

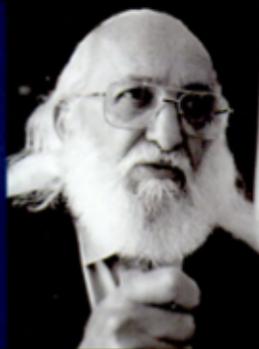


De Simón Rodríguez a Paulo Freire

Educación para la integración iberoamericana

ADRIANA PUIGGRÓS

CONVENIO ANDRÉS BELLO



PREMIO ANDRÉS BELLO | DE MEMORIA Y PENSAMIENTO
IBEROAMERICANO 2004

MODALIDAD ENSAYO

DE SIMÓN RODRÍGUEZ A PAULO FREIRE
Educación para la integración iberoamericana

DE SIMÓN RODRÍGUEZ
A PAULO FREIRE

Educación para la integración
iberoamericana

Adriana Puiggrós



BOLIVIA CHILE COLOMBIA CUBA ECUADOR ESPAÑA
MÉXICO PANAMÁ PARAGUAY PERÚ VENEZUELA

CONVENIO ANDRÉS BELLO

COLECCIÓN CONFLUENCIAS

De Simón Rodríguez a Paulo Freire: educación para la integración iberoamericana
Edición del Convenio Andrés Bello. Unidad Editorial

Ana Milena Escobar Araújo | SECRETARÍA EJECUTIVA
Omar José Muñoz Ramírez | SECRETARIO ADJUNTO
Pedro Querejazu Leyton | COORDINADOR ÁREA DE CULTURA
David Gómez Villasante | COORDINADOR ÁREA DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA
Holger Ramos Olmedo | COORDINADOR ÁREA DE EDUCACIÓN

Primera edición: abril de 2005
© 2005, Convenio Andrés Bello
© 2005, Adriana Puiggrós

Derechos reservados.

Prohibida la reproducción parcial o total de su contenido,
sin la previa autorización del autor y del editor.

Dirección editorial: José Antonio Carbonell Blanco
Diseño gráfico: Camila Cesarino Costa
Revisión de textos: Guillermo Diez
Impresión: OP Gráficas
ISBN 958-698-182-7
Impreso en Colombia
Printed in Colombia

Convenio Andrés Bello

Avda. 13 (Paralela de la autopista) 85-60
Teléfono: (571) 6449292
Fax: (571) 6100139
www.cab.int.co
Bogotá, D. C. Colombia

Puiggrós, Adriana

De Simón Rodríguez a Paulo Freire: educación para la integración iberoamericana /
Adriana Puiggrós. Bogotá : Convenio Andrés Bello, 2005
213 p. il. fot. col. -- (Colección Confluencias)
Premio Andrés Bello de memoria y pensamiento iberoamericano 2004. Modalidad
Ensayo
ISBN 958-698-182-7

1. INTEGRACIÓN IBEROAMERICANA. 2. PENSAMIENTO PEDAGÓGICO.
3. RODRÍGUEZ, SIMÓN, 1771-1854. 4. FREIRE PAULO 1921-1997.

CDD 370.115

CONTENIDO

Introducción, 11

PARTE I

Las alternativas cambian con el tiempo, 13

- 1 Del reproductivismo a la polémica Freire-Illich, 13
- 2 La desescolarización, 15
- 3 La polémica Freire-Illich, 17
- 4 Críticas con escasas alternativas, 18
- 5 Tradición y transformación, 21
- 6 En busca de otras posibilidades teóricas, 25
- 7 Reivindiquemos a la vieja y gorda vaca sagrada, 28
- 8 La reducción neoliberal del sujeto, 35
- 9 El valor de las microexperiencias educativas y sociales, 40

PARTE II

Pesquisa en el baúl de la historia, 45

- 10 El retorno de una evocación, 45
- 11 El sujeto latinoamericano, 49
- 12 Las bases políticas de la educación, 54
- 13 Las bases productivas de nuestras naciones, 60
- 14 Un encuentro que no fue, 68

- 15 La cuestión de los orígenes, 71
16 “¿Qué buscas con los ojos fatigados de cielo,
más alto que la vida y sobre la pasión?” 74

PARTE III

¿Será cierto que, como dijo el nigromante, “somos unos nada”?, 81

- 17 Cuestionamientos a la experiencia, 81
18 Educación y saberes socialmente productivos, 87
19 Peligros que nos acechan, 91
20 La continuidad de la experiencia, 96
21 ¿Por qué buscamos a Simón Rodríguez?, 104
22 Sujeto político o choque de culturas, 111
23 Iberoamérica, Latinoamérica y Europa, 116
24 Hacia la unidad, articulando las diferencias, 119
25 En síntesis, 120

PARTE IV

Algunas políticas de Estado deseables, 123

Bibliografía, 127

INTRODUCCIÓN

Los términos Iberoamérica y América Latina o Latinoamérica han tenido distintos usos y significados a través de la historia. En este ensayo utilizaré ambos, excepto cuando se trata de referencias o citas de autores, en cuyo caso prefiero respetar su elección. Pero incluiré implícita o explícitamente al Caribe, cada vez que nombre a América Latina.

La utilización de aquellos nombres no significa que los considere coextensivos. Pero he preferido que les otorgue sentido el contexto del discurso. Entre ellos existen diferencias, y su deconstrucción, que no es materia de este trabajo, dejaría ver conflictos entre los países ibéricos y los latinoamericanos, y entre estos últimos. No puede reducirse nuestra región a su territorio ni a sus lenguas principales. Aunque sostendré que es urgente habitar nuestras lenguas, creo que para que sea posible debemos atender la desigualdad social y económica creciente entre Europa y América Latina y el Caribe, que aleja las posibilidades de integración del área. Existen razones de largo plazo para que los países ibéricos, Latinoamérica y el Caribe actúen cooperativamente. Esas razones importan más que los motivos que proporciona el neoliberalismo para su distanciamiento.

Desde la época de su fundación, nuestras naciones tendieron a vincularse mediante hipótesis de conflicto antes que de integración. En las últimas décadas se ha avanzado por un camino distinto, marcado por la Comunidad Andina de Naciones, el Convenio Andrés Bello, el Mercosur, el Sistema de Integración Centroamericana (Sica), la Comunidad del Caribe (Caricom) y numerosos acuerdos

bilaterales de coexistencia pacífica y colaboración. Sin embargo la integración tiene caras múltiples y sus contenidos varían con el correr de la vida social y la situación internacional. Acuerdos económicos equitativos y compensatorios de la desigualdad, convenios culturales, articulaciones educativas, programas sociales, son acciones que deben ocupar a los gobiernos y a las sociedades. Políticas de Estado que involucren a las regiones en el mediano y largo plazo deberían facilitar la reconexión de zonas que comparten pasados, condiciones económicas y culturas, pero están distanciadas por circunstancias políticas muchas veces carentes de actualidad.

