no postergarla para un futuro que nunca llegará. Desde hoy tiene que construirse la nueva sociedad y no en un futuro después de una supuesta toma del poder. Por eso "el comunismo —o como quiera que se llame— se vuelve una necesidad inmediata, no una futura etapa de desarrollo" (p. 50).

Comenzar a construir el comunismo ya, dentro de la sociedad capitalista. Esa es la revolución. De modo equivalente a lo que sucedió con el surgimiento de la burguesía y el mundo burgués dentro de la feudalidad, debemos hacer surgir la nueva sociedad dentro del capitalismo, bajo el impulso de todo aquel que no quiera someterse a los dictados del capital, de todo aquel que se niegue a reproducir lo que el dinero, el capital, la

mercancía imponen, y se dedique a realizar algo *totalmente distinto* (p. 66, sub). Y aquí no se trata de hacer algo contrario al capitalismo, como lo han hecho los tradicionales movimientos sindicalistas o revolucionarios, sino algo diferente que vaya más allá del capitalismo, que lo desborde. Por ejemplo, un movimiento sindical no se sale de la lógica del capital, tampoco un movimiento que a la violencia reaccionaria le opone la violencia revolucionaria. Al final ambos se dejan tragar por la vorágine de la violencia y pierden de vista a la revolución.

¿Y cómo se puede hacer la revolución desde hoy; y cómo se puede comenzar a construir ya la nueva sociedad? Agrietando al capitalismo. Haciéndole grietas lo más serias posible y que confluyan unas con otras. En efecto, a la pregunta: **¿qué podemos hacer para cambiar el mundo de modo radical?** Holloway (2012) responde: "... *agrietar el capitalismo*. Romperlo de tantas maneras como podamos y tratar de expandir y multiplicar las grietas e impulsar su confluencia" (p. 36). Además, el movimiento de las grietas ya está en marcha, pues, "... en este mundo en el que el cambio radical parece tan impensable, ya hay un millón de experimentos en búsqueda de cambios radicales, en hacer cosas de una manera totalmente diferente" (p. 36). Es que "... no podemos esperar a la gran revolución, tenemos que comenzar a crear algo diferente aquí y ahora. Estos experimentos son, posiblemente, los embriones de un nuevo mundo, los movimientos intersticiales a partir de los cuales podría crecer una nueva sociedad" (p. 36).

En efecto, de modo semejante a la transición que se dio entre feudalismo y capitalismo, puede darse la transición del "capitalismo a una sociedad poscapitalista" (p. 36) como un proceso intersticial.

¿Quiénes provocaron la transformación social del feudalismo al capitalismo? ¿Fueron Danton y Robespierre o fueron los miles de burgueses olvidados y, con toda probabilidad, aburridos que sencillamente empezaron a producir de una forma diversa y a vivir sus vidas de acuerdo con criterios y

valores diferentes? En otras palabras, el cambio social no es producido por los activistas, por más importante que pueda ser —o no— el activismo en este proceso. El cambio social es más bien el resultado de la transformación apenas visible de las actividades cotidianas de millones de personas (p. 37).

Así, se generan "millones y millones de grietas que constituyen la base material del cambio radical posible" (p. 37).

¿Pero, qué son las grietas?

Son situaciones, momentos, actividades en que personas o grupos de personas se niegan a seguir la corriente social que impone el capitalismo. Son rebeliones, acciones de dignidad y de autodeterminación en que las personas, de modo individual o colectivo, deciden no seguir la lógica capitalista impuesta por el dinero, y realizan actividades distintas o alternativas a lo que impone tal lógica. Así, "una grieta es la creación perfectamente común de un espacio o momento en el que afirmamos un modo diferente de hacer" (p. 45). "Es un momento de ruptura de las relaciones de dominación y de creación de otras relaciones" (p. 55). "El carnaval, al menos en el mundo medieval, puede ser visto como una grieta temporal en la forma de dominación" (p. 55). "Las grietas son exploraciones —creaciones de un mundo que todavía no existe" (p. 65). Son impulsos hacia la autodeterminación individual y/o colectiva, donde se vea claramente la ruptura con las relaciones sociales capitalistas y la creación de un mundo diferente de relaciones sociales. En este camino, por ejemplo, la gran camaradería lograda en una lucha huelguística, es un resultado más importante que el logro de las reivindicaciones.

Las grietas implican formas de organización diferentes, que están profundamente arraigadas en la historia del anticapitalismo.

Las organizaciones capitalistas están marcadas por la jerarquía y la búsqueda de eficiencia. La tradición anticapitalista (...) está caracterizada por el respeto por todos

los actores, la promoción de la participación activa, la democracia directa y el compañerismo. Esta es la tradición de la comuna, el consejo, el soviet o la asamblea. Es una forma de organización elogiada por Marx en su discusión sobre la Comuna de París (...); una forma que aparece, con variantes, en todo levantamiento importante contra el capitalismo: en los soviets de la revolución rusa, los consejos obreros de Italia y Alemania, en la guerra civil española, recientemente en los consejos comunales de los zapatistas, los cabildos en Bolivia, las asambleas barriales en la Argentina y las formas de organización horizontal –o antivertical– adoptadas por grupos en todo el mundo (p. 67).

Una grieta no es un medio para un fin, del mismo modo que los consejos o comunas, a diferencia del partido, no son organizaciones para lograr un objetivo predeterminado. "En el consejo, lo importante es la articulación efectiva de la autodeterminación colectiva; en el partido, lo importante es alcanzar un objetivo predeterminado" (p. 68).

Las grietas tampoco son pasos en el camino de la revolución, "sino ondas de rebelión que se irradian, no de acuerdo con un modelo predeterminado –pues estos no funcionan– sino siempre de modo experimental, creativamente" (p. 61). Por tanto, no deberían despreciarse las pequeñas y múltiples rebeliones de la vida cotidiana, como, por ejemplo, dejar de ir a trabajar y pasar tranquilamente la tarde leyendo un buen libro. Así, Holloway (2012) hace una pregunta que considera crucial:

Ir a una excursión o sentarse a leer un buen libro o concurrir a una fiesta que durará toda la noche, ¿acaso pueden ser vistos como un acto de insumisión y ser comparados con la rebelión zapatista o el levantamiento de diciembre del 2001 en la Argentina? (p. 59).

Es evidente que las pequeñas y mayores rebeliones que acabamos de mencionar no tienen el mismo impacto en la sociedad, pero no debería-

mos crear divisiones o jerarquías entre ellas sino, más bien, buscar las líneas de continuidad que se dan entre tales grietas. Porque, "ésta es la cuestión al hablar de las grietas, comprender nuestras múltiples rebeliones y creaciones alternativas como relacionadas por líneas de fallas geológicas en la sociedad; líneas de falla a menudo invisibles o casi invisibles, rápidamente mutables" (p. 60).

¿Y quiénes son los agrietadores?

Puede ser cualquier persona que se niegue a seguir la lógica de trabajo, mercado, jerarquías, valores, etc., que el capitalismo impone en la sociedad. Como también, pueden ser los que participan en grandes movimientos de protesta o rebeliones. En realidad no hay nada especial en ser un agrietador o revolucionario anticapitalista. Entre ellos podemos mencionar al:

... compositor de Londres que expresa su enojo y su sueño por una sociedad mejor a través de la música que crea. Es la historia del jardinero de Cholula que cultiva un jardín para luchar contra la destrucción de la naturaleza. Del trabajador de la planta automotriz de Birmingham que va por la noche a su huerta comunitaria para desarrollar alguna actividad que le otorgue sentido y placer. De los campesinos indígenas de Oventic, en Chiapas, que organizan un espacio autónomo de gobierno y lo defienden todos los días contra el hostigamiento de los paramilitares. Del profesor universitario de Atenas que programa un seminario por fuera de la estructura universitaria para incentivar el pensamiento crítico. Del editor de libros de Barcelona que privilegia su actividad en la publicación de libros contra el capitalismo. De los amigos de Porto Alegre que constituyen un coro, tan sólo porque disfrutaban cantando. De los maestros de Puebla que enfrentan la represión policial para luchar por un tipo diferente de escuela, por una educación diversa. De la directora teatral de Viena que decide utilizar su talento para abrir un mundo diferente al público que asiste a sus puestas escénicas. Del trabajador del *call-*

center de Sidney que ocupa plenamente sus momentos libres tramando como encarar la lucha por una sociedad mejor. Del pueblo de Cochabamba, que se une y libra una batalla contra el gobierno y el ejército para que el agua no sea privatizada, sino sometida a su control comunitario. De la enfermera de Seúl que hace hasta lo imposible para cuidar a sus pacientes. De los trabajadores de Neuquén que ocupan la fábrica y la recuperan para sí. Del estudiante de Nueva York que decide que la universidad es una oportunidad para cuestionar el mundo. Del joven de la ciudad de México que indignado por la brutalidad del capitalismo se va a la selva para organizar la lucha armada en pos de cambiar el mundo. De la maestra jubilada de Berlín que dedica su vida a la lucha contra la globalización capitalista. De la empleada pública de Nairobi que dedica su tiempo libre a la lucha contra el sida. De la profesora universitaria de Leeds que usa el margen aún existente en algunas universidades para organizar un curso sobre activismo y cambio social. Del anciano que vive en un miserable edificio de departamentos de los suburbios de Beirut y que cultiva plantas en el alféizar de la ventana como una rebelión contra el asfalto que nos rodea. De la muchacha de Liubliana, del joven en Florencia que, como tantos otros en el mundo, dedican sus vidas a esbozar nuevas formas de lucha por un mundo mejor. Del campesino de Huejotzingo que se rehúsa a permitir que su pequeña huerta sea anexada a un enorme depósito de comercialización de automóviles. Del grupo de amigos sin techo de Roma que ocupan una casa abandonada y se rehúsan al pago de un alquiler. Del entusiasta en Buenos Aires que dedica su gran energía a abrir nuevas perspectivas para un mundo diferente. De la muchacha en Tokio que se plantea no ir a trabajar hoy, y va a un parque a sentarse a leer un libro (éste o cualquier otro). Del joven en Francia que se dedica a construir baños secos como una forma de contribuir al cambio radical de la relación entre los seres humanos y la naturaleza. Del ingeniero en comunicaciones de Jalapa que

deja su empleo para pasar más tiempo con sus hijos. De la mujer de Edimburgo que en todo lo que ella hace expresa su rabia mediante la creación de un mundo de amor y apoyo mutuo (pp. 26-27).

Y, por supuesto, los mayores agrietadores son los zapatistas y Marcos subcomandante, quien da la pauta ideológico-práctica para las propuestas y lucubraciones de Holloway.

¿Y cuál es el método de la revolución?

Es el método de la grieta. Es buscar y crear grietas en el cuerpo o sociedad capitalista, en su cohesión social.

La apertura de grietas es la apertura de un mundo que se nos presenta como cerrado, es la apertura de categorías que en la superficie niegan el poder del ser humano para descubrir en su núcleo fundamental el hacer que ellas niegan y encarcelan. En palabras de Marx esta es una crítica *ad hominem*, es decir, el intento por irrumpir a través de las apariencias de un mundo de cosas y de fuerzas incontrolables para comprender el mundo en términos del poder del hacer humano (p. 32).

Más expresamente:

El método de la grieta es dialéctico, no en el sentido de presentar un nítido flujo de tesis, antítesis y síntesis, sino en el sentido de una dialéctica negativa, de una dialéctica de la inadecuación. Muy sencillamente, pensamos el mundo a partir de nuestra inadecuación.

El método de la grieta es el método de la crisis (...) queremos comprender al capitalismo pero no como dominación, sino desde la perspectiva de sus crisis, contradicciones, sus debilidades, y queremos entender cómo nosotros mismos somos esas contradicciones (p. 32).

Cada vez más la humanidad choca con el capitalismo, es creciente la inadecuación de las personas dentro de este sistema, no encajan en

él. Esto genera inconformidad, rebelión, fastidio, etc., que son actividades favorables a la generación de grietas.

La cuestión teórica principal

La propuesta teórica que da base y sentido al "método revolucionario" de las grietas, se relaciona con las diferencias y contradicciones entre el trabajo concreto y trabajo abstracto, que se dan en el capitalismo y en la vida del capital. El trabajo concreto tiene que ver con el valor de uso de las mercancías, y el trabajo abstracto con el valor de cambio o valor de ellas.

Como bien se sabe, para producir una mercancía se debe tener ciertas habilidades y saber utilizar determinadas herramientas o máquinas. No se requieren las mismas herramientas y habilidades para producir una camisa que un motor. Así los procedimientos para hacer camisas son distintos a los procedimientos para hacer motores, cada uno tiene su forma concreta de producción, para dar como resultados mercancías concretas, que tienen usos distintos. Las camisas son para vestir y los motores para mover máquinas.

Sin embargo, camisas y motores tienen algo en común que permite compararlos y, eventualmente, intercambiarlos. Ambos se hacen con trabajo humano, con gasto de fuerza de trabajo (con gasto de músculo, nervios, glándulas, etc.) medible en el tiempo. En base a la fuerza de trabajo empleada en la producción de la camisa o el motor, se calcula el **valor** de tales productos y se les pone su precio en monedas o dinero. A partir de aquí pueden entrar al mercado y transformarse en mercancías. Y podría darse el caso de que, por ejemplo, el precio de un motor equivalga al de 500 camisas. Este valor que expresa fuerza de trabajo empleada durante un cierto tiempo para producir, es una abstracción que se denomina valor de cambio o **valor**.

En *El capital* (1976), su autor señala directamente la gran importancia teórica y crítica que tiene la naturaleza dual del trabajo.

Nadie, hasta ahora –dice Marx– había puesto de relieve críticamente este doble

carácter del trabajo representado por la mercancía. Y como este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política, hemos de detenernos a examinarlo con cierto cuidado¹.

Aún más. En una nota a pie de página hecha por Engels a la cuarta edición de *El capital*, se lee:

El idioma inglés tiene la ventaja de poseer dos términos distintos para designar estos dos aspectos distintos del trabajo. El trabajo que crea valores de uso y se determina cualitativamente recibe el nombre de *work*, para distinguirlo del trabajo que crea valor y sólo se mide cuantitativamente, al que se da el nombre de *labour* (Idem, p. 14, sub).

Holloway en su texto, toma muy en cuenta estas afirmaciones de los fundadores del marxismo y las relaciona con las grietas. Decide llamar **hacer** a la forma de trabajo relacionada con el valor de uso y con la acepción *work*; y llamar **trabajo** a la forma de trabajo relacionada con el valor de cambio y con la acepción *labour*. Y establece una decisiva contraposición entre el hacer y el trabajo. Así, "la grieta es la rebelión del hacer en contra del trabajo" (p. 113) o también: "una grieta es la creación perfectamente común de un espacio o momento en el que afirmamos un tipo diferente de hacer" (p. 112). Y como ya se dijo, las grietas son rebeliones de un tipo de hacer contra otro tipo de hacer (trabajo).

En este camino, lo esencial de una grieta en la denominación capitalista puede ser formulado así: "No haremos lo que exige el capital, haremos lo que consideramos necesario o deseable" (p. 112). Más precisamente: "no *trabajaremos* bajo la autoridad del capital, *haremos* lo que consideramos necesario o deseable" (p. 113). Es decir, no queremos seguir produciendo capitalismo, queremos dejar de crearlo y hacer otra cosa en su lugar.

Para Holloway la clave del marxismo renovado está en darle la importancia debida a la naturaleza dual del trabajo y atacar al trabajo que produce alienación, explotación, imperio del dinero, etc., para construir un nuevo mundo a

partir del hacer, que implica acciones que no se someten a lo que impone el capital. Y esto lo pueden efectuar miles, millones de personas comunes y corrientes, en cualquier momento de su vida.