El problema de la integración admite diversas formas de abordaje, entre las cuales la cultura y la educación tienen un relevante papel. En la primera parte de este ensayo discutiré la carencia de proyectos alternativos de las teorías reproductivistas, y en la segunda parte, propondré reconstruir una historia de la educación que enhebre las alternativas tendientes a aportar capital social y cultural a nuestros países. Les daré especial importancia a las miradas político-pedagógicas iberolatinoamericanistas y caribeñas. En la tercera parte del texto, interesa especialmente revalorizar la experiencia iberolatinoamericana y caribeña, en el convencimiento de la continuidad de su historia y de la potencia educacional de su pueblo. Finalmente, trazaré algunas líneas programáticas, tan sólo con la idea de dejar sentada una orientación posible de la integración de los saberes socialmente productivos de nuestros países.

En esta la versión agregué las referencias que había omitido en la presentación de este trabajo al Concurso sobre Memoria y Pensamiento Iberoamericano, del Convenio Andrés Bello, para respetar la condición de anonimato.

A.P., 22 de agosto de 2004

PARTE I

Las alternativas cambian con el tiempo

1 *Del reproductivismo a la polémica Freire-Illich*

En los años ochenta del siglo XX, aún seguía vigente una utopía evolucionista que pronosticaba para las últimas décadas altos niveles de alfabetización, superación de la deserción y del fracaso escolar; con instrumentos de análisis social de corte funcionalista, se hacían proyecciones lineales de la situación, de las tendencias y de los efectos positivos que supuestamente producirían los programas de los organismos internacionales para los países llamados subdesarrollados.

La estructuración de la educación moderna aún no mostraba signos de crisis orgánica. Los mayores problemas que presentaba eran producto de la expansión de los sistemas escolares, antes que de su fracaso. La población tenía confianza en la escuela y en la universidad. A fines de los sesenta, especialmente en países donde el sistema escolar era eminentemente de corte napoleónico, se produjeron masivas manifestaciones pidiendo la democratización de las universidades. La problemática de estas últimas reflejaba el crecimiento de la demanda, por parte de generaciones que alcanzaban a terminar la enseñanza media, tanto en los países avanzados como en los periféricos. La educación escolarizada, ya centenaria, también requería profundas reformas, pero no peligraba la integridad de los sistemas

escolares, al punto que era posible criticarlos frontalmente sin perjudicar la educación pública.

Cuatro corrientes críticas agruparon a los educadores y políticos de centro-izquierda y de izquierda, a quienes, en el lenguaje de aquella época, podríamos clasificar como “desarrollistas” y “revolucionarios”. Las izquierdas francesa, inglesa y norteamericana encabezaron un movimiento fuerte en medios académicos: el reproductivismo. Sus ideas tuvieron una importante difusión en universidades iberoamericanas y caribeñas, especialmente, al extenderse las maestrías destinadas a la formación postgraduada de los docentes.

El punto de coincidencia, entre los autores del reproductivismo, fue la consideración de la educación como un dispositivo de reproducción de la ideología dominante. Las referencias fundamentales de esa corriente fueron el texto *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* de Louis Althusser (1918-1990) y la obra de Pierre Bourdieu (1930-2002), en especial su libro en coautoría con Claude Passeron, *La reproducción*, que diera nombre a esta corriente. El primero fue profusamente leído en cátedras de universidades e institutos de formación docente latinoamericanos, en tanto el segundo presenta un ordenamiento deductivo difícil de transitar, por lo cual fue más objeto de frecuentes citas, que cuidadosamente estudiado. El libro de Baudelot y Establet, *La escuela capitalista de Francia*, fue otro clásico. Por su parte, el inglés Basil Bernstein (1924-2000) introdujo una teoría lingüística de la reproducción social, argumentando segmentaciones escolares, acompañadas del éxito o fracaso en el aprendizaje, correspondientes a los códigos de clase. Su trabajo *Class, Codes, and Control* impactó en ámbitos académicos especializados.

Dos autores norteamericanos, Bowles y Gintis, publicaron en los años setenta un libro que asombró a una comunidad educativa acostumbrada a creer que la educación estadounidense cumplía con los preceptos democráticos instalados por los fundadores de la Nación americana. Con argumentos que exhibían la desnudez del rey, denunciaron que la inequidad y la desigualdad ayudaban a reproducir el sistema escolar. Autores posteriores alinearon la crítica de Bowles y Gintis con las corrientes históricas del reformismo de Horace Mann y el pragmatismo de John Dewey, y apostaron a una corriente radical

que tuvo en su mira a la escuela, pero que en la actualidad denuncia fuertemente al proyecto educativo neoliberal en su conjunto. Entre los representantes más destacados se encuentran Ira Shor, Martin Carnoy, Henry Giroux, Peter McLaren, Michael Apple, Carlos A. Torres y otros.

2 *La desescolarización*

Una corriente más fue la encabezada por el sacerdote tercermundista Iván Illich, quien se había instalado como vicerrector de la Universidad Católica de Puerto Rico en 1956, creando de inmediato el Instituto de Comunicación Intercultural y dirigiendo tiempo después, en Cuernavaca, México, el Centro Intercultural de Documentación (Cidoc). Illich era un notable políglota, formado para trabajar en las oficinas del Vaticano, y conocía perfectamente el Derecho Canónico, la diplomacia y las ciencias políticas eclesiásticas. Sin embargo, prefirió emigrar a América Latina, donde generó una actitud crítica hacia la burocracia de la Iglesia católica, que culminó con el psicoanálisis de los sacerdotes del Cidoc, a cargo de una reconocida profesional mexicana, provocando la sanción de varios de ellos por parte de las jerarquías eclesiásticas. Illich se hizo famoso por su alegato a favor de la eliminación de la institución escolar, proceso que consideraba idóneo para revolucionar la sociedad opresora.

Es notable la anticipación que aportó Illich acerca de un mundo tecnificado, en el cual el trabajo humano perdería su valor, y grandes masas estarían desocupadas. Consideraba a América Latina una sociedad feudal y adhería a la teoría del dualismo sociocultural, que suponía la existencia de dos sociedades divorciadas entre sí en la región. Sostenía que la situación sería grave porque sus países pasarían de la era de la agricultura primitiva a la era del jet. La mayoría marginada crecería mucho más que la minoría escolarizada, lo cual constituiría un nuevo tipo de fractura, distinta a las formas resultantes de las tradicionales de discriminación de la sociedad hispanoamericana. En pleno siglo XX era difícil vislumbrar el dantesco cuadro con el que se iniciaría el siglo XXI.

Pero Illich era contrario a la combinación entre tecnologías del pasado y tecnologías del futuro. Entre las caducas, incluía los ferrocarriles, los sistemas escolares y los sistemas de salud. Había que

deshacerse de ellos: "Latinoamérica no debe darse el lujo de mantener instituciones sociales obsoletas en medio del proceso tecnológico contemporáneo". Pero recomendaba vigilar que esas instituciones no fueran reemplazadas por otras que obstruyeran la libertad ilimitada que los hombres requerirían para aprender a vivir.

El más difundido de los textos de Illich fue *Esa vieja y gorda vaca sagrada*, reproducción del discurso que pronunció desde los balcones del Palacio Quemado, sede del Gobierno nacional de Bolivia, en ocasión de la asunción presidencial del general Juan José Torres, en octubre de 1970. Los maestros, una de las principales fuerzas que llenaban la plaza apoyando al Presidente, fueron mandados a sus casas por Illich, quien les aconsejó que abandonaran la escuela, pues en ella su única posibilidad era ser agentes reproductores del orden existente. En otros trabajos, Illich siguió desmontando el aparato escolar, así como el sistema público de salud² y promoviendo la sustitución de los profesionales en educación por activistas culturales que se desplegaran en un campo pedagógico informal. El autor veía que la opresión social constituía la cultura, desde una visión global emparentada con las ideas del historiador inglés Arnold Toynbee, acerca de quien había escrito su tesis doctoral³.

Desde los años setenta, en varios trabajos⁴, algunos autores hemos sostenido una posición crítica al reproductivismo y a la "desescolarización". Disentimos de la visión dicotómica de la realidad, del concepto de ideología equiparado a "falsa conciencia", de la reducción del papel de la escuela a una mecánica reproducción de un programa ideológico dado. Esas posiciones, según nuestra opinión, negaban la complejidad del proceso de transmisión de los saberes y el papel del sujeto pedagógico en la enseñanza y el aprendizaje. Nuestra disensión abarcaba tanto un registro teórico como otro de orden histórico-

político vinculado con las singularidades del sujeto latinoamericano. Ambos registros estaban vinculados, porque el latinoamericano no es especial por el hecho de ser complejo, sino por la especificidad de los contenidos y de las formas de articulación de esa complejidad. Un análisis comparativo de las posturas de Illich y Paulo Freire puede ayudar a esclarecer esa cuestión.

3 La polémica Freire-Illich

Illich y Freire compartían los fundamentos humanistas cristianos de su sufrimiento por la sociedad enajenada. Fue Paulo Freire quien aportó la crítica que más rédito ha dejado, con vistas a producir alternativas al modelo de vínculo pedagógico instalado por la modernidad latinoamericana. Su denuncia constituyó una ruptura epistemológica con la representación del sujeto pedagógico que contiene el sistema educativo moderno. Efectivamente, este último se apoya en la unicidad de "saber" y "educador" e identifica al educando con la famosa "tábula rasa". Freire define el quehacer de uno y otro como funciones impersonales, lo cual habilita el intercambio cultural entre el campesino brasileño y el maestro. Al otorgarles valor a los saberes adquiridos por el educando en su medio cultural, ubica la relación educativa fuera del laberinto teórico que presenta el reproductivismo, cuando reduce la educación a la imposición de la cultura dominante. Freire redobla su valorización positiva de la educación y la vincula con la prospectiva: enseñando y aprendiendo pueden adquirirse saberes que permiten imaginar y construir futuros.

Debe anotarse que Freire nunca atacó la escuela, sino que dirigió su crítica a la relación pedagógica entre educadores y educandos de una manera más general, es decir, con categorías aplicables no solamente a los docentes y a los alumnos escolares, sino a todos los sujetos sociales vinculados mediante la educación. Freire insistió en la necesidad de enseñar y en la valorización del docente, en propuestas que se dirigieron a la educación de los analfabetos y de los adultos⁵.

¹ Iván Illich, *En América Latina. ¿para qué sirve la escuela?*, Buenos Aires, Ed. Búsqueda, 1974, p.15.

² Iván Illich, *Némesis médica*, México, Joaquín Moritz, 1978.

³ P. Freire e I. Illich, *La educación. Autocrítica de Paulo Freire-Iván Illich*, Buenos Aires, Galerna-Búsqueda de Ayllú, 2002.

⁴ Adriana Puiggrós, "La sociología de la educación en Baudelot y Establet", en Torres y González Rivero (compil.), *Sociología de la educación*, México, Centro de Estudios Educativos, 1980.

⁵ Entre otros, Adriana Puiggrós, *Imaginación y crisis en la educación latinoamericana*, México, Alianza Editorial Centro Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, 190 pp., "Paulo Freire do ponto de vista da interdisciplinariedade", en Danilo R. Streck y otros, Paulo Freire. *Ética, utopia e educação*, Brasil,

En cuanto al movimiento de la "pedagogía de la liberación", si bien actuó en nombre de Freire, sumó a la del autor brasileño la influencia del reproductivismo y de Illich. Este último produjo numerosos discípulos que derivaron en un amplio espectro de posiciones. En uno de sus extremos se ubicaron grupos políticos de una izquierda de limitadas miras, que redujo la idea de la "palabra generadora" a una serie doctrinaria; en el otro extremo, el aporte de Freire quedaba limitado a un método de enseñanza, aplicado en programas asistencialistas o absorbido por el formalismo escolar. Pero la vertiente de sus ideas abre un panorama crítico y propositivo que aún no ha sido superado.

4 *Críticas con escasas alternativas*

Todas las posiciones críticas coincidieron en poner en evidencia los fracasos del sistema educativo moderno. Lejos de visualizar la crisis que lo afectaría menos de dos décadas después, supusieron que la tendencia prometía el ensanchamiento del poder escolar, el aumento de su eficacia reproductora, o bien, en el caso de Freire, la persistencia de un modelo de dominación que abarcaba el conjunto de los procesos educativos, sin centrar su crítica en la escuela. En casi todas las variantes del reproductivismo y del antiescolarismo se decía explícitamente que la escuela no tenía remedio. Freire fue más prudente.

Respecto a los espacios universitarios, entre los europeos había surgido el reproductivismo y la corriente que confrontaba con las instituciones, llamada "pedagogía institucional". Esos espacios estallaron en 1968, al ritmo del clima de la época. La crítica a la "educación dominante" influyó y fue abonada por los movimientos de protesta de fines de los sesenta y principios de los setenta, que resultaron duramente reprimidos. Pero en algunos países, como Francia o México con posterioridad a la masacre de Tlatelolco, el Estado

finalmente absorbió algunas demandas, modificando las estructuras de la enseñanza media superior y superior, multiplicando las opciones y vinculando la educación con la producción y el trabajo.

Aquellas reformas se implementaron bajo la tensión entre dos posiciones. Los sectores de izquierda sostenían que la descentralización de los campus, la vinculación con el medio productivo, la conexión entre las instituciones terciarias y las universidades y la introducción de títulos intermedios, entre otras características del nuevo modelo universitario, necesariamente favorecerían los intereses empresariales, a costa de los objetivos pedagógicos. Rechazaban una educación productivista, pero no presentaban modelos alternativos viables, de modo que en los hechos terminaban sosteniendo la antigua universidad napoleónica. Por otro lado, el sector empresarial privado intentaba sacar provecho de las reformas, usando la capacidad pública instalada para educar e investigar en dirección a sus intereses particulares.