Holloway critica al marxismo tradicional por no haber atendido el énfasis que Marx puso en la naturaleza bifacética del trabajo, énfasis que ya puede notarse en trabajos tempranos donde, además, relaciona el trabajo que crea valor, con la alienación. Tal sucede en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. "A pesar de la fuerza y la relevancia que Marx le dio a este punto, éste ha pasado casi desapercibido en la tradición marxista, de modo que insistir sobre su importancia es, inevitablemente, proponer una relectura de sus obras" (Holloway, 2012, p. 116).

Semejante relectura (a la luz del pensamiento anarquista) motiva en nuestro autor las siguientes reflexiones y propuestas:

- En el marco del capitalismo es preferible pensar en la naturaleza dual del trabajo como un contraste entre el trabajo abstracto y el hacer concreto:

El hacer concreto (...) es una actividad que es común a todas las formas de la existencia humana, pero existe de diversas formas en las diferentes sociedades. En la sociedad capitalista el hacer concreto existe en la forma de trabajo abstracto (p. 126).

Y existe un antagonismo viviente constante entre hacer concreto y trabajo abstracto. Esto es fundamental y central en la argumentación del presente texto y en los criterios de Holloway, que va contra la tradición marxista que considera que la relación entre los dos aspectos mencionados es no problemática.

- Como bien sabemos el trabajo abstracto está relacionado con el valor (tiempo de trabajo socialmente necesario). "El valor es lo que mantiene a la sociedad unida bajo el capitalismo. Es una fuerza que nadie controla" (Holloway, 2012, p. 93). Es lo que le da verdadera fuerza y cohesión social al capitalismo, y lo

hace muy difícil de quebrar o desmontar. La real fuerza de cohesión no es el Estado, es el movimiento del dinero.

El valor –manifestado en dinero– constituye la síntesis social en la sociedad capitalista, aquello que la mantiene unida a las muchas y diferentes actividades descoordinadas (...). Es la existencia del dinero como la fuerza sintetizadora lo que hace que el capitalismo sea tan gelatinoso, tan esponjoso. El dinero es la sutil telaraña que nos mantiene atrapados. Cuando lo golpeamos no se rompe en pedazos, sino que brota nuevamente alrededor de nuestro puño, burlándose de nosotros" (p. 93).

Lo genial del dinero es su forma tan flexible de adecuar las cosas, y "todo tipo de actividades pueden ser sometidas a su dominio" (p. 99).

- Todas las revoluciones del siglo XX han sido desbaratadas por el valor contenido en la mercancía barata, en la mercancía producida en el menor tiempo.

¿Qué sucedió con la revolución vietnamita que inspiró al mundo en los años sesenta y setenta? No pudo ser derrotada por el ejército más poderoso del mundo, pero ha sido efectivamente socavado por el valor. La gran revolución china ha sido convertida a nivel mundial en el símbolo de la mercancía barata (p. 94).

Y Holloway cita a Marx y Engels en *El Manifiesto*: "Los precios bajos de sus mercancías (de la burguesía) son la artillería pesada con la que derriba todas las murallas chinas" (p. 94).

Aún más. Tampoco la Unión Soviética y Cuba pudieron soportar el asalto del valor. El dinero ha sitiado a esta isla de un modo más efectivo que el bloqueo yanqui. Es que el planeamiento estatal nunca fue una alternativa a la ley del valor, porque esta propuesta se halla basada en "la idea totalmente falaz de que el Estado es universal, que cada Estado encierra a su sociedad. Ahora está más claro que nunca que no es así, pero, de hecho, nunca lo fue" (p. 95, sub).

Más expresamente, la planificación socialista comandada por el Estado nunca fue real alternativa a la organización capitalista de la sociedad basada en el mercado, y en el imperio de la ley del valor. Es que el Estado nunca contiene a su sociedad de modo cabal y tampoco es la gran fuerza de cohesión social, ni siquiera en el socialismo. Tal se pudo ver en la construcción socialista que se inició en 1917 con los bolcheviques y continuó en la Europa Oriental, China, etc. Ya Lenin había hablado en su momento de la poderosa fuerza de la pequeña producción de mercancías que genera capitalismo a diario y en masa, y del campesino como perpetuo engendrador de burguesía. Para enfrentar esto, decía Lenin siguiendo a Marx, había que ejercer la dictadura del proletariado. Cuestión que en nada gusta a Holloway, como veremos más adelante.

- El Estado es una forma derivada del trabajo abstracto, es decir, de la fuerza de trabajo que genera valor. "La constitución del Estado es, al mismo tiempo, la constitución de lo económico y lo político como esferas separadas" (p. 164). Y esto nos hace perder de vista lo fundamental, que es la abstracción del hacer en trabajo. Entonces:

Lo político atrae nuestro fuego, distrae nuestra atención de la cuestión fundamental de nuestro poder-hacer. El Estado, por su misma existencia dice...: "soy la fuerza de cohesión social, soy el centro de la determinación social. Si quieres cambiar la sociedad debes concentrarte en mí, debes ganar mi control". Esto no es cierto. El determinante real de la sociedad está oculto detrás del Estado y de la economía: es la forma en que se organiza nuestra actividad cotidiana, la subordinación de nuestro hacer a los dictados del trabajo abstracto, o sea, del valor, del dinero, de la ganancia. Es esta abstracción la que, después de todo, se erige como la base misma de la existencia del Estado. Si queremos cambiar la sociedad debemos dejar de subordinar nuestra actividad al trabajo abstracto, hacer otra cosa (p. 164).

- No es lo político lo más importante o prioritario en la lucha revolucionaria o en la revolu-

ción. Es el Estado con su canto de sirena el que nos arrastra al falso terreno de priorizar lo político:

Aun si rechazamos el partido como una forma de organización, aun si decimos que no queremos tomar el poder, todavía sigue la voz constantemente diciendo: "es lo político lo que es importante, olvida el contenido de tu actividad cotidiana, es lo político lo que importa". Incluso muchos grupos autonomistas han sido arrastrados a esto: se concentran en la construcción de "otra política", sin ver que la "otra política" debe basarse en la crítica de la misma separación de la política respecto del resto de nuestra actividad cotidiana, en la superación de la separación de la política respecto del hacer (p. 164).

Entonces, para salir de esta falsa vía, es necesario retornar a nuestro hacer, a nuestra actividad cotidiana, a realizar la revolución desde lo que hacemos cada día. Esta es la esencia de la insistencia de Marx en la crítica *ad hominem*: "la comprensión y el cambio del mundo desde la perspectiva de la actividad humana" (p. 165).

- De lo anterior fluye que no se puede cambiar la sociedad de modo radical a través del Estado.

Concentrar la lucha para el cambio sobre el Estado tiene profundas consecuencias para el movimiento en contra del capital. El Estado es una forma de hacer las cosas: la forma de hacerlas mal. El Estado es una forma de organización desarrollada durante siglos como parte integral del sistema capitalista. El capital es, sobre todo, un proceso de separación; de separación del objeto de creación respecto del sujeto creador; separación del sujeto de sí mismo y de quienes lo rodean (...) El Estado es parte de este proceso de separación. Es la separación de lo público respecto de lo privado, de los asuntos comunes de la comunidad respecto de la comunidad misma. El Estado es una organización separada de la comunidad, nutrida principalmente por funcionarios de tiempo completo (p. 85).

El Estado se relaciona con los seres humanos no como sujetos sino como objetos, por tanto sería una falacia, por ejemplo, hablar de un Estado de todo el pueblo, o un Estado del proletariado. Ni el pueblo ni el proletariado han sido Estado en ninguno de los experimentos socialistas del siglo XX; otros han gobernado en nombre de ellos, especialmente funcionarios del partido. Pero aun si el pueblo participara ampliamente en el Estado, el problema subsiste porque además de que el Estado es una forma de hacer mal las cosas, no puede contener a toda la sociedad, a todo el pueblo, y siempre será externo a éste. El problema es, entonces, el propio Estado o la organización estatal, tan emparentada con el capital, según dice Holloway.

- Tampoco el partido, por muy comunista que se diga, puede ser un instrumento revolucionario, o para realizar una auténtica revolución. Del discurso de Holloway fluye la idea de que Marx y especialmente Lenin, estaban fuera del camino revolucionario cuando propusieron la necesidad de que el proletariado tenga su propio partido, con miras a la toma del poder y al establecimiento de la dictadura del proletariado que, como bien sabemos, es una forma de Estado.

Una organización política que enfoca su acción sobre el Estado —dice Holloway— inevitablemente reproduce esas características. Para ganar influencia o lo que aparenta ser el control sobre el Estado, la organización debe adoptar esa forma de conducta y pensamiento que son características de éste. Así, los partidos políticos aunque sean de izquierda, o incluso *revolucionarios*, se caracterizan por estructuras jerárquicas y tienden a adoptar determinadas formas de lenguaje y conductas que se ensamblan con las del Estado. La relación externa con la sociedad se reproduce en el concepto de las *masas*: una cantidad de átomos indiferenciados, abstractos, con capacidades limitadas y necesitadas de un liderazgo. Estos partidos de izquierda pueden ser anticapitalistas en sus intenciones, pero en sus formas de organización y acción tienden a reproducir la objetivación de la persona que está en el

núcleo fundamental de las relaciones sociales capitalistas (p. 116).

Aún más: "La revolución a través de los ojos del Estado o de una organización estadocéntrica solo puede ser una revolución en nombre de otros, en beneficio del pueblo, no una revolución llevada a cabo por el pueblo mismo" (p. 86).

Así, si se diera el caso de lograr la ruptura del capitalismo en nombre de las masas sufrientes, el resultado sería una sociedad poco atractiva. Actuar en nombre del pueblo conlleva la posibilidad de represión, pues si el pueblo no tiene la misma idea que el "Estado popular o proletario", entonces tiene que apelarse a medios "para imponer el bienestar del pueblo aun en contra de sus propios deseos. El movimiento revolucionario se vuelve represivo y también se debilita al perder el apoyo activo (p. 87).

Eso es lo que ha pasado con todos los socialismo del siglo XX, guiado por el comunismo tradicional. Este centra su acción no en la ruptura de la síntesis social capitalista basada en el trabajo abstracto que produce valor, sino en la construcción de una síntesis social alternativa. Así, la visión se desvió al reemplazo de un Estado por otro Estado, al reemplazo de un tipo de totalidad, por otro tipo de totalidad. Y esta es una opción totalmente errónea porque "el Estado es (...) una totalidad falsa, ilusoria. No son los Estados los que constituyen la síntesis social: más bien ellos protegen el proceso por el que se establece esa síntesis" (p. 242).

Además, "el movimiento que constituye la totalidad, proviene de abajo y sólo puede ser removido desde abajo" (p. 242). No desde el Estado.

- La violencia revolucionaria no es el mejor camino para la revolución. O dicho de otro modo: la violencia no es buena para la revolución. Genera muchos problemas pensar nuestras luchas en contra del capital en términos de violencia.

La violencia no es parte de la sociedad que queremos crear y, es improbable que

podamos siquiera igualar a las fuerzas capitalistas en cuanto a violencia. La violencia no es un terreno neutral, sino el terreno de las fuerzas de dominación, nos introduce en las relaciones y formas sociales de conducta que repudiamos: las estructuras jerárquicas dominadas por los hombres. La *dignidad* es nuestro terreno y la violencia es la negación de la dignidad, venga de donde venga.

Quizá la cuestión central no sea la violencia, sino el (...) retomar la iniciativa. La clave de la grieta es una ruptura, no sólo la respuesta a la agresión capitalista, sino el intento de ir más allá de ella, de crear ahora un conjunto de diferentes relaciones sociales. Tomar la iniciativa significa ir más allá de la confrontación... (p. 82).

Pero no se trata de ser totalmente pacifista porque debemos pensar en cómo nos defendemos de la violencia estatal. Entonces, tenemos que plantearnos la cuestión de la autodefensa. Mas,

... la autodefensa no es lo mismo que la defensa armada y, sin duda alguna, no es lo mismo que el derrocamiento violento del capitalismo. Aunque puede haber un sólido argumento para algún tipo de organización armada en algunos casos, es probable que sea un error pensar en las armas como la clave de la autodefensa (p. 83).

En el caso de los zapatistas –dice Holloway– su organización armada como ejército ha sido importante para disuadir una represión generalizada del ejército mexicano. Aunque para la autodefensa zapatista más importante le parece la fuerza de la resonancia de su movimiento en México y en el mundo.

Entonces, ¿qué exactamente debemos hacer?

- Dejar de hacer capitalismo. "La revolución no es cuestión de destruir el capitalismo, sino de rehusar crearlo" (p. 294). Ahora bien, reformular así la cuestión no nos da las respuestas que queremos, pero nos ayuda a redirigir

nuestra atención, para concentrarnos en nosotros mismos como los potenciales no creadores del capitalismo. No esperemos a los grandes jefes o partido, esforcémonos nosotros y la demás gente común y corriente en no crear capitalismo. Multipliquemos todas esas rebeliones en "las que un polo de la relación estática (el hacer) rechaza con todas sus fuerzas al otro polo (el trabajo)... Esa es la cuestión de la revolución" (p. 295).

- El gran problema es que no sabemos cómo dejar de hacer el capitalismo. No hay recetas para aplicar. Sin embargo, este *no saber* "es un principio del conocimiento que es central para el nuevo modelo de luchas" (p. 295), entre otras cosas porque en esta nueva perspectiva, el saber es un proceso de construcción colectiva, un diálogo más que un monólogo, "un preguntando-caminamos que no es necesariamente educado" (p. 295). "Admitir que no sabemos es tanto un principio del saber como un principio de organización que procura la participación de todos en el proceso de determinar nuestro hacer individual y colectivo" (p. 296) En cambio, el saber tradicional conduciría a una estructura de monólogo, líderes establecidos e instituciones hechas para sostenerlos.
- Entonces, a la pregunta ¿cómo dejamos de hacer capitalismo? "No existe una respuesta correcta, sólo millones de experimentos". La mejor respuesta podría ser: "Piensa en ti y por vosotros, usad vuestra imaginación, seguid vuestras inclinaciones y haced lo que consideréis necesario y disfrutable, siempre con el lema de ir en contra-y-más-allá del capital" (p. 296). Además: el movimiento del hacer no es un movimiento puro, pues tratamos de superar las contradicciones, tratamos de rebelarnos contra nuestra propia complicidad con el capitalismo.
- Dentro de las precedentes condiciones, "ser revolucionario es la cosa más común del mundo, es simplemente parte de vivir en la sociedad capitalista" (p. 297). Entonces,

... si la revolución es la rebelión del hacer en contra del trabajo, (...) la cuestión no es

traer la conciencia revolucionaria a las masas, sino desarrollar la sensibilidad para reconocer las rebeliones que existen en todas partes, y hallar formas de tocarlas, resonar con ellas, prolongarlas (...) la resonancia mutua de las rebeldías cotidianas es la única base posible para una revolución comunizante (pp. 297-298).

Esto exige que asumamos nuestra responsabilidad aquí y ahora y que hagamos la revolución nosotros mismos: "Somos los únicos que podemos parar la autoaniquilación humana: la responsabilidad es nuestra" (p. 298).

- Tomar la iniciativa y determinar el ritmo de la rebelión que no debe darse solo como respuesta a las agresiones del aparato capitalista. "La rebelión del hacer en contra del trabajo no sólo es una defensa contra los horrores del capitalismo, sino también significa tomar la iniciativa y construir ahora las anticipaciones de otro mundo" (p. 299). Esto es, construimos otro mundo aquí y ahora.
- Para que la humanidad tenga futuro, debemos desarrollar un hacer diferente: vivir de forma diferente, actuar de forma diferente, relacionarnos unos con otros de forma diferente, y relacionarnos con las otras formas de vida y con el medio ambiente de forma no destructiva y diferente. "Una revolución que no está fundamentada en la transformación de la actividad humana no es en absoluto una revolución" (p. 300). El centro de la revolución anticapitalista es el hacer de modo diferente a lo que impone el capital. Por tanto, es evidente "que la vieja concepción de la revolución centrada en la socialización de los medios de producción es horriblemente inadecuada" (p. 299) y poco radical. Esta es la causa de su fracaso.
- Romper los cercamientos de la tierra, los que separan la ciudad del campo, a los humanos y a estos de otras formas de vida. Romper las paredes constituidas por los estados, las paredes de las prisiones, del pensamiento rígido que surge del trabajo abstracto y es reforzado en las escuelas y universidades.