La demanda de vinculación de la universidad con la sociedad era interpretada de maneras distintas, pero resultó innegable que entre los principales déficit del sistema educativo estaba su carácter centralizado y burocrático. Para unos, la situación se superaría vinculando el trabajo universitario con las luchas sociales; para otros, subordinándolo a las fuerzas del mercado. En la discusión no apareció con energía la cuestión del trabajo como un concepto pedagógico básico. No hubo huellas significativas de la persistencia con la cual los movimientos democráticos y críticos anteriores a los años sesenta (en particular, la escuela activa, el pragmatismo de John Dewey y las propuestas de Ferrer y Guardia, Freinet, Kerschensteiner, Makarenko y muchos otros escolanovistas, socialdemócratas y comunistas) trataron de introducir el trabajo y la vinculación práctica con la realidad circundante, como un elemento estructural del proceso educativo. El arco de programas económicos, que abarcó desde el modelo keynesiano al socialista, incluyó la preocupación por el aprendizaje de saberes del trabajo, por parte de grandes masas. Por eso llama la atención que ese problema no haya ocupado un lugar central en las consideraciones de los llamados "conocimientos básicos" entre quienes querían reformar o revolucionar las sociedades iberoamericanas y caribeñas.

Editora Vozes, 1999; "Latin American Political, Cultural, and Educational Changes at the End of the Millennium", en Michael Richards, Pradip N. Thomas, Zaharon Nain, *Communication and Development. The Freirean Connection*, Cresskill, New Jersey, Hampton Press, Inc., 2001; "Educación y poder: los desafíos del próximo siglo", en C. A. Torres, (compil.), *Paulo Freire y la agenda educativa latinoamericana en el siglo XXI*, Buenos Aires, Clacso, 2001.

En resumen, las comunidades educativas progresistas de la época compartían al menos dos temas de discusión: el carácter reproductor o progresista de la institución educativa y los efectos positivos o negativos de la vinculación del sistema escolar moderno con el mundo productivo. Ambas discusiones suponían la existencia de la educación pública e imaginaban a la enseñanza privada tan sólo como un complemento. Se debatía sobre la base de alternativas que mejoraran las relaciones entre la educación formal y la sociedad, pero dando por supuesto que la población llegaría pronto a estar mayoritariamente escolarizada, para bien o para mal, según las interpretaciones.

Cuando los "reproductivistas", se ubicaban en un espectro reactivo a la escolarización, ninguno de ellos siquiera imaginaba los quiebres que afectarían la educación pública a fines del siglo XX. Su crítica era radical y su lógica dicotómica, pero escasa su visualización del porvenir. Asociaban su identidad casi exclusivamente a una contracultura. Desmontaban las operaciones escolares que producen las "arbitrariedades culturales"⁶, pero no generaron alternativas teóricas, aunque la tradición socialdemócrata europea, el reformismo y el pragmatismo norteamericanos habían dejado una herencia vacante. Las críticas, muy bien argumentadas, no tuvieron efectos decisivos en las políticas de Estado o en los diseños académicos. De aquellos ataques frontales no derivó una nueva concepción del sistema educativo, sino vanguardias antisistema que estuvieron lejos de impactar en las estructuras permanentes de la educación formal, de manera acorde a la magnitud de las denuncias.

Al reproductivismo y al antiescolarismo les preocupaba tanto que la educación legara la ideología dominante, que produjeron un vaciamiento de categorías pedagógicas que afectó el lenguaje de los pedagogos, sociólogos y otros especialistas. El enunciado "reproducción de la ideología dominante" operó como un significante puramente reactivo, y no tuvo la potencia de los significantes vacíos⁷. Estos últimos, agujeros negros del discurso, contienen material proveniente de su propia historia, pero desorganizado. Poseen la capacidad de

⁶ P. Bourdieu y J. Passeron, *La reproducción*, Barcelona, Laia, 1972.

⁷ Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolutions of Our Time*, Londres, Verso, 1990; Buenos Aires, Nueva Vision, 1994.

absorber nuevas demandas y de configurarse novedosamente. Pueden constituir el nido de lo nuevo.

Uno de los motivos de esta última limitación del reproductivismo fue su rechazo absoluto del sistema escolar moderno, lo cual dejó a sus adherentes sin la plataforma que la historia les podría haber proporcionado para despegar nuevas propuestas. Nada nace del vacío discursivo que produce el rechazo ilimitado a todo lo instituido. Sobre ese problema hay un sugestivo malentendido en la discusión entre Illich y Freire⁸.

5 Tradición y transformación

"Si lo comprendí bien —apunta Illich—, Paulo dijo brillantemente en una frase lo que yo no entendía hace cinco años: 'Si a educação prática transforma é porque mantém o que transforma': si la educación transforma, tiene el poder de transformar sólo porque mantiene aquello que transforma (...) "⁹.

Freire pronuncia la frase en un contexto autocrítico, en el cual se esfuerza por desdecir a quienes pretenden que su teoría adjudica un papel omnipotente a la educación. Reflexiona que esta última es producto de la sociedad, y por esa razón se adecua a sus valores y es usada para preservar los poderes establecidos¹⁰. Así, se requiere una transformación social profunda para que se transforme radicalmente la educación. Pero una vez asentada esta advertencia, Freire habilita al educador a transgredir las reglas de la educación dominante, para ser partícipe del cambio social, descubriendo, en cada situación histórica en particular, las tareas que puede realizar. "En la historia hacemos lo históricamente posible y no lo que deseáramos hacer", dice. La transgresión, sin embargo, no se hará "poniendo el acento en el análisis de los métodos y las técnicas mismas, sino en el carác-

⁸ Esta discusión duró largos años y tuvo momentos notables en la década de 1960 en el Cidoc, Cuernavaca, y en 1973, en ocasión del seminario titulado "Una invitación a la concientización y desescolarización: un diálogo continuo", realizado con motivo del 50º Aniversario de la Escuela Internacional de Ginebra, ciudad donde residió Freire durante su exilio, desde 1970, trabajando como consultor del Consejo Mundial de Iglesias.

⁹ P. Freire e I. Illich, *op. cit.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

ter político de la educación, de la cual surge naturalmente la imposibilidad de que sea neutral¹¹.

Illich interpreta la mencionada frase de otra manera. Se refiere a la crítica de Freire al aspecto conservador de la educación, pero no se detiene en la potencialidad político-pedagógica que el brasileño sigue sosteniendo. Lo que Illich dice que Freire —cinco años atrás habría afirmado es que *la educación mantiene lo que transforma*, es decir que es siempre reproductora, lo cual es una interpretación errónea del discurso del brasileño. En la misma disertación, Illich recuerda su distanciamiento de Everett Reimer, en gran medida inspirador de su libro *Desescolarización*, porque Reimer rechazó la afirmación de Illich sobre la inevitable naturaleza de “mercancía” del “rendimiento de la educación”, surgida más del impacto de un sistema sobre las personas que de la interacción de las personas que se reconocen mutuamente como independientes¹².