Romper los cercos por los que los sustantivos encierran la poderosa dinámica de los verbos, los cercos que rodean nuestra sexualidad y nos impiden disfrutar de nuestro cuerpo, etc.

En resumen: "Crear grietas y dejarlas expandir, dejarlas multiplicar, dejarlas resonar, dejarlas fluir juntas" (p. 301).

Holloway: anarcomarxismo o revolucionarismo pequeñoburgués

Agrietar el capitalismo es uno de esos textos que expresan una época de total desorientación revolucionaria y desesperada búsqueda de alternativas al absoluto burgués y su faz capitalista. Dentro de esto, han entrado a la escena teorías que expresan la vieja y estéril filosofía, aquella que solo se dedica a interpretar (y criticar) el mundo en que vivimos, y no a proponer verdaderas vías para transformarlo. Así, después del derrumbe del socialismo comenzado a construir en 1917 con los bolcheviques, han florecido y rebrotado variadas expresiones del pensamiento burgués, dentro de ellas, el anarquismo en sus dos vertientes: la de los empresarios que propugnan el no Estado o el Estado mínimo, para que las corporaciones capitalistas campeen en la sociedad; y la de la pequeña burguesía que también propugna el no Estado, para que las pequeñas unidades de producción campeen en la sociedad. La diferencia básica es de tamaño de propiedad privada.

La propuesta de *Agrietar...* es raigalmente anarquista, apuntalada con ciertos criterios marxistas. En ella, lo prioritario es el punto de vista anarquista, lo secundario es el marxista. El manejo que hace de la naturaleza bifacética del trabajo descubierta por Marx, es anarquista y no consecuente con el pensamiento de Marx que, por lo pronto, proponía la necesidad de una dictadura del proletariado para comenzar a solucionar la contradicción entre "el hacer y el trabajo abstracto", y también para avanzar hacia la desaparición del mercado y del Estado. Y es aquí donde los senderos se bifurcan entre los seguidores del revolucionarismo pequeñoburgués (Bakunin, Kropotkin, Nechaev, etc.) y del

pensamiento revolucionario (Marx, Engels, Lenin, etc.). Y, hoy como ayer, el punto central de diferencia es el problema del Estado. Ya veremos a continuación cómo el discurso de Holloway está lastrado por su punto de vista dogmáticamente ácrata.

Así tenemos que en *Agrietar el capitalismo* se dice lo siguiente: "La tradición anarquista es en esencia trascendental para el conjunto de discusión sobre las grietas, tema especialmente desarrollado en la segunda parte de este volumen" (p. 221). Ya que, a diferencia del marxismo ortodoxo (de Marx), "... la teoría anarquista se ha concentrado más claramente en el hacer concreto, al menos en el sentido de romper aquí y ahora con las restricciones del trabajo abstracto" (p. 221).

Aún más, el nuevo mundo que surgiría después del apocalipsis revolucionario propugnado por Holloway sería: "un mundo donde quepan muchos mundos como dice la consigna zapatista" (p. 246). Un mundo que se

basaría en unidades de producción fundamentalmente pequeñas y con un alto grado de autonomía... Un mundo donde quepan muchos mundos no sería una nueva totalidad, sino una cambiante constelación o confederación de particularidades. No un comunismo, sino un *comunizar* (p. 246).

Lo anterior es Kropotkin actualizado, pero también debemos mencionar la influencia de la Escuela de Frankfurt:

Gran parte de lo que se propone aquí –dice Holloway– en particular la crítica del trabajo abstracto, ya ha sido adelantado por la teoría crítica clásica –la teoría de la Escuela de Frankfurt–, pero su crítica al capitalismo proviene de un punto de vista no explicitado (p. 236).

Ahora bien, la argumentación de Holloway ya había sido señalada hace algunos años como centralmente anarquista, pero él prefiere presentarse como marxista (crítico o abierto), influido por la realidad latinoamericana. Y se

declara explorador de "una nueva teoría revolucionaria, un nuevo marxismo: la teoría no de la lucha del trabajo contra el capital, sino de la lucha del hacer en contra del trabajo y, en consecuencia, en contra del capital" (p. 191).

Se supone que no se declara explorador de un nuevo anarquismo, porque éste no da la talla para ser considerado como teoría revolucionaria. Así, tenemos a un anarquista vergonzante y acomodaticio llamado John Holloway.

De la lectura de *Agrietar...* se deduce que Carlos Marx y, especialmente Lenin, son marxistas tradicionales, ortodoxos, congelados, etc., porque no le dieron la importancia necesaria a la contradicción entre el "hacer y el trabajo abstracto" que, según Holloway es la clave de la revolución. Y aquí el mayor "pecador" es, sin duda, el descubridor de la naturaleza bifacética del trabajo. La pregunta es: ¿por qué Marx no le dio la trascendencia revolucionaria que según Holloway tiene, pese a haber señalado su importancia para la comprensión de la economía política? Porque para Marx su descubrimiento tenía, sobre todo, importancia teórica para comprender al capitalismo, para calar hondo en su naturaleza y desentrañarlo. No le otorgaba importancia para realizar la revolución en contra del capital o para destruir al capitalismo. Su propuesta para cancelar definitivamente la naturaleza bifacética del trabajo, y al capitalismo, tenía otras coordenadas: pasaba por la dictadura del proletariado, es decir, por un Estado. Y de modo semejante a cómo resalta su contribución de exponer críticamente la naturaleza bifacética del trabajo; también resalta su contribución de demostrar "que la lucha de clases conduce, necesariamente a la dictadura del proletariado" (Carta a Weidemeyer); y que esta dictadura es el tránsito a la sociedad sin clases, es decir, al comunismo.

También es cierto que Marx consideraba que el sujeto revolucionario era un colectivo organizado y no los individuos con sus pequeñas y personales rebeldías en contra del capitalismo. Rebeldías que se basan en el individualismo burgués y que ya se mostraban en el movimiento romántico contemporáneo de Marx. El anar-

quismo es la cara política de esta inadecuación individualista que dio a luz a Bakunin y seguidores y, también, a los dandis, excéntricos, "figuretts", poetas malditos, etc., que hacían todo lo posible por realizar actos que fastidien al burgués (*epater le bourgeois*). Holloway reivindica a todos los actuales herederos de estos "excéntricos" y los coloca en el ejército de los agrietadores (payasos, gays).

Marx optaba por la acción colectiva, organizada y partidizada de la clase obrera, no por la acción individualista de hacedores obreros o filisteos, y consideraba que el proletariado, además de generar su propio partido, debería tener teoría y conciencia revolucionarias; una conciencia de alto nivel que garantice el triunfo y la persistencia de la revolución. Su confianza estaba puesta en la acción organizada y consciente de las masas guiadas por una teoría revolucionaria. El propio Holloway cita lo siguiente:

La teoría es capaz de apoderarse de las masas en cuanto se demuestra *ad hominem*. Y se demuestra *ad hominem* en cuanto se hace radical. Ser radical es atacar las cosas en la raíz; pero para el hombre la raíz es el hombre mismo (p. 32 sub).

Proponer que los obreros individualmente se dediquen al hacer y dejen de realizar trabajo abstracto no significa gran cosa como vía práctica y verdadera para la revolución, por la poca importancia y gravitación de la rebeldía individualista. Esta acción sólo tendría significación si todos los obreros dejaran de efectuar trabajo abstracto y se dedicaran al hacer, y esto es ya la huelga o algo semejante; y así volvemos a la vieja propuesta anarquista de la huelga universal que de un día para otro trae abajo al capitalismo. Recordemos como Engels ironizaba sobre este facilismo revolucionario:

Una buena mañana, los obreros de todas las industrias del país y hasta del mundo entero dejan el trabajo y, en cuatro semanas a lo sumo, obligan a las clases poseedoras a darse por vencidas o a lanzarse contra los obreros, con lo cual dan a estos el derecho a

defenderse y a derribar, aprovechando la ocasión, toda la vieja sociedad ².

Siguiendo esta corriente de banalización de la revolución, por demás presente en la "teoría de las grietas", Holloway le quita toda posibilidad revolucionaria a los productores obreros organizados sindical y políticamente, diciendo que la contradicción trabajo-capital que ellos protagonizan es funcional al capitalismo. Y, más bien, pone sus esperanzas en campesinos, pequeños productores y pequeñoburgueses como sujetos de veras revolucionarios. Para él más importante es la pequeña burguesía que el proletariado. No es extraño, por esto, que para apuntalar la propuesta de las grietas y de la espontaneidad revolucionaria de las personas, recurra al ejemplo histórico de la formación y crecimiento de la burguesía en las entrañas de la sociedad feudal. Holloway considera que algo semejante podría darse para transitar del capitalismo al comunismo, o al "comunizar". No quiere ver que ambas situaciones no son equiparables, pues bien se sabe que entre burgueses y señores feudales había comunidad de intereses y que ambas clases estaban totalmente de acuerdo en promover la explotación del hombre por el hombre. La historia muestra cómo tales clases se retroalimentaban y cómo la burguesía financiaba las empresas guerreras de reyes y señores feudales. Es explicable, entonces, la facilidad como la burguesía creció dentro de la feudalidad y llegó a tener primacía económica, para luego tomar el poder con relativa facilidad.

Circunstancias semejantes no se dan en las entrañas de la sociedad capitalista porque, entre otras cosas, entre los revolucionarios que quieren cancelar el capitalismo y los burgueses capitalistas e imperialistas no hay comunidad de intereses. Pero, como ya lo hemos visto, entre el anarquismo que informa a Holloway y la burguesía explotadora sí hay grandes coincidencias: ambos propugnan el individualismo burgués y la promoción de la propiedad privada de pequeños y grandes propietarios, respectivamente. Quizá estas coincidencias hagan abrigar a Holloway la esperanza de una espontánea y creciente difusión de las "grietas", de modo semejante a cómo creció la burguesía en las entrañas de la feudalidad.

Y aquí es donde se ve que el *método de las grietas* implica una revolución para un futuro más remoto que el que Holloway augura para la revolución que siga la "tradición" predicada y actuada por Marx, Lenin, Mao, etc., **porque el método de las grietas es un cambiar algo para que todo siga igual**; es como una vacuna que termina por fortalecer más al cuerpo capitalista. No es extraño por eso que la mayor grieta en exhibición sea el zapatismo que con sus 19 años a cuestas ya es parte del orden establecido mexicano. Es el hijito diferente que con su rebeldía ensalza la tolerancia y flexibilidad de tal orden burgués, al que ayuda promoviendo el turismo "revolucionario" a la selva lacandona.

Debemos preguntarnos, entonces, sobre las características del marxismo de Holloway y si de veras tiene "visión latinoamericana".

Comprendo el marxismo –dice Holloway– como una crítica, un disolvente, un ácido que disuelve las rigideces sociales que nos enfrentan (...) un ácido para disolver la dureza de la síntesis social que nos ahoga sin cesar (...) la clave del poder disolvente del marxismo es su análisis de la naturaleza dual del hacer (p. 115).

El marxismo es, por tanto, una crítica o disolvente, y no una guía para la acción revolucionaria. Vale como teoría o cuerpo analítico, para interpretar y criticar a la realidad, pero no para transformarla. Para Holloway la actuación revolucionaria del marxismo solo puede ser crítica, mas no práctica, pues para esto vale más el anarquismo. La gran contribución de nuestro autor sería haber encontrado aspectos teóricos del marxismo que apuntalan la acción "revolucionaria" del anarquismo, especialmente el de la "naturaleza dual del hacer". Es decir, un marxismo al servicio de una concepción burguesa y procapitalista.

En cuanto a la visión latinoamericana, lo que de veras distingue a ésta no es el componente europeo que vino con la Colonia e impuso la "razón colonial", sino el componente indígena que aporta formas de reciprocidad y colectivismo, que son muy compatibles con la teoría y

práctica marxista. Siguiendo la propuesta de Holloway bien se puede decir que la reciprocidad en la producción y en la vida, el "allin kausay" ("bien vivir"), lo extraño del individualismo y de la propiedad privada, la respetuosa interacción con la naturaleza, etc., propios del mundo indígena, son **verdaderas grietas** en la trama universal del capitalismo. Sin embargo, Holloway las ignora o apenas las considera. Y esto no puede entenderse bien, en la medida que el autor ensalza al zapatismo, cuya acción implicó y suponemos que implica aún a indígenas tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal, mam y zoque; aunque también implica a ladinos como Marcos, subcomandante. ¿Qué ha pasado? O es que las poblaciones mayas del "área zapatista" han sido tan manoseadas, alienadas y aculturadas por Occidente (¿y por el anarquismo?) que ya no son importantes las valiosas concepciones y prácticas que vienen del mundo precolonial. En cambio, marxistas latinoamericanos que, con el rasero de Holloway, pueden ser catalogados como congelados, ortodoxos, leninistas, etc., sí que resaltan la potencialidad revolucionaria de concepciones y prácticas de pueblos originarios de nuestro continente. J. C. Mariátegui es uno de ellos.

Por otro lado, estudiosos de pueblos originarios de la Amazonia han resaltado los profundos rasgos democráticos de muchos de ellos, donde hay autoridades pero no jefes, es decir, "... personas de prestigio ganado por méritos socialmente reconocidos pero que no por esto establecían relaciones de mando e imposición sobre los demás"³.

A la luz de esto, la primera pregunta que surge es, de dónde sale "el mandar obedeciendo" de los zapatistas, tan celebrado por Holloway. No surge, por supuesto, de la sabiduría del pueblo maya y más parece un engendro europeo, pues está claro que tal consigna es autoritaria, ajena a la autodeterminación, y puede ser asumida sin problemas por algunos de los Estados tan detestados por los anarquistas. De esta y otras incoherencias está penetrado el texto que comentamos, aunque puede que su autor responda que tales incoherencias son grietas y, por tanto, acción "revolucionaria" que va a

contracorriente de la "ciencia positiva", o es crítico de ésta, etc., etc.

Más pertinente y coherente que el "mandar obedeciendo" es la línea de masas maoísta que indica que la dirección va de las "masas a las masas", lo que podría dar lugar a un "dirigir obedeciendo", de mayor riqueza que la frase zapatista.

Tampoco es coherente criticar al partido revolucionario desde el punto de vista de las "grietas", pues un partido comunista bien constituido cumple con "dejar de hacer capitalismo" y ha generado una profesión que es no capitalista: la del revolucionario profesional que, con mayor dedicación que cualquier rebelde temporal e individualista, se concentra en agrietar el capitalismo.

Por otro lado, en *Agrietar...* se pueden identificar posiciones dogmáticas de no partido, de no Estado, de "grietas" como única vía revolucionaria. Posiciones revisionistas a lo Berstein: "El fin no es nada, el movimiento lo es todo". Falsedades: el capitalismo nació con la mercancía; el Estado y el tiempo abstracto nacieron con el capitalismo, etc. Cuando bien se conoce que el Estado surge con la primera sociedad de clases hace miles de años, y que el tiempo abstracto es un viejo invento judío ya presente en la Biblia (tiempo lineal que avanza al margen de los acontecimientos de la materia y, claro, del trabajo).

También es notable su visceral repulsa a Lenin a quien ataca de manera ladina y retorcida a propósito del infantilismo, etc. No llamaría la atención que próximamente su autor emita un texto titulado "Agrietar a Lenin". Aunque ya el texto que aquí estamos comentando bien podría subtitularse "Agrietar a Lenin y el leninismo".

Después de leer las más de 300 páginas de *Agrietar...*, no encontramos una respuesta revolucionaria a **qué hacer** con el movimiento obrero contemporáneo que, según Holloway, es una mascarada capitalista. Y este qué hacer no es una pregunta cualquiera porque son los obreros,

los denominados proletarios, los directos protagonistas del trabajo abstracto y concreto, del *labour* y el *work*; los que potencian el poder burgués capitalista con la masiva generación de plusvalía. Esta se ha multiplicado con la incorporación al mercado del trabajo capitalista de centenas de millones de obreros rusos, chinos, vietnamitas, etc.

Por propia iniciativa los obreros generan acción sindical, menospreciada, sin embargo, por Holloway y cía. El marxismo ortodoxo dice que se debe actuar en los sindicatos. El novísimo anarquismo de *Agrietar...* no dice nada al respecto. Hoy como ayer el anarquismo es una buena fábrica de frases y de invectivas apocalípticas contra el capitalismo, pero no de reales propuestas para transformar el mundo de modo revolucionario. Incluso hace gala de no tener respuestas.

Agrietar el capitalismo es un libro que debe leerse porque, a despecho de su anarquismo, muestra una vez más la actualidad y potencia teórica del marxismo, y porque presenta una importante, amplia y muy actual bibliografía. Además, porque nos hace recordar que el trabajo revolucionario para cancelar y desbaratar el capitalismo, es una tarea cotidiana y abarca todos los aspectos de la vida social. (D.A.)

¹Marx, C. (1976). *El capital*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 9

²Marx, Engels, Lenin (1976). *Acercas del anarquismo y el anarcosindicalismo*. Moscú: Progreso, p. 116.

³Varese, S. (2006). *La sal de los cerros*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, p. xxi.

La revolución y el socialismo en el siglo XX (Jorge Echazú)*

Este es un texto de largo aliento que abarca en sus más de 600 páginas a casi todos los procesos políticos y revolucionarios del siglo XX, orientados por el marxismo. Está escrito desde un punto de vista maoísta por Jorge Echazú, Primer Secretario del Partido Comunista de Bolivia (mlm). Es un texto militante, redactado por un "intelectual orgánico", que desde un inicio muestra claramente la naturaleza de su enfoque.

El libro comienza con un epígrafe que reza: "La lucha armada revolucionaria es el máximo aporte de los pueblos pobres y oprimidos a la cultura universal". Y abarca en diez capítulos, lo siguiente:

- El tránsito del capitalismo al comunismo.
- Las grandes revoluciones socialistas triunfantes del siglo XX.
- La gran controversia teórica en el seno del movimiento comunista internacional.
- La revolución y el socialismo en América Latina (Bolivia, Brasil, Colombia, Cuba, El Salvador, Guatemala, Haití, México, Nicaragua, Perú).
- La revolución en el África Negra (Angola, Azania: Sudáfrica, Congo Democrático, Eritrea, Etiopía, Mozambique, Somalia).
- La revolución y el socialismo en el Asia milenaria (Afganistán, China hoy, Filipinas, India, Indonesia, Irán, Kampuchea, Malasia, Nepal, Tíbet, Turquía y Vietnam).
- La revolución en el mundo árabe (Argelia, Irak, Palestina).
- La revolución y el socialismo en Europa (Albania, Alemania, España, Francia, Grecia, Hungría, Italia, Polonia, Rusia hoy, Yugoslavia).

*Echazú, J. (2009). *La revolución y el socialismo en el siglo XX*. La Paz: Fondo Editorial "Liberación". Todas las citas de este artículo pertenecen a este texto.

- Estados Unidos de América – el imperio mundial.
- Las perspectivas.

Con este trabajo, Echazú Alvarado busca promover el retorno a las "fuentes originarias de la doctrina revolucionaria del proletariado" (p. 7) para considerarlas a la luz de las necesidades presentes de la revolución mundial y de la experiencia acumulada en la lucha revolucionaria del siglo XX. Además, se propone promover la tarea de "estudiar a fondo las grandes revoluciones y movimientos revolucionarios, que se produjeron en el siglo que concluyó, enfocados con un nuevo lente" (p. 8). Esto es mucho más necesario porque a criterio de Echazú, desde fines del siglo XX se ha iniciado una tercera ola revolucionaria mundial que tiende a comprender a la totalidad de los pueblos y naciones del planeta, y que permite plantear como tarea central, la globalización de la revolución.

1. Estamos, entonces, en un periodo que exige enfocar el problema de la transición del capitalismo al comunismo. Y justamente, el primer capítulo del libro se dedica a este tema en términos ya conocidos en la literatura clásica del marxismo, y en los textos de la polémica internacional entre el PCCh y el PCUS. Por supuesto que son los problemas de la dictadura del proletariado y del socialismo como etapa de transición, los puntos centrales de discusión. Echazú señala cómo el revisionismo de Jruschov y el eurocomunismo de Berlinger, Carrillo y Marchais, tergiversan al marxismo en estos puntos. Así, Berlinger habla de trabajadores que acceden al poder por la vía democrática, y que alcanzan, antes de la conquista del poder, "nuevas y más sólidas posiciones de control y de poder... en

todas las esferas de la sociedad civil" (p. 28). Por su parte, el español Santiago Carrillo dice que la dictadura del proletariado "no es el camino para llegar a establecer y consolidar la hegemonía de las fuerzas trabajadoras en los países democráticos de capitalismo desarrollado" (p. 30). Pero el que se lleva las palmas en todas estas apostasías y traiciones es Gorbachov en un discurso pronunciado en 1999 en la Universidad Americana de Ankara-Turquía. Allí, el tremendo Mijaíl declara que la meta de su existencia ha sido "la destrucción del comunismo que, para el pueblo, no ha significado otra cosa que una insoportable dictadura..." (p. 35).

Antes del derrumbe de la Unión Soviética, protagonizada por Gorbachov y un PCUS en crisis, se dio la construcción del socialismo a partir de 1917, año en que el proletariado ruso encabezado por los bolcheviques tomó el poder en el viejo imperio de los zares. Desde esa fecha y por más de setenta años se dieron revoluciones triunfantes en todas las partes del mundo, especialmente en Asia y Europa Oriental. Hasta finales de los años 70 del siglo XX, el socialismo parecía marchar indetenible, mientras que la teoría marxista que dirigía todos esos procesos revolucionarios, había sido enriquecida por la realización práctica de la toma del poder y del socialismo. Sin embargo, fue en los procesos de toma del poder donde el marxismo como guía para la acción se mostró al más alto nivel. No sucedió lo mismo en los procesos de construcción del socialismo y de la mantención del poder proletario. Ninguna otra línea política tiene la calidad y la variedad de herramientas que posee el marxismo para la toma del poder. Mas esta formidable ingeniería no tuvo correlato de igual calidad en la construcción de la nueva sociedad y pronto se presentaron los problemas en la edificación del socialismo de modo que en los años 60, las dos grandes potencias socialistas ponían en práctica medidas distintas y contradictorias para salir del entrampamiento en que habían caído la Unión Soviética y la República Popular China, respectivamente. La URSS apuntó a una salida de corte socialdemócrata capitalista, la RPCh optó por profundizar el proceso socialista con la gran "Revolución Cultural Proletaria". Aquí la gran innovación fue

esta inédita revolución dentro del socialismo propugnada por Mao, y que tuvo como blanco principal al partido comunista, la más importante institución de las sociedades que construían el comunismo. Esta, evidentemente, fue una colosal herejía para muchos, especialmente para los soviéticos y sus seguidores.

En lo concerniente a la Revolución Cultural china, Echazú Alvarado mantiene una posición singular, discrepante con la posición oficial asumida y aceptada por la mayoría de partidos que seguían la línea del PCCh. Él considera que fue Lin Piao el gran personaje de esta inédita revolución y que con su rara muerte, prácticamente acabó la gran Revolución Cultural. Dice Echazú: "Según nuestra opinión, (...) la GRCP fue interrumpida y cortada precisamente en septiembre de 1971, cuando en circunstancias sumamente sospechosas e inexplicables, muere en un 'supuesto' accidente, el camarada Lin Piao, íntimo compañero de armas del Presidente Mao y vicepresidente del PCCh, junto a un grupo de dirigentes leales a Mao" (p. 352). Aún más, Echazú considera que fue Chou En-lai el gran maquinador del desbaratamiento de la GRCP.

2. Al final del siglo XX ninguna de las revoluciones socialistas triunfantes se mantenía en pie, aunque Cuba y Corea aún se dicen socialistas, también China. En el caso coreano, quizá se pueda encontrar explicación a su "socialismo dinástico" en la "idea Zuché" y el "movimiento Chonlima". Zuche indica solucionar los problemas de modo independiente basándose en las características del país. Chonlima (o Chenlima) es marchar rápidamente y con el fervor de las masas en la construcción del socialismo. En la cultura coreana Chenlima es un caballo veloz, "que corre mil ri al día" (cf. 93-94).

La revolución coreana nos relaciona también con dos acontecimientos importantes. Por un lado, el decisivo papel del Cuerpo de Voluntarios del Pueblo Chino (CVPCh) en la expulsión de las tropas yanquis que ya habían tomado Pyongyang en el norte de Corea; y, por otro, los delirios atómicos del General Douglas MacArthur y su voluntad de pulverizar Corea. El CVPCh, "comandando por Lin Piao" junto con el Ejército

Popular de Corea hicieron retroceder al ejército yanqui y a sus ayudantes coreanos hasta el paralelo 38. Si no hubiese intervenido el ejército rojo chino, los norteamericanos además de tomar toda Corea, habrían invadido China. Pero el desquiciado general MacArthur tenía un plan alternativo para ganar la guerra en diez días. Dice este "héroe" yanqui: "Yo hubiese lanzado unas treinta bombas atómicas... concentrando el ataque a lo largo de la frontera con Manchuria. Luego habría llevado 500 000 soldados de China nacionalista al Yalú, y desparramado detrás de nosotros desde el mar de Japón hasta el mar amarillo una línea de cobalto radiactivo..." (p. 97).

3. En América Latina hubo cuatro grandes procesos revolucionarios, dos de ellos orientados por el marxismo. El más exitoso de estos procesos fue el de Cuba. También fueron importantes la antifeudal revolución mexicana y la revolución boliviana de 1952.

Para *Bolivia* el mayor trauma nacional del siglo XX fue la derrota en la guerra del Chaco, ante Paraguay. Esto dio lugar a la formación de una llamada "generación del Chaco", "constituida sobre todo por pensadores y políticos nacionalistas" (que fundaron) "el llamado Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR)" (p. 143) que durante la II Guerra Mundial no ocultó su simpatía por el eje nazi-fascista. Junto a ellos también estuvieron los de la Falange Socialista Boliviana (FSB) de clara tendencia fascista. Por el lado de la izquierda se formó el Partido de la Izquierda Revolucionaria (PIR) "que se acercaba tímidamente a la Tercera Internacional de la época" (p. 143).

Este partido izquierdista fue importante protagonista en julio de 1946 de la gran insurrección popular del pueblo de La Paz que derrocó al gobierno golpista del coronel Gualberto Villarroel. Dice Echazú: "El poder político, en estas circunstancias pudo fácilmente ser conquistado por el PIR, pues había sido la fuerza popular militante que había movilizó al pueblo paceño, sin embargo, como producto de la influencia democratizante en su dirección, el poder fue entregado a una Junta Civil..." (p. 144).

Con tales antecedentes, en abril de 1952, el pueblo de La Paz volvió a insurreccionarse y "después de combatir tres días seguidos con armas conquistadas en los cuarteles que habían sido tomados al asalto con piedras y palos, después de poner en fuga a los regimientos de soldados y de cadetes del Colegio Militar, derroca un régimen corrupto e incapaz que había hecho de la Patria su verdadera hacienda. Es importante notar que la insurrección nacional de abril no fue obra, ni muchos menos del MNR que hoy se atribuye la victoria" (p. 145). Sin embargo, ante la ausencia de una dirección revolucionaria este MNR pequeñoburgués y profascista terminó aprovechando la situación con sus dirigentes Paz Estenssoro y Siles Zuazo. En Bolivia, más importantes para las luchas populares han sido los mineros que los campesinos. Y en el último gran levantamiento que derrocó a Sánchez de Lozada en el 2003, los grandes protagonistas fueron los del pueblo de El Alto (colindante con La Paz). Dentro de estas condiciones llegó al poder Evo Morales.

Más adelante, el texto de Echazú se ocupa de las acciones de la Columna Prestes y su larga marcha por el inmenso territorio de *Brasil*, muchos años antes de la legendaria larga marcha encabezada por Mao Tsetung en China. Fueron 26 000 km recorridos entre el 29 de octubre de 1924 y el 3 de febrero de 1927, por el enorme Brasil. También se habla de Carlos Marighela y la guerrilla urbana (1969), de la guerrilla maoísta de Araguaia (1971-1973) y el extraño comportamiento del publicitado Joao Amazonas. Por último, da noticias de un resurgimiento maoísta a comienzos del presente siglo.

También pasa revista a la *guerrilla colombiana*, la más antigua de América, a las acciones del coronel Caamaño Deno en *Santo Domingo*, después del derrocamiento del gobierno de Juan Bosch instigado por EE.UU. Esclarece lo sucedido con Salvador Cayetano Carpio (Comandante Marcial) en el proceso insurreccional de *El Salvador*, y el extraño papel jugado por Nicaragua en el supuesto suicidio de Marcial.

Da una visión informada de la revolución y el genocidio en Guatemala y resalta la figura de

Marco Antonio Yon Sosa. Desgraciadamente, la guerrilla comandada por Yon Sosa, "El Chino", sufrió infiltración trotskista y fue atacada por Fidel Castro en un discurso a la Tricontinental.

Es importante también la información que el texto de Echazú da sobre Haití y sobre el movimiento zapatista encabezado por el mediático subcomandante Marcos. Y en lo referido a la *revolución cubana*, Echazú Alvarado subraya nítidamente el nefasto papel que jugó el socialimperialismo soviético en la expulsión del Che Guevara de Cuba. Por último, en lo referente al *Perú* hace una valoración desinformada de las acciones del "Luminoso Sendero" y su presidente Gonzalo. Les otorga un carácter revolucionario comunista que nunca tuvieron.

4. Sobre la revolución en África negra, el texto de Echazú arroja importante información sobre el proceso angoleño y el papel que en él jugaron EE.UU., la Unión Soviética, China y Cuba. Vale esclarecer el papel que Cuba jugó en Angola. En la página 287 de *La Revolución y el Socialismo en el siglo XX* leemos: "En contra de lo que se cree en Occidente, Cuba no entró en la guerra de Angola obedeciendo órdenes de la URSS. John Stockwell ha señalado que después de la guerra la CIA 'supo que Cuba no había entrado en acción por órdenes de la URSS', sino que 'los dirigentes cubanos se sintieron obligados a intervenir por sus propias razones ideológicas...'". Es una cita del texto *Asesinando la esperanza* de William Blum.

En las luchas revolucionarias de *Azania* (*Sudáfrica*) los comunistas no tuvieron la gravitación de organizaciones como el Consejo Nacional Africano (CNA) donde actuaba Nelson Mandela, el más importante líder de la población negra de ese país. Aunque más radical que Mandela fue Steve Biko, marxista promotor del Movimiento Conciencia Negra (MCN). Biko fue cruelmente asesinado, mediante una golpiza, por la policía racista de Sudáfrica. Mientras, el Partido Comunista de Sudáfrica fundado en 1921 por marxistas de la población blanca, no tuvo mayor trascendencia en las luchas de *Azania*.

Sobre las luchas revolucionarias del *Congo*, accedemos a una crónica informada que com-

prende desde las acciones de Patricio Lumumba, pasando por la presencia del Che Guevara en ese país, la sangrienta dictadura de Mobutu, hasta el triunfo de las fuerzas populares lideradas por Laurent Desire Kabila, después de una larga guerra de liberación de 30 años. Con él, volvió a existir la República Democrática del Congo, fundada en los años 60 por Patricio Lumumba.