Illich se desliza hacia un individualismo libertario que encuentra semejanzas con los planteos de filósofos que estaban, aparentemente, en las antípodas ideológicas, como Ludwig von Mises y Friedrich Hayek. Según Illich, la opinión del empleador debería tener más peso que las credenciales escolares para evaluar la capacidad del trabajador, y ninguna acción colectiva o masificadora debería interponerse a la autoeducación del individuo¹³.

Por su parte, Paulo Freire, lejos de descreer en los sujetos colectivos, deposita su confianza en el “pueblo”, aunque tratando de relativizar la mística que envuelve ese nombre en los medios revolucionarios. El pueblo puede ser sujeto de su desenajenación a condición de trabajar, junto a su maestro, para articular su lenguaje con el de la alfabetización de la sociedad industrial. La finalidad es apropiarse de la cultura dominante para liberarse de ella, pero el resultado que Freire espera no es la emergencia pura de lo popular, sino una vinculación dialógica entre culturas. El particular sincretismo y las prácticas de negociación culturales de la sociedad brasileña inspiraron a Freire a creer en el diálogo como un acto de profunda comunión, que trasciende el cristianismo, para alcanzar el ancho de la humanidad.

¹¹ *Idem*.

¹² *Ibid.*, p. 42.

¹³ Iván Illich y otros, *Un mundo sin escuelas*, México, Nueva Imagen, 1977.

Illich considera que lo que se denomina educación no es concebible fuera de la tradición cristiana, con la cual mantiene un intenso conflicto. Heredera de la liturgia eclesiástica, como la mayoría de las instituciones modernas, Illich la considera “la más baja de nuestras instituciones”¹⁴.

Pese a la oportunidad que le presentaba el Concilio Vaticano II para canalizar su crítica hacia la innovación teológica o hacia el trabajo con las comunidades de base, Illich optó por rechazar la liturgia del conjunto de las instituciones. En su descalificación de la cultura eclesiástica, que veía reproducida en aquéllas, Illich incluye, a la cultura en todo su alcance. El mismo término “educación” es considerado por Illich una novedad posterior a la Reforma. Según su explicación, las luchas religiosas del final del medioevo provocaron que las Iglesias interpusieran la enseñanza de sus doctrinas a la enorme difusión de los libros que había facilitado Gutenberg al inventar la imprenta. Lutero difundió la Biblia, pero programó su masivo aprendizaje mediante un catecismo estructurado con preguntas y respuestas. La Iglesia católica lanzó su propio catecismo como instrumento de la Contrarreforma. Los jesuitas se apropiaron de la idea y crearon el *Ratio studiorum*, que fue el currículum que formó a las élites de la Ilustración. Finalmente, el Estado moderno siguió esos modelos en su desigual distribución de cultura a la población. La educación se sostiene en el precepto teológico que propicia la redención de la naturaleza humana caída. La escolarización se clasifica en la misma serie que la evangelización y es heredera de los rituales de esta última. El pobre es ilustrado sobre su inferioridad predestinada por todas las entidades religiosas y estatales. La Reforma trató de extender el misterio de la revelación divina sobre el reino por venir. Ahora los educadores prometen “el descenso a la Tierra del Reino del Consumo Universal” mediante sus instituciones¹⁵.

Illich ataca el concepto de progreso, y en particular, su admisión por parte de la Iglesia católica. Ofrece una última posibilidad, que consiste en “leer las Escrituras, regresar a la más pura tradición de la Iglesia y anunciar la llegada del Reino que no es de este mundo”; del

¹⁴ Iván Illich, en P. Freire y I. Illich, *op. cit.*, p. 54.

¹⁵ Iván Illich *En América Latina, ¿para qué sirve la escuela?*, *op. cit.*, p. 41.

mundo que, nos recuerda, Dios ha hecho bien y nos ha dado el poder de conocer y apreciar sin intermediarios, es decir, sin instituciones como la "seudo teología de la educación", que prepara para una vida frustrante¹⁶. El pensamiento de Illich es enredado. Considera que el misionero colonizador preparó a las repúblicas latinoamericanas para la adopción del modelo norteamericano de constituciones (de lo cual debería lamentarse), que generó la idea de que todos los ciudadanos pueden entrar a la sociedad por la puerta de la escuela. El misionero habría tenido más éxito entre las capas populares en Latinoamérica, que en otras regiones industrialmente atrasadas. Illich ataca la política. Las escuelas son instituciones políticas. En todo el mundo son empresas organizadas para copiar el orden establecido, sea ese orden revolucionario, conservador o evolucionista. Pero ya ha perdido su título de legitimadora de la educación. La controversia entre quienes aún prefieren renovarla y los que eligen acabar totalmente con ella está llegando a su clímax.

Pese a la desmesurada crítica a la cual somete Illich a la escuela y a las instituciones en general, a pesar de su deslizamiento, portando argumentos de izquierda, hacia posiciones que ya entonces perfilaban el neoliberalismo, M. Rosen Sumer tiene razón cuando propone "Tomar a Illich en serio"¹⁷. Una relectura de su obra requiere separar la exacerbación de las intuiciones que contiene su discurso. Illich predice situaciones prospectivas que en su época eran contrarias a las representaciones de la opinión internacional de organismos y especialistas en educación. Como he mencionado, en los años setenta, ellos seguían pronosticando que la desigualdad educativa tendería a disminuir muy significativamente hacia finales del milenio; Illich advirtió que la brecha, lejos de cerrarse, se ensancharía dramáticamente. Le otorgó un papel significativo a esa separación, tomando el concepto de "currículum oculto", donde ubicó mecanismos de reproducción de los privilegios y los identificó, aunque exageradamente, como un lugar de la lucha por la liberación. Admitió la importancia de la reforma educativa cubana y su obra en favor de la educación

universal, pero señaló que el sistema escolar socialista, piramidal, no se diferenciaba estructuralmente del occidental burgués.

Finalmente, y sin agotar el rescate de las intuiciones de Illich, recordemos que el autor comprendió el valor de los saberes adquiridos por vías informales y los efectos negativos del credencialismo sobre las formas de legitimación de la educación. No obstante aquellas intuiciones, las operaciones que realizan Freire e Illich son antagónicas. Freire rescata la política como el elemento más dinámico de la cultura y articula a ella la educación, estimulando los movimientos de liberación. Illich descreo de la política y conforma la opaca figura del "animador cultural". Esa posición respecto a la política puso a Illich fuera del campo de juego y le dio a Freire la posibilidad, que aún conserva, de incidir en la transformación de la educación latinoamericana.

Cuando se criticaba el sistema educativo en la época de su crisis de crecimiento, se lo hacía descartando imposibilidades para acabar con el analfabetismo, generalizar la educación básica, multiplicar la educación media y brindar la universidad a una amplia generación joven.