5. Desde comienzos del presente siglo, el nombre de *Afganistán* ha sonado constantemente en las noticias internacionales porque se consideró que era el centro mundial de Al Qaeda y territorio de residencia del hoy extinto Osama Bin Laden. Por lo general, todo lo referido a Afganistán se concentra en detallar las acciones de la invasión norteamericana y el despliegue de las fuerzas musulmanas. Sin embargo, en Afganistán existen comunistas y el texto que estamos comentando da información sobre sus actividades y declaraciones y sobre los deslindes con el "emirato islámico talibán y la camarilla de Osama".

En lo referente al continente asiático, ha sido ampliamente documentada y estudiada la restauración del capitalismo en China, tanto desde el punto de vista capitalista y socialdemócrata como desde la óptica comunista. Es menos conocida la actividad revolucionaria de los insurgentes filipinos, hindúes, indonesios o iraníes. En *Filipinas* la lucha revolucionaria comienza con el movimiento antijaponés de los Huk, que después de la segunda guerra mundial pasó a ser un movimiento por la expulsión de los yanquis que dominaban Filipinas. En 1950 los Huk sufren el serio revés de ser capturada toda su dirección en Manila. Luego, durante la presidencia del agente norteamericano Ramón Magsaysay el movimiento Huk comunista conducido por Luis Taruc fue derrotado. En 1968 se funda el Partido Comunista de las Filipinas (ml) de orientación pro china, que un año después crea el Nuevo Ejército Popular (NEP). Estos nuevos huks extienden su influencia por las islas de Luzón, Samar, Negros y Panay. Aparece como líder supremo del partido y el ejército, Juanito Rivera, que puede ser el seudónimo del histórico líder del marxismo leninismo filipino, José María Sisón. Luego se

vive la injerencia de las posiciones revisionistas prosoviéticas, hasta llegar a finales del siglo XX en que el NEP contaba con 12 000 combatientes y tenía control e influencia en un 20% del territorio filipino.

En la *India* actúa en el presente el movimiento comunista naxalita, que tiene en sus antecedentes los trabajos teóricos y la inspiración de Charu Mazumdar, considerado el más grande marxista de la India. Este revolucionario promovió un exitoso levantamiento campesino armado (1967) en el Estado de Bengala (Naxalbari), y escribió Ocho Ensayos Históricos que establecen una línea revolucionaria para la transformación de la India. Mazumdar fue asesinado por el gobierno en 1971, pero sus orientaciones gravitan en los más recientes movimientos insurreccionales de la India. Los naxalitas maoístas tienen una creciente presencia en las zonas rurales y más pobres de la India.

En *Indonesia* se dio el más amplio asesinato de militantes comunistas del siglo XX, alrededor de medio millón. Y en *Irán*, los comunistas contribuyeron decisivamente a la caída del Sha Reza Pahlevi en 1978-1979, sin embargo, pronto fueron marginados y perseguidos por el régimen de los ayatolas. Ante esta situación, la Unión de Comunistas de Irán (UCI-Sarbedarán) promovió un levantamiento en Amol, al norte de Teherán, en 1982. Leamos el informe: "Las noches del 26 al 28 de enero de 1982, la ciudad de Amol fue testigo de una sangrienta batalla de las fuerzas de Sarbedarán y sus simpatizantes de las masas urbanas contra las fuerzas policíacas y militares del régimen islámico. Organizada y dirigida por la UCI, la histórica ofensiva armada fue la última gran resistencia de los revolucionarios al golpe de Estado contrarrevolucionario del régimen" (p. 398). Los sarbedarianos fueron derrotados y con ellos concluyó un periodo del comunismo iraní.

En mayo del 2001 se abre un nuevo periodo de la acción comunista en ese país, con la fundación del Partido Comunista de Irán (mlm). En su comunicado fundacional los comunistas de este partido escriben que conforman "un partido revolucionario que lucha implacablemente

contra todo tipo de opresión de clase, nacional y de género". Que "su tarea central es eliminar toda esa opresión al tumbar el estado opresor y establecer un estado de nueva democracia socialista" (p. 400). Además, señalan claramente que no son un partido masculino: "las mujeres lo dirigen junto con los hombres y no permiten valores o acciones que opriman a la mujer" (p. 400).

En torno a *Camboya o Kampuchea* se ha generado una leyenda negra de genocidio encabezado y organizado por Pol Pot, Khieu Samphan, Ieng Sary y otros. Gran difusora de esta leyenda ha sido la película "Los gritos del silencio", basada en el libro titulado *El exterminio de un país noble* de los periodistas John Barron y Anthony Paul. El texto de Echazú nos hace ver que, por lo menos, hay una exageración en los famosos tres millones de muertos adjudicados a la "furia asesina" de los khmer rojos. Por lo pronto, ha sido evidente que el imperialismo yanqui, gran promotor de esta noticia, trataba de ocultar su propia acción asesina, acusando de genocidio a los combatientes camboyanos. Durante la guerra de Vietnam, las fuerzas guerrilleras que combatían al ejército de EE.UU. se refugiaban en la frontera con Camboya y tenían santuarios dentro de la misma Camboya. Esto llevó al mando yanqui a ordenar el barrido de esa zona con bombardeos. Un informe sobre estas y otras acciones, recogido de un libro de Noam Chomsky dice: "La Comisión Investigadora Finlandesa estima que unas 600 000 personas, de una población de siete millones, murieron durante la Fase I, que ocasionó también dos millones de refugiados" (p. 404). En la fase II los muertos superaron el millón. Es decir, desde 1969 hasta que fueron expulsados en 1975 los yanquis generaron más de millón y medio de muertos y no solamente por acciones de combate. El mismo Chomsky, refiriéndose a los "tres millones de muertos" supuestamente ocasionados por los khmer rojos, hace ver que muchas de las "pruebas" son de 1975-76, cuando recién se instalaba el nuevo gobierno de Kampuchea, y que dentro de las "pruebas" hay muchas entrevistas y fotografías falsificadas, como base de "una campaña propagandística con un nivel de fraude de sorprendente magnitud" (p. 410).

Por conveniencia, Vietnam que invadió Camboya en 1979, avaló las denuncias del "genocidio". Sin embargo, lo que llama la atención es cómo un pueblo al cual se le ha matado casi la mitad de su población, apoyó la resistencia armada, encabezada por Khieu Samphan y Pol Pot, a la invasión vietnamita. Y, por qué los vietnamitas tuvieron que emplear más de 200 000 soldados bien pertrechados para invadir Camboya y mantener a su títere Heng Samrin en el gobierno. Si el "genocidio" de los khmer rojos hubiese sido cierto, los camboyanos deberían haber recibido con los brazos abiertos a los "salvadores" vietnamitas. Lo que es totalmente cierto es que por razones políticas e ideológicas en el ataque propagandístico contra la Kampuchea Democrática ha existido gran exageración y falsedad. El texto de Echazú recoge datos y testimonios de investigaciones norteamericanas y suecas que ponen en su verdadera dimensión los sucesos de Kampuchea Democrática.

En la actualidad, los comunistas maoístas de Nepal han llegado al poder, aunque no de un modo total. Para conocer los antecedentes de la victoriosa guerra popular encabezada por el Partido Comunista de Nepal, el texto que comentamos es una importante fuente de información. También para conocer los procesos de Malasia, Tíbet, Turquía y Vietnam. Con una creatividad y decisión militar impresionante, Vietnam derrotó al imperio más poderoso de la historia con una guerra popular que duró cerca de 20 años.

6. El mundo árabe e islámico es hoy considerado el principal enemigo del imperialismo norteamericano y de sus aliados congregados en la OTAN. En torno a esto, algunos intelectuales del capitalismo han elaborado la tesis del "choque de civilizaciones", como si la raíz del enfrentamiento estaría en las diferentes formas de concebir el mundo y en procedimientos culturales contrapuestos. Lo real es que los enfrentamientos de la Europa occidental y cristiana con el islam datan, por lo menos, de la época de las cruzadas. Y la actual problemática del mundo árabe y el reflujo del islamismo sectario y fundamentalista que se dan en esos territorios, tiene que ver con la agresión

colonialista europea contra los países árabes e islámicos. El imperio inglés mantuvo bajo un mandato colonial a lo que hoy es Palestina, Irak, Afganistán y Pakistán; el imperio francés tuvo en Argelia su más importante colonia, a tal punto que la consideraba parte de Francia. Argelia era la Francia norafricana y fue denominada Argelia Francesa.

Después de la II Guerra Mundial, terminaron de derrumbarse los imperios coloniales europeos en todos los continentes, dejando secuelas dañinas para las poblaciones nativas. La peor de estas situaciones dañinas se dio en Palestina, donde se implantó un Estado judío a costa de los intereses territoriales de la numerosa población árabe-palestina que nunca había dejado de vivir en esos territorios. A partir de 1948, el Estado de Israel, firmemente apoyado por el imperialismo yanqui ha ido conculcando territorios palestinos cada vez más amplios, y arrinconando a la población palestina en reducidos espacios bajo las más inhumanas condiciones.

En el caso de la revolución argelina, vale resaltar la decisión de su población de romper con el colonialismo francés y constituirse en nación independiente, y, especialmente, resaltan la actitud chovinista, antipopular y procolonialista de los partidos socialista y comunista de Francia, y del Partido Comunista de Argelia. Estos dos últimos eran seguidores del revisionismo soviético.

En el texto de Echazú hay importante documentación sobre los procesos argelino, iraquí y palestino, que nos permite tener una opinión más clara e informada sobre estos acontecimientos del siglo XX.

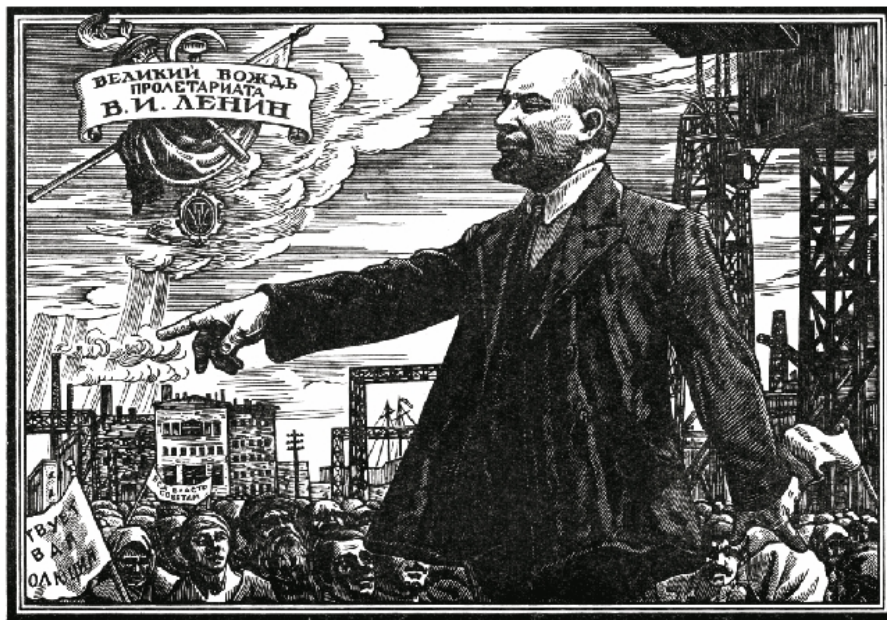
7. Las fuentes informativas más importantes de *La Revolución y el socialismo en el siglo XX* son el periódico *Obrero Revolucionario* del Partido Comunista Revolucionario de EE.UU., y la revista *Un Mundo que ganar* del Movimiento Revolucionario Internacional (MRI). El enfoque de ambos órganos es maoísta. Además, de estas fuentes se ha tomado en cuenta una amplia bibliografía donde podemos encontrar a Noam Chomsky, Leo Huberman, Paul Sweezy, Fernan-

do Claudin, Predrag Vranicki, Georgy Lukacs, Robert Taber, Heinz Dieterich, Zizis Zografos, Frantz Fanon, Louis Althusser, Dolores Ibarruri, Pierre Broue, Rosa Luxemburgo, Edward H. Carr, Charles Bettelheim, Ruy Mauro Marini, Gilbert Badia, etc. También bibliografía procedente de Cuba, China, Albania, URSS, y de los maestros del marxismo.

En base a la documentación citada, Echazú pasa revista a los procesos europeos y a los avatares de los partidos comunistas en EE.UU.

En *La Revolución y el Socialismo en el siglo XX*, se sostiene que hemos entrado en una tercera ola revolucionaria, para la cual son importantes las enseñanzas de la primera ola (siglo XIX) y de la segunda ola (siglo XX). Sin embargo hoy, el trabajo será de carácter global y mucho más

difícil que en las anteriores oportunidades. Y nunca se debe olvidar que: "Uno de los problemas que más daño hizo a todo el proceso revolucionario del siglo XX, fue el inmediatezismo que saturaba todos los discursos políticos y filosóficos. A partir de 1917, se preveía un triunfo casi inmediato que podía medirse en días, meses o como mucho en algunas décadas. No se tenía en cuenta que el capitalismo como modo de producción dominante no había alcanzado sus formas más elevadas y ni siquiera había dominado plenamente el mundo. La historia nos ha mostrado que el capitalismo es un Modo de Producción fuerte por su parentesco visceral con el egoísmo humano y que tiene una capacidad inusitada de resolver sus propias contradicciones, por lo que el "desprecio" estratégico, debe estar acompañado de una táctica muy seria y responsable" (p.658).(D.A.)



Georg Lukács, una entrevista no oficial

Perry Anderson

Georg Lukács nació en Budapest en 1885, en el seno de una acomodada familia judía dedicada a la banca. Estudió en las universidades de Budapest, Berlín y Heidelberg (en donde se hizo amigo de Max Weber). En 1916 publicó su primer trabajo importante en el campo de la literatura: *La teoría de la novela*.

Hecho marxista por el impacto de la Revolución de Octubre, Lukács se unió al nuevo Partido Comunista Húngaro en 1918 y al año siguiente se hizo Comisario de Educación y Cultura en la efímera República Soviética Húngara. En su exilio en Viena, y posteriormente en Berlín, escribió *Historia y conciencia de clase*, el trabajo más influyente de lo que se conocería como tradición marxista occidental. A este escrito le siguió el estudio corto *Lenin* y las entonces llamadas *Tesis Blum*, con las que infructuosamente intentó que su partido superara su obstinado izquierdismo. Después de la derrota, Lukács se retiró a Moscú, en 1933, donde se dedicó a la actividad filosófica y a la crítica literaria. Escribió allí *La novela histórica*, entre otros trabajos. Permaneció en Moscú hasta su retorno a Hungría en los últimos meses de la Segunda Guerra Mundial.

Lukács ha retomado ahora un rol activo en el Partido Comunista, dejando una huella que ha permanecido controversial desde entonces. Sin embargo, en la crisis determinante de 1956, apoyó al movimiento popular en contra del convulsionado régimen estalinista, y aceptó formar parte de la coalición gubernamental de Imre Nagy. Luego de la invasión soviética a finales de ese año, Lukács fue deportado a Rumania, donde mantuvo arresto domiciliario. Perdonado de la ejecución y permitiéndosele su

regreso a Budapest al año siguiente, Lukács continuó escribiendo y publicando por el resto de su vida activa.

(Nota posterior) La entrevista publicada aquí fue dada en Budapest a finales de 1968, poco después de la invasión de Checoslovaquia en el marco del Pacto de Varsovia, al cual se hace referencia tácita hacia el final de la entrevista. El artículo fue publicado por primera vez luego de la muerte de Lukács, en 1971.

Georg Lukács, vida y obra

¿Cómo juzga hoy usted sus escritos filosóficos de los años '20? ¿Qué relación tienen con su trabajo actual?

En los años '20, Korsch, Gramsci y yo mismo intentamos, cada uno a nuestro modo, enfrentarnos con el problema de la necesidad social y con su interpretación mecanicista, herencia de la II Internacional. Heredamos el problema pero ninguno de nosotros – ni siquiera Gramsci que quizás era el más dotado de los tres – supo resolverlo. Nos equivocamos y sería un error tratar de revivir las obras de aquel período como si fuesen válidas en nuestros días. En Occidente hay una tendencia a erigirlas en "clásicos de la herejía", pero hoy no tenemos necesidad de ellas. Los años '20 ya han pasado y lo que debe preocuparnos son los problemas filosóficos de los años '60. Estoy trabajando actualmente en una *Ontología del ser social* que espero resuelva los problemas que planteé de un modo totalmente erróneo en mis primeras obras, particularmente en *Historia y conciencia de clase*¹. Mi nueva obra se centra en la cuestión de las relaciones entre necesidad y libertad, o, para emplear otra expre-

sión, teleología y causalidad. Tradicionalmente los filósofos han construido sus sistemas sobre uno u otro de estos dos polos: o han negado la necesidad o han negado la libertad humana. Mi objetivo es mostrar la interrelación ontológica entre ambos y rechazar los puntos de vista del "o bien..., o bien" según los cuales la filosofía ha representado tradicionalmente al hombre. El concepto de trabajo es el pivote de mi análisis. Pues el trabajo no está biológicamente determinado. Cuando un león ataca a un antílope, su comportamiento está determinado por una necesidad biológica y sólo por ella. Pero cuando el hombre primitivo se encuentra ante un montón de piedras, debe elegir una de ellas, valorar la que le parezca más adecuada para convertirse en un instrumento, elige entre varias alternativas. La noción de alternativa es fundamental para el significado del trabajo humano, que siempre es por consiguiente, teleológico: fija un objetivo que resulta de una decisión. Así se expresa la libertad humana. Pero esta libertad sólo existe en la puesta en movimiento de una serie de fuerzas físicas objetivas que obedecen a las leyes causales del universo material. La teleología del trabajo está siempre coordinada, pues, con la causalidad física, y, de hecho, el resultado del trabajo de cada individuo es un momento de la causalidad física para la orientación teleológica (*Setzung*) de los otros individuos. La fe en una teleología de la naturaleza es algo propio de la teología. Y la fe en una teleología inmanente a la historia carece de fundamento. Pero existe una teleología en cada trabajo humano, íntimamente inserta en la causalidad del mundo físico. Esta posición, que es el núcleo a partir del cual desarrollo mi obra actual, supera la clásica antinomia de la necesidad y la libertad. Pero quisiera subrayar que no estoy tratando de construir un sistema exhaustivo. El título de mi obra -que ya está terminada, pero de la que estoy rehaciendo los primeros capítulos- es *Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins*, y no *Ontologie des Gesellschaftlichen Seins* (*Hacia una ontología del ser social* y no *Ontología del ser social*). Nótese la diferencia. La tarea a la que estoy consagrado necesitará del trabajo colectivo de muchos pensadores para poderse desarrollar adecuadamente. Pero espero que mostrará la base ontológica de este socialismo de la vida cotidiana al que antes me refería.

Inglaterra es el único país europeo importante sin una tradición propia de marxismo filosófico. Usted ha escrito ampliamente sobre un momento de su historia cultural: el trabajo de Walter Scott; pero ¿Cómo ve el extenso desarrollo de su historia política e intelectual y sus relaciones con la cultura europea desde la Ilustración?

La historia británica ha sido víctima de lo que Marx llamó la ley del desarrollo disparado. El mismo radicalismo de la revolución de Cromwell y luego la revolución de 1688 y su éxito en asegurar las relaciones capitalistas en la ciudad y el campo, se convirtieron en la causa del posterior retraso de Inglaterra. Yo considero que su análisis ha sido muy acertado en señalar la importancia histórica de la agricultura capitalista en Inglaterra y sus paradójicas consecuencias para el posterior desarrollo inglés. Esto puede ser muy claramente visto en el desarrollo de la cultura inglesa. El dominio del empirismo como una ideología de burguesía empieza después de 1688, pero alcanza un tremendo poder de ahí en adelante, y distorsiona toda la historia previa de la filosofía y arte de Inglaterra. Tomemos a Bacon como ejemplo. Él fue un gran pensador, mucho más que Locke, de quien la burguesía sacó mucho provecho posteriormente. Pero su significancia fue opacada por el empirismo inglés, e incluso hoy si uno quiere estudiar cómo transformó Bacon el empirismo, debe entender primero cómo el empirismo transformó a Bacon, lo cual es algo completamente distinto. Como usted sabe, Marx fue un gran admirador de Bacon. Lo mismo pasó con otro pensador inglés importante: Mandeville. Él fue un gran sucesor de Hobbes, pero la burguesía inglesa lo sumió en el completo olvido, pero usted encontrará que Marx lo cita en su *Teoría de la plusvalía*. Esta cultura radical de Inglaterra fue olvidada e ignorada. En su lugar, Eliot y otros les dan una exagerada importancia a los poetas metafísicos - Donne, etc - quienes son menos importantes para el desarrollo de historia de la humanidad. Otro episodio revelador es el destino de Scott. He escrito sobre la importancia de Scott en mi libro *La novela histórica*, donde se puede ver que él fue el primer novelista que vio que el hombre es

cambiado por la historia². Este fue un enorme descubrimiento, y fue inmediatamente percibido como tal por grandes escritores europeos como Pushkin en Rusia, Manzoni en Italia y Balzac en Francia. Todos ellos vieron la importancia de Scott y aprendieron de él. A pesar de ello, lo curioso es que en la propia Inglaterra Scott no tuvo sucesores. Él también fue incomprendido y olvidado. Hubo entonces una ruptura en el desarrollo de la cultura inglesa, la cual es muy visible en los posteriores escritores radicales como Shaw. Shaw no tiene raíces en el pasado cultural de Inglaterra, porque la cultura del siglo XIX fue desconectada de su prehistoria radical. Esta es obviamente una debilidad de Shaw.

Hoy, los intelectuales británicos no solamente deben de importar el marxismo de fuera, sino que deben reconstruir una nueva historia de su propia cultura: esta es una tarea indispensable para ellos, y que solamente ellos pueden cumplir. He escrito sobre Scott y Agnes Heller lo hizo sobre Shakespeare, pero son principalmente los ingleses los que deben redescubrir Inglaterra. Nosotros, en Hungría, también tuvimos muchas mistificaciones sobre nuestro "carácter nacional" como los que ustedes tienen en Inglaterra. Una verdadera historia de su cultura destrozará esas mistificaciones. En esto quizás les ayude la profunda crisis económica y política de Inglaterra, que es producto de la ley del desarrollo disparado que mencioné anteriormente. Wilson es sin duda uno de los políticos burgueses más astutos y oportunistas de nuestros días, y su gobierno ha sido el mayor y mas desastroso de los fracasos. Este también es un signo de la profunda e intratable crisis de Inglaterra.

¿Como ve usted hoy sus primeros trabajos de crítica literaria, particularmente *La teoría de la novela*? ¿Cuál es su significado histórico?

La teoría de la novela fue una expresión de mi desesperanza durante La Primera Guerra Mundial³. Cuando la guerra empezó, yo me dije: Alemania y Austro-Hungría probablemente derrotarán a Rusia y destruyan el zarismo, eso es bueno. Francia e Inglaterra probablemente

derroten a Alemania y Austro-Hungría y destruirán a los Hohenzollern y Habsburgo, eso es bueno. Pero luego ¿quién nos defenderá de la cultura de Inglaterra y Francia? No encontré respuesta a esta pregunta, y esta desesperanza es la base de *La teoría de la novela*. Por supuesto, la Revolución de Octubre me dio la respuesta a esta pregunta. La Revolución Rusa fue la solución histórica a mi dilema: evitó el triunfo de la burguesía inglesa y francesa que temía. Pero debo decir que *La teoría de la novela*, con todos sus errores, hizo un llamamiento por el derrocamiento del mundo que produjo la cultura que analizaba. Entendía la necesidad de un cambio revolucionario.

En ese tiempo usted era amigo de Max Weber ¿Cuál es ahora su opinión de él? Su colega Sombart finalmente se convirtió en un Nazi, ¿piensa usted que Weber, de haber vivido, podría haberse reconciliado con el Nacional Socialismo?

No, nunca. Usted debe entender que Weber fue una persona absolutamente honesta. El tenía un gran desprecio por el Emperador, por ejemplo. El solía decirnos en privado que la gran desgracia de Alemania fue que, a diferencia de los Stuarts o de los Borbones, ninguno de los Hohenzollern había sido decapitado. Usted puede imaginar que no cualquier profesor alemán podía decir tal cosa en 1912. Weber fue muy diferente a Sombart: el nunca hizo concesión alguna al antisemitismo, por ejemplo. Déjeme contarle una historia que es característica de él. Una universidad alemana le pidió que enviara sus recomendaciones para una cátedra en esa universidad, para un nuevo nombramiento que estaban por hacer. Weber les escribió dándoles tres nombres, en orden de mérito, agregando además que cualquiera de las tres sería una opción adecuada, que eran todas excelentes alternativas, pero que ninguno de los candidatos sería elegido porque los tres eran judíos. También añadió una lista de otros tres nombres, explicando que ninguno de ellos era tan valioso como los que él recomendaba, pero sin duda alguno tenía que ser aceptado, porque ellos no eran judíos. Aun con todo esto, usted debe recordar que Weber era un imperia-

lista profundamente convencido, cuyo liberalismo era solamente un asunto de su convicción de que un imperialismo eficiente era necesario, y que solamente el liberalismo podía garantizar esa eficiencia. Weber fue un declarado enemigo de las Revoluciones de Octubre y Noviembre. Él era un extraordinario académico y a la vez un profundo reaccionario. El irracionalismo del Schelling tardío y Schopenhauer encuentra una de sus más importantes expresiones en él.

¿Cómo reaccionó el a su conversión a la revolución de octubre?

Se ha relatado que él manifestó que mientras con Lukács el cambio debió haber sido una profunda transformación de convicciones e ideas, con Toller fue meramente una confusión de sentimientos. Pero yo no tenía relaciones con él en aquel momento.

Después de la guerra, usted participó en la Comuna de Hungría, como Comisario de Educación ¿Qué evaluación se puede hacer hoy, cincuenta años después, de la experiencia de La Comuna?

La principal causa de la formación de La Comuna fue la *Nota Vyx* y la política de la Entente hacia Hungría. En este aspecto, la Comuna de Hungría es comparable a la Revolución Rusa, donde la cuestión del fin de la guerra jugó un rol fundamental, permitiendo que la Revolución de Octubre fuera posible. Una vez que la *Nota Vyx* fue enviada, su consecuencia fue La Comuna. Los socialdemócratas nos atacaron después por crear La Comuna, pero en la etapa posterior a la guerra no había posibilidad de mantenerse dentro del marco de la política burguesa, era necesario rebasarla.

Luego de la derrota de La Comuna, usted fue delegado del Tercer Congreso del Comintern en Moscú. ¿Encontró usted allí a los líderes bolcheviques? ¿Qué impresión le dejaron?

Mire, usted debe recordar que yo era un humilde miembro de la humilde delegación, yo no era de ninguna forma una figura importante en aquel

entonces, y naturalmente no tuve largas conversaciones con los líderes del partido ruso. A pesar de ello fui presentado a Lenin por Lunacharsky. Él me cautivó completamente. También tuve la oportunidad de verlo trabajando en las Comisiones del Congreso. Debo decir que los demás líderes bolcheviques me resultaron antipáticos. Trotsky me dejó una mala impresión de inmediato, me lo figuré como un petulante. Hay un pasaje en las memorias de Gorky sobre Lenin, donde Lenin luego de la Revolución, si bien reconocía los logros organizacionales de Trotsky en la Guerra Civil, también decía que había algo de Lassalle en él. Zinoviev, cuyo rol en el Comintern llegué a conocer bien más tarde, era un simple operador político. Mi apreciación de Bukharin se puede encontrar en mi artículo sobre él de 1925, en el cual critico su marxismo. Por aquel entonces él era la autoridad rusa en las cuestiones teóricas, luego de Stalin. A Stalin no lo recuerdo en absoluto en el Congreso, como muchos otros comunistas extranjeros, yo no tenía conciencia de su importancia en el partido ruso. Conversé con Radek con detenimiento, él me dijo que consideraba que mis artículos sobre la Acción de Marzo en Alemania eran lo mejor que se habría escrito acerca del tema y que estaba de acuerdo completamente. Por supuesto que luego cambió de opinión cuando el partido condenó el asunto de marzo, y entonces él públicamente lo atacó. En contraste a todo esto, Lenin me causó una enorme impresión.

¿Cuál fue su reacción cuando Lenin atacó su artículo acerca del parlamentarismo?

Mi artículo era completamente erróneo, y abandoné sus tesis sin vacilación ⁴. Pero debo agregar que yo había leído *El izquierdismo: enfermedad infantil del comunismo* de Lenin antes de su crítica a mi propio artículo, y ya estaba entonces completamente convencido de sus argumentos en la cuestión de la participación parlamentaria, así que su crítica a mi artículo no cambió nada para mí. Yo ya sabía que estaba equivocado. Usted recordará que Lenin expresaba en su *El izquierdismo* que los parlamentos burgueses serían completamente suplantados, en un sentido histórico, con el nacimiento de los órganos revolucionarios del poder proletario, los

Soviets, pero que esto de ninguna forma significaba que ellos fueran suplantados de inmediato en un sentido político, en particular que las masas de Occidente no creían en ellos. Por lo tanto, los comunistas tenían que trabajar tanto dentro como fuera de ellos.

Entre 1928 y 1929 usted propuso el concepto de dictadura democrática del proletariado y campesinado como el objetivo estratégico del Partido Comunista Húngaro de ese entonces, en las famosas Tesis Blum para el Tercer Congreso del Partido. ¿Fueron estas tesis tachadas de oportunistas y fue usted expulsado del Comité Central a causa de ellas? ¿Cómo juzga ahora este hecho?

Las *Tesis Blum* fueron mi maniobra de retirada para cubrirme del sectarismo del Tercer Periodo, el cual enfatizaba que la social democracia y el fascismo eran gemelos⁵. Esta desastrosa frase fue acompañada, como sabrá, por el eslogan de clase contra clase y el llamado a una inmediata instalación de la dictadura del proletariado. Rescatando y adaptando el eslogan de Lenin de 1905 – la dictadura democrática de los obreros y campesinos – intenté encontrar una fisura en la línea del Sexto Congreso del Comintern, a través del cual pudiera alcanzar una política más relista del Partido Húngaro. No tuve éxito. Las *Tesis Blum* fueron condenadas por el partido y Béla Kun y su facción me expulsaron del Comité Central. Estuve completamente solo dentro del partido en esos días; usted debe entender que ni siquiera tuve éxito en convencer a aquellos que hasta entonces compartían mis puntos de vista en lucha contra el sectarismo de Kun dentro del partido. Por eso tuve que hacer una autocrítica de las tesis. Aquello fue absolutamente cínico: las circunstancias de entonces me lo impusieron. De hecho, yo no cambié de opinión, y la verdad es que estoy convencido de que estaba absolutamente en lo correcto. Desde luego que la historia reivindicó completamente las *Tesis Blum*. En el periodo de 1945 a 1948, se dio en Hungría la realización concreta de la dictadura democrática de los obreros y campesinos que sostuve en 1929. Después de 1948, por supuesto, el estalinismo creó algo completamente diferente, pero esa es otra historia.

¿Cómo fue su relación con Brecht en los '30 y después de la guerra? ¿Cuál es su apreciación de su importancia?