6 *En busca de otras posibilidades teóricas*

Un grupo de investigadores latinoamericanos¹⁸ fuimos disidentes con el carácter dicotómico de la discusión. Los programas de las dictaduras militares y gobiernos civiles que regían en varios países de América Latina, se ordenaban en un espectro de posiciones político-educacionales, que era difícil meter en la misma bolsa bajo la etiqueta de "educación dominante". Analizando experiencias de los años desarrollistas, nos encontramos con el mismo problema. La situación más representativa del dilema que teníamos delante era que Paulo Freire había comenzado a construir su teoría trabajando en

¹⁸ Me refiero al grupo de investigadores y estudiantes que se formó en la licenciatura y el postgrado de Pedagogía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México entre 1978 y 1984, uno de cuyos productos fue la creación del programa "Alternativas Pedagógicas y Prospectiva Educativa en América Latina" (APPEAL), que desarrolló proyectos en varios países latinoamericanos y caribeños y que continúa hasta la actualidad en las universidades de México y Buenos Aires.

¹⁶ *Ibid.*, p. 43.

¹⁷ M. Rosen Sumer, "Tomar a Illich en serio", en *Un mundo sin escuelas*, *op. cit.*, p. 111.

un programa de la Alianza para el Progreso. ¿Había que clasificar a Freire dentro de la “educación dominante”? O, viendo el otro lado de la misma escena, el modelo autoritario de la dictadura militar brasileña, que no contaba con ningún consenso, ¿era impuesto puramente por la fuerza? Era necesario redefinir la categoría “educación dominante”.

Se nos presentaban múltiples experiencias autodenominadas de “educación popular”, diferentes entre sí en la práctica, aunque identificadas en su verbal oposición a la “educación dominante”. Entre los “educadores populares”, “dominante” era en general sinónimo de opuesto, señalando la inexistencia de vínculos entre la educación popular y la educación dominante. No era ésa nuestra opinión, pues nos asombrábamos de encontrar elementos fuertes de autoritarismo en aquellas experiencias. No era necesario remitirse al autoritarismo pedagógico soviético para ilustrar la cuestión, porque florecían las experiencias pedagógicas latinoamericanas de corte dogmático, aunque dijeran usar la “palabra generadora” como método y se identificaran como militantes de la pedagogía de la liberación. El sencillo y eficaz método de alfabetización que Freire había diseñado para los campesinos de Recife perdía su carácter respetuoso del pueblo, en manos de las tendencias más sectarias de las organizaciones revolucionarias de la época. El caso más impactante fue el de una importante fuerza política centroamericana cuya dirección seleccionaba el vocabulario generador, reduciéndolo a términos como “Guerra”, “Pueblo”, “Reforma agraria”, “Revolución”. Otro ejemplo es el de grupos evangelizadores que decían hacer educación popular, enseñando la Biblia a los indígenas guatemaltecos y chiapanecos. También el Instituto Lingüístico de Verano, institución que perteneció a la Alianza para el Progreso y tuvo capacidad de sobrevivir a ese efímero programa, avanzaba con acciones educativas dirigidas a los sectores más pobres de América Latina. Pero su objetivo, que fue reiteradamente denunciado por esos años, era imponerles el control de la natalidad con una idea maltusiana del bienestar latinoamericano.

Los anteriores son solamente algunos ejemplos que pueden sintetizarse en la frase “pegarle a alguien por la cabeza con la Biblia o con un libro de Marx son expresiones de una misma pedagogía”, que esgrimíamos en aquellos años. En las discusiones con alumnos

provenientes de varios países latinoamericanos, consideramos que los contenidos no alcanzan para clasificar una experiencia educativa como liberadora o dominante. Tampoco el método, ni las tecnologías usadas, aunque fueran extraídas de la cultura popular. Menos aún nos parecía adecuada la propuesta de subsumir la identidad de los educadores con los educandos como exigencia para que una experiencia educacional fuera “popular”: algunos educadores populares, que provenían de la militancia política revolucionaria marxista, católica o protestante tercermundista, influidos por el relativismo cultural, se sumergían en la identidad de los educandos. Everett de Ritter, que fuera director de la Crefal¹⁹, fue vocero de esa posición. De manera semejante era la “proletarización”, practicada por militantes de izquierda urbanos.

De Ritter consideraba que el verdadero educador popular debía convertirse personalmente en un miembro de la comunidad campesina analfabeta, adoptando sus costumbres y viviendo en su ámbito. La confianza ciega en el pueblo, nacida del anarquismo y el socialismo utópicos decimonónicos, se mezclaba con el impulso cristiano por redimirse del pecado original. Debe anotarse también la influencia de la Revolución Cultural China en grupos de izquierda, que permeó en alguna medida el espacio de las alternativas pedagógicas. En la Revolución Cultural China se impuso a los ciudadanos aprender a vivir como los campesinos lo habían hecho durante siglos, en una suerte de exorcismo de las costumbres burguesas, y se ejerció una cerrada imposición doctrinaria. En el caso chino, el Estado-Partido se erigía en el gran educador. Los educadores populares latinoamericanos que adoptaban la práctica de “proletarización” del educador no habían abandonado la idea evangelizadora, sino adaptado su opuesto, pero conservando su sentido: eliminar el elemento político de la educación, persistiendo una teleología fundada en la conversión del otro. La conversión del educador —o del investigador— en el proletario o el campesino suprime todo vínculo político y pedagógico, desde que niega a uno de los sujetos —el educando, en el caso de la evangelización, y el educador, en el caso de la proletarización— el derecho a disputar o negociar la persistencia de elementos de la propia

¹⁹ Crefal (institución dedicada a programas de alfabetización y educación indígena, en Pátzcuaro, México).

cultura. No hay lucha por el poder porque el discurso elimina anticipadamente al contrincante.

Es radicalmente distinta la noción de "educación dialógica" de Freire, de la identificación que provoca la anulación de la diferencias, confundiendo estas últimas con desigualdad. Al hundirse en la identidad del otro, el educador renuncia a la enseñanza y le expropia al educando la posibilidad de adquirir los recursos culturales que posee. Se trata de una posición autoritaria por parte del educador, porque él decide que los saberes valiosos son los de los educandos y les niega la posibilidad de decidir apropiarse de la otra cultura. En el fondo, hay un dejo de frivolidad en la postura del educador mimético. Lo ilustraré con una anécdota. El director de una institución pública latinoamericana destinada a la educación indígena llegó a una comunidad ofreciendo colaboración de antropólogos, lingüistas, etc., para resguardar la cultura popular y evitar la penetración de la cultura del consumo. Los indígenas le respondieron que ellos han desarrollado saberes que les han permitido reproducir su cultura desde hace 500 años. Pero ahora necesitan aprender computación e inglés, pues no quieren seguir siendo folclóricos y marginados. Agregaron que la mejor manera de conservar su lengua, sus rituales, sus creencias, es siendo ellos mismos protagonistas del proceso inevitable de articulación intercultural.