Brecht fue un gran poeta, y sus últimas obras – *Madre Coraje, La buena mujer de Szechuan*, entre otras – son excelentes. Naturalmente, sus teorías dramáticas y estéticas fueron confusas y equivocadas. Lo he tratado en *El significado del realismo contemporáneo*. Pero esto no altera la calidad de sus últimos trabajos. Entre 1931 y 1933 estuve en Berlín trabajando con el Sindicato de Escritores. Sobre aquella época – a mediados de los '30, para ser precisos – Brecht escribió un artículo contra mí, defendiendo el expresionismo. Pero luego, cuando estuve en Moscú, Brecht vino a verme en su viaje de Escandinavia a los EE.UU. – el pasó por la Unión Soviética en ese viaje – y me dijo: hay gente que esta tratando de ponerme en tu contra, y hay gente que esta tratando de ponerte en mi contra; vamos a hacer un acuerdo de no provocarnos una pelea. Desde entonces siempre tuvimos una buena relación, y después de la guerra cada vez que iba a Berlín – lo que era muy frecuente – siempre solía visitar a Brecht, y manteníamos largas discusiones. Nuestras posiciones estuvieron muy cerca al final. Usted sabrá, yo fue invitado por su esposa para ser uno de los que hablara en su funeral. Una cosa de la que me arrepiento es que nunca escribí un ensayo sobre Brecht en los '40, este fue un error provocado por mi obsesión son otros trabajos en aquel tiempo. Siempre tuve un gran respeto por Brecht. Él era muy listo y tenía un gran sentido de la realidad. En esto era único a diferencia de Korsch, a quien conocí bien, desde luego. Cuando Korsch dejó el Partido Alemán, el se apartó a sí mismo del socialismo. Sé esto porque fue imposible para él colaborar con el trabajo del Sindicato de Escritores en la lucha antifascista en Berlín, el Partido no lo permitía. Brecht era muy distinto, él sabía que no se podía hacer nada contra la Unión Soviética, a la cual permaneció leal toda su vida.

¿Conoció Usted a Walter Benjamin? ¿Cree usted que de haber vivido hubiera evolucionado de un firme compromiso revolucionario al marxismo?

No, por alguna razón nunca conocí a Benjamin, sin embargo conocí a Adorno en Fráncfort en

1930 cuando pasé por allí antes de ir a la Unión Soviética. Benjamin era extraordinariamente talentoso, y vio profundamente muchos nuevos problemas. Él indagó en estos problemas en diferentes formas, pero no encontró una vía de solución. Pienso que su desarrollo, mientras vivió, fue muy incierto, a pesar de su amistad con Brecht. Usted debe recordar cuan difícil eran aquellas épocas, las purgas en los '30 y luego la Guerra Fría. Adorno llegó a ser el exponente de un tipo de "conformismo no conformista" en este ambiente.

Después de la victoria del fascismo en Alemania, usted trabajó con Ryazanov en el Instituto Marx-Engels-Lenin de Rusia. ¿Cuál fue su trabajo allí?

Cuando estuve en Moscú en 1930, Ryazanov me mostró los manuscritos que Marx había escrito en París en 1844⁶. Puede imaginar mi entusiasmo, leer estos manuscritos cambió toda mi relación con el marxismo y transformó mi perspectiva filosófica. Un académico alemán de la Unión Soviética estuvo trabajando en los manuscritos, preparándolos para su publicación. Los ratones se había llevado buena parte, y había muchos lugares en los que los manuscritos tenían letras perdidas o una palabra perdida. Debido a mi conocimiento filosófico puede trabajar con él, determinando qué letras o qué palabras habían desaparecido. Uno frecuentemente tenía una palabra comenzando con, digamos, "g" y terminando con "s" y tenía que adivinar que había en el medio. Yo creo que esa edición finalmente resultó muy buena, lo sé por la colaboración que tuve en la edición. Ryazanov fue el responsable de este trabajo, y él era una gran filólogo, no un teórico, pero sí un gran filólogo. Después de su destitución, el trabajo en el Instituto declinó completamente. Recuerdo que me dijo que había 10 volúmenes de los manuscritos de Marx para *El capital* el cual no había sido nunca publicado. Engels por supuesto, en su introducción a los volúmenes dos y tres, decía que estos eran solo una selección de los manuscritos que Marx estuvo redactando para *El capital*. Ryazanov planificó publicar todo este material, pero hasta el día de hoy nunca ha aparecido⁷.

En los primeros años de los '30, había desde luego debates filosóficos en URSS, pero yo no participé de ellos. Hubo entonces un debate en el que se criticaba el trabajo de Deborin. Personalmente, yo pensaba que se trataba de críticas justificadas, pero su propósito solo era establecer la preeminencia de Stalin como filósofo.

¿Pero usted participó en los debates literarios de los '30 en la Unión Soviética?

Colaboré con la revista *Literarny Kritik* por seis o siete años, y llevamos una muy consistente política contra el dogmatismo de aquellos años. Fadeyev y otros lucharon contra la RAPP (Asociación Rusa de Escritores Proletarios) y la derrotaron en Rusia, pero solo porque Averbach y otros en la RAPP eran trotskistas⁸. Luego de su victoria, procedieron a desarrollar su forma propia de RAPPismo. *Literarny Kritik* siempre se resistió a estas tendencias. Escribí muchos artículos en ella, todos los cuales tienen tres citas de Stalin dentro – esta era una requisito insalvable en la Rusia de entonces – y todos los cuales estaban directamente en contra de las ideas estalinistas de literatura. Su contenido siempre apuntaba contra el dogmatismo de Stalin.

Durante diez años de su vida, desde 1919 a 1929, usted se dedicó activamente a la política, y luego abandonó completamente toda actividad política inmediata. Debió ser un gran cambio para un marxista convencido como usted. ¿Se sintió usted limitado (o, al contrario, quizás liberado) por este brusco cambio en su carrera producido en 1930? ¿Cómo se relaciona esta fase de su vida con su adolescencia y su juventud? ¿Qué influencias fueron las que recibió entonces?

No lamenté en absoluto el final de mi carrera política. Verá, yo estaba convencido de tener razón en las discusiones internas del Partido en 1928 y 1929, y nunca nada me incitó a cambiar de opinión sobre este punto; sin embargo, como había fracasado completamente en mi tentativa de convencer al Partido de la justeza de mis ideas, me dije: si tengo razón y sin embargo he resultado totalmente vencido, esto solo puede

significar que no tengo ninguna capacidad política. Renuncié, pues, sin ninguna dificultad, al trabajo político práctico. Decidí que no estaba dotado para ello. Mi exclusión del Comité Central del Partido Húngaro no modificó lo más mínimo mi convicción de que, con la desastrosa política sectaria del Tercer Período, sólo se podía luchar eficazmente contra el fascismo desde las filas del movimiento comunista. Sigo pensando lo mismo. Siempre he creído que la peor forma de socialismo es preferible a la mejor forma de capitalismo.

Posteriormente, mi participación en el gobierno de Nagy en 1956 no fue una contradicción a mi renuncia de la actividad política. Yo no compartía la estrategia política de Nagy, y cuando los jóvenes intentaron de juntarnos en los días antes de Octubre, yo siempre contestaba: "El paso desde mi hasta Imre Nagy no es más grande de dar que el paso de Imre Nagy hacia mí". Cuando me pidieron ser Ministro de Cultura en Octubre de 1956, este fue un dilema moral para mí, no un dilema político, y no lo pude rechazar. Cuando fuimos arrestados y llevados a Rumania, los camaradas rumanos y los húngaros vinieron a verme y me preguntaron por mis opiniones sobre las políticas de Nagy, sabiendo mis desacuerdos con él. Les dije: "cuando yo sea un libre en las calles de Budapest y cuando él sea un hombre libre, seré feliz de dar mi juicio sobre él larga y abiertamente; pero mientras sea prisionero, mi única relación con él es de solidaridad".

Me ha preguntado usted cuáles fueron mis impresiones personales cuando renuncié a mi carrera política. Debo decir que yo quizás no soy un hombre muy contemporáneo. Puedo asegurar que nunca he sentido frustración ni ningún otro complejo en mi vida. Naturalmente, sé muy bien lo que esto significa, porque conozco la literatura del siglo XX y porque he leído a Freud. Pero nunca lo he experimentado personalmente. Siempre que me he dado cuenta de mis errores o de que tomaba un camino equivocado, lo he reconocido. Nunca me ha costado actuar de este modo y ocuparme de otra cosa. Hacia los 15 o los 16 años escribía obras modernas, al estilo de Ibsen o de Hauptmann. A los 18, las releí y las consideré irremediabilmente malas. Decidí

entonces que nunca sería un buen escritor y las quemé. Nunca lo he lamentado. Esta experiencia precoz me fue muy útil más tarde en mi labor como crítico literario, porque cada vez que podía decir de un texto que lo hubiese podido escribir yo mismo sabía que ello era una evidencia infalible de que aquel texto era malo: era un criterio seguro. Esta fue mi primera experiencia literaria. Mis primeras influencias políticas me vinieron con la lectura de Marx cuando era estudiante y después -la más importante de todas- con la lectura del gran poeta húngaro Ady. Yo era un adolescente que se sentía aislado entre sus contemporáneos y Ady me causó una gran impresión. Era un revolucionario entusiasmado por Hegel, aunque no aceptaba este aspecto de Hegel que yo mismo rechacé desde un principio: su *Versöhnung mit der Wirklichkeit*: su reconciliación con la realidad. Nunca he dejado de admirar a este pensador, y pienso que el trabajo emprendido por Marx - la materialización de la filosofía de Hegel - debe ser proseguido incluso más allá de Marx. Yo mismo he intentado hacerlo en varios pasajes de mi *Ontología*, pronta a publicarse. Pienso que, ahora que ya está todo dicho, sólo tres grandes pensadores occidentales resultan incomparables a todos los demás: Aristóteles, Hegel y Marx.

Una serie de acontecimientos recientes en Europa han planteado de nuevo el problema de la relación entre el socialismo y la democracia. ¿Cuáles son, en su opinión, las diferencias fundamentales entre la democracia burguesa y la democracia revolucionaria socialista?

La democracia burguesa data de la Constitución francesa de 1793, que era su más alta y radical expresión. Su principio constituyente es la división del hombre en ciudadano de la vida pública, por una parte, y en burgués de la vida privada, por otra; el primero dotado de derechos políticos universales, el segundo expresión de intereses económicos particulares y desiguales. Esta división es fundamental para la democracia burguesa en tanto que fenómeno históricamente determinado. Su reflejo filosófico se encuentra en Sade. Es interesante observar que autores como Adorno se han ocupado mucho de Sade

porque veían en él el equivalente filosófico de la Constitución de 1793.

La idea central de ambos es que el hombre es un objeto para el hombre, que el egoísmo racional es la esencia de la sociedad humana. Ahora es evidente que toda tentativa de recrear en el socialismo esta forma históricamente superada de la democracia es una regresión y un anacronismo. Pero ello no significa que las aspiraciones a la democracia socialista deban ser tratadas con métodos administrativos. El problema de la democracia socialista es un problema real que todavía no ha sido resuelto, pues debe consistir en una democracia materialista, no idealista. Permítame que le ponga un ejemplo: un hombre como Guevara era un representante heroico del ideal jacobino; sus ideas impregnaron su vida y la modelaron totalmente. No fue el primero en el movimiento revolucionario. Léviné en Alemania y Otto Korvin en Hungría hicieron lo mismo que él. Respeto profundamente la nobleza de este tipo de hombres. Pero su idealismo no es el del socialismo de la vida cotidiana, que ha de tener una base material, basarse en la construcción de una nueva economía. Quiero aclarar inmediatamente que, por sí mismo, el desarrollo económico no puede producir el socialismo. La doctrina de Khrushchev según la cual el socialismo triunfaría en el mundo cuando el nivel de vida de la URSS superase al de los Estados Unidos era absolutamente errónea. El problema debe plantearse de otra manera. Se podría formular del siguiente modo: el socialismo es la primera formación económica de la historia que no produce espontáneamente el "hombre económico" que le corresponde. Y ello porque es una formación transitoria, precisamente, propia de una época intermedia en el proceso de transición del capitalismo al comunismo. Y como la economía socialista no produce ni reproduce espontáneamente el tipo de hombre que necesita, al revés que la sociedad capitalista clásica, que engendra naturalmente su *homo oeconomicus*, la división ciudadano/burgués de 1793 y de Sade, la función de la democracia socialista es precisamente la educación de sus miembros con vistas al socialismo. Esta función no tiene precedentes ni analogía posible en la democracia burguesa. Es evidente que lo que hoy haría falta

es el renacimiento de los Soviets, el sistema de democracia socialista que aparece cada vez que hay una revolución proletaria: la Comuna de París en 1871, la Revolución Rusa de 1905 y la propia Revolución de Octubre. Pero esto no va a producirse de la noche a la mañana. El problema es que los obreros están desanimados: al principio no lo creerán.

En este aspecto, un problema reside en la presentación histórica de los cambios necesarios. En recientes debates filosóficos aquí, ha habido una considerable argumentación sobre la cuestión de la continuidad versus la discontinuidad en la historia. Yo me he inclinado firmemente sobre la discontinuidad. Usted conocerá las clásicas tesis conservadoras de Tocqueville y Taine que sostienen que la Revolución Francesa no fue en absoluto un cambio fundamental en la historia de Francia, porque meramente se continuó con la tradición centralista del Estado francés, la cual era muy fuerte bajo el *Ancien Régime* (Antiguo Régimen) con Luis XIV, y fue retomado incluso posteriormente por Napoleón y luego por el Segundo Imperio. Esta perspectiva fue contundentemente rechazada por Lenin, dentro del movimiento revolucionario. Él nunca mostró cambios fundamentales y nuevas salidas como meros continuismos y mejorar de tendencias previas. Por ejemplo, cuando anunció la Nueva Política Económica, nunca, si quiera por un momento, dijo que era un "desarrollo" o "término" del Comunismo de Guerra. Lenin manifestó muy francamente que el Comunismo de Guerra había sido un error, entendible bajo las circunstancias, y que la Nueva Política Económica era una corrección de ese error y un completo viraje. Este método leninista fue abandona por el estalinismo, el cual siempre intentó presentar los cambios en la política – incluso lo más grandes – como consecuencias lógicas y mejoras de la línea previa. El estalinismo mostró toda la historia socialista como un desarrollo continuo y correcto, que nunca admitía discontinuidades. Hoy en día, esta cuestión es mucho más importante que nunca, precisamente en el problema relacionado con los remanentes del estalinismo. ¿Se debería enfatizar en la continuidad con el pasado dentro de una perspectiva de mejoras, o de lo contrario

se debería avanzar hacía una aguda ruptura con el estalinismo? Yo creo que una completa ruptura es necesaria. Es por ello que la cuestión de la discontinuidad tiene tanta importancia para nosotros.

¹ *Historia y conciencia de clase* (1923), trad. Rodney Livingstone, Londres 1971. La *Ontología* se publicó en inglés en tres volúmenes, trad. David Fernbach, Londres 1978-1979.

² Trad. Hannah y Stanley Mitchel, Londres 1962.

³ *La teoría de la novela* (1920), trad. Anna Bostock, Londres 1971.

⁴ *Escritos políticos 1919 – 1929: La cuestión del Parlamentarismo y otros ensayos*, ed. Rodney Livingstone y trad. Michael McColgan, Londres 1972.

⁵ Ibid.

⁶ David Ryazanov (1870 – 1938), revolucionario de larga trayectoria y extraordinario académico, fundó el Instituto Marx-Engels en Moscú en 1920 (El nombre de Lenin fue añadido una década después). Su logro más importante fue crear una edición de las obras completas de Marx y Engels. Fue deportado a un

campo de trabajos forzados en 1930 y ocho años después fue ejecutado por órdenes de Stalin.

⁷ Se puede revisar ahora Karl Marx y Friedrich Engels, *Trabajos reunidos* (Manuscritos económicos 1961 – 1963), vols. 30-34, Londres 1988-1994.