Los educadores populares de los años setenta y ochenta, lejos de tratar de articular experiencias con argumentaciones teóricas, tenían una marcada aversión a la "práctica teórica", término, por cierto, usado por los althusserianos. Una aguda inclinación hacia la práctica inmediata impedía que se discutiera el problema de la educación popular con perspectivas de multiplicar y profundizar el esfuerzo argumentativo de Freire. La obra del brasileño era reinterpretada de múltiples maneras, en muchos casos exclusivamente como guía para la acción. En realidad, una de las mayores virtudes de la obra freireana fue, precisamente, tener la plasticidad necesaria para interpelar a múltiples sujetos y dejar germinar muchas propuestas.

7 *Reivindiquemos a la vieja y gorda vaca sagrada*

Se ha transformado en una muletilla decir que el sistema educativo no funciona, que los niños pobres ya no pueden aprender, que los

jóvenes no saben nada y que los docentes carecen de la preparación que los caracterizaba en otros tiempos. Se trata de afirmaciones generales que requieren como sustento información cuantitativa y cualitativa seria, así como ser desagregadas en cuestiones específicas, advirtiendo que existen diferentes situaciones en cada país. Además, en este mundo globalizado, se debe analizar la situación educativa en el marco de la crisis de los sistemas escolares y las universidades occidentales, y a la vez compararla con la que afecta a otros países. No se trata de argumentar que "mal de muchos...", sino de distinguir aquellos problemas que son efecto del desgaste histórico del sistema de los que son propios de cada sociedad, para adquirir la posibilidad de ofrecer soluciones adecuadas. La pérdida de la capacidad de lectura, o la insuficiente adquisición de saberes básicos por parte de los alumnos, es una cuestión que se ha hecho evidente en Estados Unidos, Suecia, Francia, México y Argentina. La rápida interferencia de la imagen, proyectada sobre la letra escrita, es un cambio de tanta magnitud como lo fue el lento pasaje de la cultura oral a la cultura letrada. La cultura de la imagen desplaza tanto a la una como a la otra, lo cual puede observarse en la intromisión de la televisión en la mesa familiar, cuando ésta aún existe. Padres y abuelos ya transmiten insuficientemente sus saberes, gustos y valores, mientras la televisión e Internet los educan a ellos y a sus hijos. Sin embargo, deberían evitarse los diagnósticos catastróficos que suponen la muerte de las formas tradicionales de comunicación, y analizar su presencia en el interior de los nuevos lenguajes.

Pero uno de los rasgos dominantes de la tradición normalista ha sido que los maestros y profesores recibían una formación homogénea, mediante currículos producidos para todo el país, en casos como Uruguay, Argentina, Chile y México, o bien planes de estudio semejantes por sus bases ideológicas y conceptuales, en países más descentralizados como Brasil. El parecido de los currículos entre los países latinoamericanos era notable. Los normalistas estaban cortados por la misma tijera y esa uniformidad ayudó a la integración de las sociedades latinoamericanas del siglo xx, cuyas escuelas eran muy parecidas.

El normalismo es inherente al diseño decimonónico de los sistemas escolares nacionales y públicos, pero no tuvo la suficiente

flexibilidad para adaptarse a los cambios que se produjeron a finales de aquel siglo. Desde la década de 1960 hasta mediados de los ochenta, la vinculación con las nuevas tecnologías consolidó una matriz de exterioridad. Una de las reacciones fue que los docentes normalistas rechazaron su introducción en sus aulas y los educadores populares resistieron el avance de la tecnología, destinando largos debates y seminarios a denunciar la presencia del imperialismo en su textualidad. La segunda opción fue incorporar rápidamente una panacea tecnocrática, consumiendo el "enlatado", subordinando a esa racionalidad técnica toda clase de reflexión crítica y abandonando el saber pedagógico previo.

Por todo ello, se instaló una vinculación conflictiva entre la escuela y las nuevas tecnologías, ya fuera por resistencia y por cargarlas de valores negativos, o bien por una adopción sólo instrumental, entendiéndolas como una fórmula rápidamente generalizable. Empero, "echamos al río el agua con el niño" y hemos llegado al borde de perder una trascendental batalla, por no haber comprendido los cambios que se acercaban, por haber confundido el mensajero con el mensaje, y el progreso, con quienes se apoderaban de sus productos.

La reacción del normalismo escolar fue defensiva respecto a la enseñanza tradicional; hasta ahora son insuficientes los docentes latinoamericanos que manejan Internet o saben introducir un buen programa de televisión en las actividades curriculares. La escolarización de la población de nuestros países creció, pero el poder de las escuelas quedó relativizado, perdiendo calidad y aumentando la insuficiencia de sus enseñanzas frente a un mundo en el cual se producían cambios muy profundos. La inequidad ha crecido peligrosamente. El caso donde se pueden observar con mayor claridad los efectos de ese fenómeno es Argentina, pues habiendo conservado el segundo lugar en la región (después de Uruguay) en todos los indicadores educativos durante muchas décadas, hoy es un país con alto deterioro educativo. La inequidad se nota comparando las regiones, los sectores urbano y rural, los grupos sociales, las etnias y, aunque con claros signos de mejoría, todavía los géneros.

En Argentina, el gobierno de Carlos Saúl Menem trató de cumplir con las directivas del Banco Mundial en materia de política educativa, como lo hicieron casi todos los países latinoamericanos

y caribeños. Entre las medidas que se les recomendaron deben destacarse:

- Reducir al mínimo indispensable la oferta de educación del Estado a los ciudadanos, lo cual significa terminar con el sistema de educación pública liberal democrático (cuyo fundamento último es la obligación del Estado de proporcionar, por lo menos, la educación básica que los ciudadanos están obligados legalmente a recibir).

- Proporcionar educación de acuerdo con las libres demandas de la población, convenientemente evaluadas por los ministerios de Economía y los controladores del pago de la deuda externa (lo cual significa clausurar el servicio público educativo).

- Reducir la inversión pública en educación y lograr la máxima eficiencia de los programas estatales residuales.

- Volcar los programas residuales hacia aquellos sectores de la población en los cuales la inversión resulte más redituable en el corto plazo, en relación con el control social.

- Proporcionar sólo paquetes de información elemental a los sectores que van quedando rezagados dentro del espacio público.

- Disminuir al mínimo la masa de docentes y establecer la libertad de mercado para su contratación, eliminando los convenios colectivos de trabajo.

- Descentralizar los sistemas escolares, derivando la responsabilidad educativa a instancias locales y comunitarias, y excluyendo a los organismos de mayor nivel gubernamental.