⁸ RAPP, la Asociación Rusa de Escritores Proletarios, fue creada en 1922 como la Asociación Panrusa de Escritores Proletarios (VAPP), cambiando su nombre en 1928, debido a que pasó a una fase de mayor influencia. Enfatizaba una orientación "proletaria" militante y vigilante en la literatura y las artes, representando la promesa de cuadros de masas que fueran trabajadores-escritores. La RAPP prosperó en la atmósfera febril del ascenso de Stalin al poder. Cuatro años más tarde fue oficialmente disuelta por su excesiva ambición y su insubordinación general. Fue superada en tamaño por la más inclusiva y obediente Unión de Escritores Soviéticos.

Entrevista realizada por Perry Anderson, aparecida por primera vez en *New Left Review* N.68 de 1971. La presente edición fue tomada de VV.AA. (2011). *Lives on the Left, a Group Portrait*. Londres: Verso.



Elogio a “La Internacional”

Jorge Basadre

(A Alcides Spelucín, poeta grande y bueno)

La cantan las multitudes oprimidas en Italia y triunfantes en Rusia; la cantan en Alemania y en Francia, en Asia y en Estados Unidos, en Santiago y en Lima. Multitudes lejanas e ignorantes entre sí, pero parece que su espíritu fuera uno y que fuera una sola y formidable voz, que la fusilería ha coreado miles de veces sin hacerla acallar. Pasa sobre los idiomas y las razas, los mares y las montañas, la historia y la naturaleza: es el primer ciudadano del mundo. El burgués de todas partes, que ante un obrero aislado se ensordece de desdén y de orgullo, le rinde el homenaje de su pavor. Dios mismo debe oírlo, que en todos los rincones del mundo halla un eco. Diríase el trueno creciente, precursor de la tempestad universal.

¡Hija de la Marsellesa! ¡Hermana de la bandera roja! Nadie enseñó los acordes ni las palabras finas y armoniosas a los que ignoran la voluptuosidad de todo lujo. Estas palabras son pobres, pero no tanto como el hogar de los operarios. Esta música es monótona, pero no tanto como las vidas de los que no saben sino trabajar. Aunque ningún músico genial estremeció tanto al pueblo. Himno sencillo como el alma de los apasionados, los únicos que hacen la historia; himno guerrero como el origen de todo progreso; himno religioso como todo ideal, pero con misticismo que coloca en el porvenir la vivificante utopía del paraíso. En todos los villancicos de las madres que cuidan a sus hijos, con sonsonete idéntico, símbolo humilde y tierno de la hermandad universal, no hay esperanza santa. En el canto de los segadores que vuelven de la trilla en la paz ambarina del atardecer rural no hay esta fuerza fecunda. Juntando todas las canciones a la belleza armoniosa e impura de la mujer, no hay el amor desesperado de este himno de amor universal.

No son los labios impuros y mediocres de cobardía los que pueden amar su belleza dulce y terrible. Se necesita sufrir y soñar, luchar y creer ser fuerte y ser puro para contagiarse de su divina locura. Nació del ideal y de la realidad: de un eterno ensueño abstracto que poetas y filósofos sintieron y de una desesperante humillación tiránica en las glebas miserables. Está hecha con los andrajos, las pocilgas, los sudores fecundos, los cansancios cotidianos y las lágrimas y las miserias malditas. Es el hijo robusto del tugurio propicio a la tisis, el vengador gigante de todas las víctimas anónimas del monstruo viscoso y multiforme de la sociedad. Es el caudillo de las mesnadas que vencerán al mal, el agitador ejemplar a quien el oro no enerva, la cárcel no acalla, la duda no fragmenta. Consuela en medio de la brega ruda y del descanso breve como un confidente leal de todo oprimido en las horas de desfallecimiento o de excitación. Acoge a la amargura y crea la esperanza. Trae el mensaje lejano de los hermanos que se sacrificaron o de los que luchan alentando y guiando; el mandato de los muertos en estos tiempos negros y el mandato de las generaciones mejores que vendrán. Transfigura miles de vidas obscuras con el anhelo de lo sublime y magnifica miles de horas que serían estériles en lo fugaz del egoísmo. Que su numen vigorice y extienda los sindicatos, anime las huelgas justas, aliente a la juventud que se ha hermanado con el pueblo, detenga a los claudicantes, enfervorice a los egoístas con la eficacia incesante de la paciencia y de la convicción.

¡Canción inmortal! Aunque sé que aún vivirás mucho tiempo perseguida, yo que comprendí tarde tu grandeza, te doy las gracias porque has aproximado a mi pobre vida una fe.

Variedades, 16 de mayo de 1925

Mao Tse Tung, entre la poesía y la revolución

Sebastián Salazar Bondy



Mientras en Moscú, tras la breve tregua de la "desestanzilización", Shepilov resucitaba las infortunadas tesis estéticas de Jdanov sobre el Realismo Socialista, en China, empeñado en la búsqueda de lo que se llama la *propia vía* hacia la transformación social, Mao Tse Tung pronunciaba una frase que es suma y síntesis del espíritu que lo caracteriza en el conjunto de los dirigentes del mundo comunista. "Que todas las flores florezcan en China, que todas las escuelas rivalicen" -el lema cultural de la China actual-significaría que, en una palabra, la libertad del artista sería respetada en la vasta extensión de la patria de Confucio y Lao Tse. Según Mao, la

renovación cultural de la China implica fundamentalmente la introducción de obras extranjeras, la traducción al chino moderno de las obras antiguas, la competencia en el plano de las ideas y la unificación de los dialectos regionales en un idioma amplio y eficaz.

Que Mao y sus colaboradores no asuman las fanáticas actitudes de sus camaradas rusos o húngaros, se explica bien: se trata, en primer término, de la secular sabiduría china, serena y desapasionada, y en segundo lugar, de la condición de poeta que, junto a la de estrategia y a la de estadista, exhibe el propio Mao. "*Los poemas de la arena y el viento*" es el título de la obra poética más conocida de Mao Tse Tung, pero en revistas literarias y en manuscritos otras creaciones circulan entre los aficionados. Lírico por excelencia, situado en la tradición de los clásicos, pero sin rehuir los elementos que le proporciona su sensibilidad de hombre del siglo XX, protagonista del drama político y social en que su pueblo está comprometido, el jefe chino canta cada vez que vive una experiencia emotiva.

Un poema que se ha hecho célebre es el que se titula "La nieve". La circunstancia en que fue escrito es curiosa. En 1945, cuando negociaba con su rival Chiang Kai Chek, tuvo Mao que subir, por primera vez, a un avión D.C.4, puesto a su disposición por la embajada norteamericana. Tal fue su impresión al ver el territorio chino desde la altura que, en pleno viaje, compuso el que es hoy uno de los poemas más populares de su obra. Basta leerlo para verificar cuán lejos está esa página de las muletillas con que los directores intelectuales de Moscú atosigan a los literatos rusos. Helo aquí:

**Todo el paisaje del Norte
Está encerrado en mil "li" de hielo
Y diez mil "li" de torbellinos de nieve.
Miro al mismo tiempo ambos lados de la Gran Muralla...
Siento un vasto transtorno.
En los canales superiores e inferiores del Río Amarillo
Ya no se puede ver correr el agua.
Las cordilleras son serpientes de plata que danzan,
Las colinas son elefantes que brillan sobre las llanuras.
Quisiera medirme con los cielos.
Tan encantadora es la tierra
Que parece una muchacha de rostro rosado y blanco traje,
Y tal es el prodigio de sus montañas y sus ríos
Que necesita de innumerables héroes que rivalicen persiguiéndola.
Los emperadores Shih Huang y Wu Ti eran apenas cultos.
Los emperadores Tai Tsung y Tai Tsu no eran hombres sensibles.
Gengis Khan no sabía sino dirigir su arco contra las águilas.
Todos ellos son el pasado: sólo hoy existen hombres de corazón.**

Sencillez y profundidad, en verdad. Tal como en sus discursos sobre el arte y la misión del artista, las palabras parecen manifestar ahí el deseo de hacer valer la belleza al lado de las necesidades perentorias de la hora. A Mao Tse Tung teórico pertenecen también los principios siguientes: "Evidentemente, la naturaleza es la única fuente de las formas idealizadas de la literatura y el arte, y la naturaleza es infinitamente más viva, fuerte y rica de contenido que el arte. Sin embargo, el pueblo necesita de arte, y no de naturaleza. ¿Por

qué? Porque las creaciones del arte son más sistemáticas, más condensadas, más típicas y, en fin, más universales". A los poetas se les acusa de no ser prácticos, de "estar en las nubes", pero la de China es una revolución hecha, según se desprende de lo que antecede, por un poeta. Un poeta que quiere que, mientras su país se incorpora al mundo moderno de la producción industrial y de la pujanza económica, en él "florezcan todas las flores y todas las escuelas compitan".

Revista Literatura, N° 1, febrero de 1958

Bibliografía de César Guardia Mayorga

Libros

- *Manual de legislación obrera del Perú* (1938). Arequipa: Bravo Mejía, 259 pp.
- *Léxico filosófico* (1941). Arequipa: s. e., 138 pp., 21 cm.
- *Reconstruyendo el aprismo. Exposición i refutación de la doctrina política i filosófica hayista* (1945). Arequipa: Acosta, 238 pp., 18 cm.
- *Filosofía y ciencia* (1948). Arequipa: Portugal, 45 pp.
- *Terminología filosófica* (1949). Arequipa: s. e., 329 pp., 22 cm. Título de la primera edición: *Léxico filosófico*.
- *Fascículos de psicología (2 vols.)* (1950) . Arequipa: Universitaria, 21 cm. Contenido: v.1: Formación de la ciencia psicológica. Objeto de la psicología. Métodos de investigación psicológica. v.2: Sistema nervioso.
- *Historia de la filosofía griega* (1953). Cochabamba: Universitaria, 364 pp., 27 cm.
- *Reflexología* (1954). Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón, 43 pp., 26 cm.
- *El problema de la reforma universitaria* (1957). Lima: s. e., 48 pp., 17 cm.
- *La reforma agraria en el Perú* (1957). Lima: Minka, 155 pp., 18 cm.
- *Diccionario kechwa-castellano, castellano-kechwa* (1959). Lima: Minerva, 192 pp., 17 cm. Diccionario moderno adaptado al alfabeto aprobado en el Congreso Indigenista Interamericano de La Paz (1956) con algunas modificaciones introducidas por el autor.
- *De Confucio a Mao Tse-Tung* (1960). Lima: Minerva, 322 pp., 20 cm.
- *Sonqup jarawiinin. Umapa jamutaynin. Runap kutipakuynin* (1961). Lima: Minerva, 34 pp.
- *La reforma agraria en el Perú* (1962). Lima: Minerva, 274 pp., 17 cm.
- *Concepto de filosofía* (1964). Ica: P. L. Villanueva, 33 pp., 21 cm.
- *Problemas del conocimiento* (1964). Lima: Tipografía Peruana, 206 pp., 22 cm.
- *¿Es posible la existencia de una filosofía nacional o latinoamericana?* (1965-66) Arequipa: UNSA, 32 pp., 21 cm.
- *Concepto de filosofía* (1966). Lima: Tipografía Peruana, 32 pp., 19 cm.
- *Cultura humana* (1966). Lima: s. e., 180 pp.
- *Job el creyente* (1966). Lima: San Pedro, 73 pp.

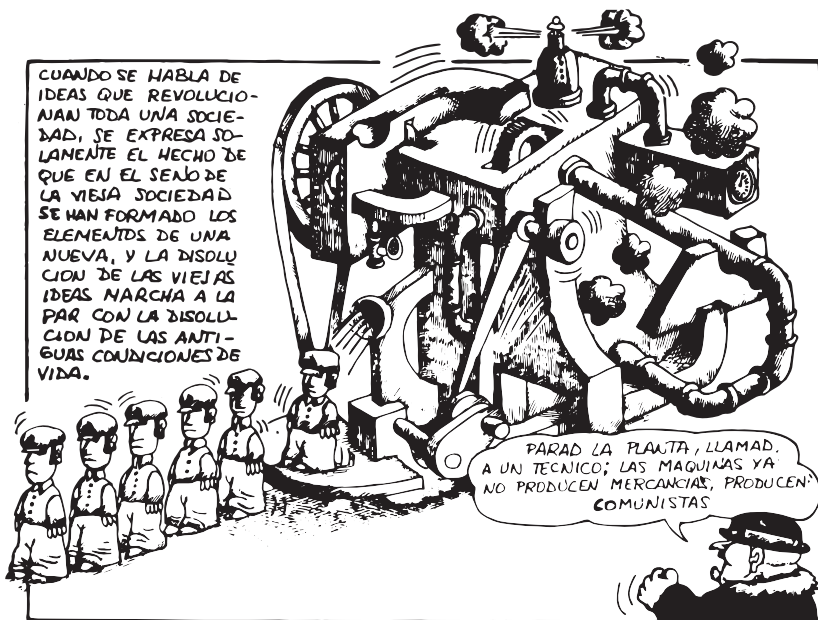
- *Sicología del hombre concreto* (1967). Lima: s. e., 347 pp.
- *Carlos Marx, Federico Engels: biografías* (1968). Lima: San Pedro, 68 pp., 18 cm.
- *Diccionario kechwa-castellano, castellano-kechwa* (1970). Lima: PEISA, 219 pp., 17 cm. Incluye además vocabulario del Chinchay-suyo y toponimias.
- *Problemas del conocimiento* (1970). Lima: Los Andes, 228 pp., 21 cm. Contenido: Propósito. Problemas iniciales. Planteamiento de los problemas gnoseológicos. Capacidad cognoscitiva del hombre. Objeto del conocimiento. Objetividad del mundo exterior. Formas del conocimiento. Dualidad cognoscitiva. Validez del conocimiento. Criterio de verdad.
- *Filosofía, ciencia y religión: problemas sociales y humanos* (1970). Lima: Los Andes, 295 pp.
- *Cultura humana: del Renacimiento a la Revolución Francesa* (1971). Lima: Los Andes, 231 pp.
- *Diccionario kechwa-castellano, castellano-kechwa* (1971). Lima: Los Andes, 219 pp., 17 cm. Incluye además vocabulario del Chinchaysuyo y toponimias.
- *Gramática kechwa: runa simi allin rimay yachay* (1971). Lima: Los Andes, 388 pp.
- *Runa simi jarawi: poesía kechwa* (1975). Lima: Cromofast, 105 pp. Prólogo de Mario Florián.
- *En el camino* (1978). Lima: Humboldt, 111 pp.
- *Vida y pasión de Wuaman Poma de Ayala* (1980). Lima: Los Andes, 33 pp.



Manifiesto Comunista

Carlos Marx - Federico Engels

Dibujos de Ro Mercenaro



MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA
(LONDRES/FEBRERO 1848)

Autores

Luis G. Lumbreras

Doctor en Etnología y Arqueología. Profesor Emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Profesor de la Unidad de Post-Grado de la Facultad de Ciencias Sociales.

Raimundo Prado Redondez

Doctor en Filosofía. Profesor de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Decano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas.

José F.W. Lora Cam

Doctor en Filosofía por la Universidad San Agustín de Arequipa. Profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México (1990-1992), Profesor de la Universidad Autónoma de Baja California Sur (1993-1995). Profesor de la Universidad de Matanzas (1994).

Procuremos hacer popular a la filosofía. Si queremos que los filósofos prosperen, aproximemos el pueblo a los filósofos ¿Podrán decir estos que no cualquier obra está al alcance de todas las inteligencias? Si tal dicen, demostrarán que ignoran lo que pueden el buen método y la constancia.

Denis Diderot

La ciencia no es un placer egoísta: los afortunados que puedan consagrarse a las actividades científicas, deben, en primer lugar, poner sus conocimientos al servicio de la humanidad.

Carlos Marx

Revista Peruana del
Pensamiento
Marxista