Esas directivas formaron parte de un paradigma que se aplicó de manera despareja en los distintos países. Ni siquiera el torrente neoliberal logró liquidar los rasgos pedagógicos históricamente precedentes, y aunque desde el punto de vista histórico es aún muy pronto para evaluar la profundidad de su penetración, me atrevo a plantear que no ha sido tan exitosa como aparentó serlo en los años noventa. Con mayor certidumbre puede informarse que el efecto más extendido de las reformas neoliberales fue el deterioro de la educación. Es sólo una hipótesis que el tiempo evaluará.

Pero no puede negarse que durante la década de 1990 el neoliberalismo atravesó las puertas de ministerios, direcciones y distritos, la mente de los funcionarios y los docentes, y la opinión pública, impulsando el retiro de los Estados de la función educativa y poniendo

en grave peligro la transmisión de la cultura de grandes sectores sociales. Es la consecuencia de una concepción que no considera a la educación como un bien social, sino como un elemento del mercado cuya provisión debe regularse por la ley de la oferta y la demanda. La educación pública consiguió pocos apoyos provenientes de recursos estatales genuinos para financiar la reconversión del viejo sistema. En cambio, floreció una iniciativa privada dirigida a hacer negocios fuera y dentro de la educación pública. Debe subrayarse que la política de los organismos internacionales, hegemónizada por el neoliberalismo, trata de restringir la inversión de los Estados no sólo en educación superior, sino incluso en la educación básica: corre peligro la escolarización de millones de latinoamericanos.

Mientras los países de la Unión Europea y los norteamericanos producen reformas académicas, administrativas y tecnológicas profundas en sus sistemas educativos, en la mayoría de los países latinoamericanos y caribeños siguen primando las tradicionales formas de gestión y tecnologías escolares. Si bien existen en la región antecedentes de programas educativos por los medios de difusión masiva desde la década de 1930, cuando la Iglesia católica conducía la colombiana Radio Sutatenza, el salto cualitativo en la difusión de la tecnología que se produjo desde las décadas de 1980 y 1990 se inscribe en el marco de la globalización neoliberal. Con dificultades, algunos países, como México y Chile, adquirieron experiencia en la combinación de viejas y nuevas tecnologías en el espacio escolar. Otros, como Uruguay y Argentina, quedaron muy atrasados. Los dos países más influidos por la cultura europea de la región, cuya educación se había mantenido durante más de un siglo a la cabeza de todos los indicadores de éxito, se han "latinoamericanizado" por el peor de los caminos. Las dictaduras de los años 1970-1980 prepararon el terreno para la aplicación de políticas de desguace del Estado y desindustrialización en los noventa. En el caso de Argentina, más de la mitad de la población es pobre y un 20% vive en la miseria. Aunque el analfabetismo sigue siendo menor del 3%, sólo uno de cada cuatro chicos que ingresa a la escuela primaria termina la secundaria, el narcotráfico ya no afecta solamente por su tránsito por el país sino por el consumo propio, y el sector más afectado por la desocupación es la juventud. La desocupación y la subocupación, después de dos

años de políticas gubernamentales que incluyen elementos nekeynesianos, han disminuido, pero aún se sostienen por encima del 25% de la población económicamente activa (Pea)²⁰.

Entre tanto, los medios de comunicación masiva, lejos de colaborar en la modernización de los dispositivos de la instrucción pública, desgastan el lenguaje y empobrecen la cultura. El antagonismo ha cambiado: ahora la vieja vaca sagrada es una bendición para millones de chicos que en muchos países del mundo no tienen otro refugio sociocultural. El sistema escolar sigue siendo necesario, como lo es el libro frente a la televisión o como lo fue la transmisión oral frente al producto de la imprenta.

El golpe a la educación pública fue también posible por la operación discursiva neopositivista que ejecutaron las políticas neoliberales. El pedagogo Óscar Jara Holliday, en un trabajo acerca del problema de las alternativas pedagógicas, señala que "dicho neopositivismo tuvo impacto en la medida que resemantizó categorías vinculadas a reivindicaciones democráticas de los años 60-70 como 'calidad', 'educación popular', 'desburocratización', 'libertad de enseñanza' y otras, habiéndolas relacionado con 'eficiencia-eficacia', 'costo-beneficio', 'desestatización', 'libre mercado', etc. Pero que en la década de los noventa ha entrado en un período de estancamiento y decadencia, lo que queda demostrado por el énfasis de su discurso pedagógico en producir formas de control de los sujetos y cierres a la libertad, bajo la puesta en boga de la prioridad de la 'evaluación' de las prácticas educativas"²¹.

En síntesis, el escenario de la discusión ha cambiado, los sujetos son distintos, aunque muchos de ellos conserven los mismos nombres; los discursos han trastocado sus términos. Como parte de esa situación, la vieja y gorda vaca reproductora de ideologías resulta

²⁰ Según la información oficial proporcionada por el Instituto Nacional de Estadística y Censo (Indec), en el tercer trimestre de 2004 la tasa de desempleo fue de 13,2%, el subempleo demandante, de 10,5%, y el subempleo no demandante de 4,7%, lo cual hace un total de 28,4% de la PEA.

²¹ Óscar Jara, "Análisis crítico de la investigación: alternativas pedagógicas, sujetos y prospectiva de la educación latinoamericana, trabajo monográfico", Doctorado latinoamericano en educación, Sistema de estudios de posgrado, San José de Costa Rica, Universidad de Costa Rica, 2000, p. 10.

actualmente uno de los pocos baluartes que les restan a los expoliados pueblos latinoamericanos. La escuela pública que es, de acuerdo con su definición liberal, proveedora obligada de la misma cultura para todos. Aunque las desigualdades y diferencias culturales sociales previas y exteriores a ella obstaculizaran esa finalidad, la escuela tiene la potencialidad de un dispositivo apto para limarlas y ofrecer posibilidades semejantes de ascenso social. Aunque motivos diversos impidieron en la historia latinoamericana que se cumpliera cabalmente esa función, el sistema escolar ha sido la institución que poseyó y puso en juego más mecanismos de estimulación de un reparto cultural que respondiera a los derechos igualitarios de los ciudadanos y sus hijos.

Los sistemas educativos latinoamericanos están sufriendo las consecuencias de la globalización, que es producto del avance civilizatorio, del afán del hombre por comunicarse, conocer el mundo y el universo y compartir los saberes que permiten mejorar la calidad de vida. Pero que ha tomado un camino plagado de injusticias, en tanto, paralelamente, ha cobrado fuerza un localismo regresivo y fundamentalista que, utilizando la más moderna tecnología, amenaza trágicamente la continuidad de la vida humana. En ambos aspectos deben anotarse límites de la educación moderna, que estaba destinada a construir un nuevo humanismo universal, basado en los derechos superiores del hombre y la mujer, que constituyera el basamento de las sociedades.

El carácter neoliberal de la globalización ha minado las bases de sistemas escolares que hace treinta años eran objeto de la confianza de los sectores progresistas liberales, cuyos técnicos pronosticaban la eliminación del analfabetismo y el alcance de altos índices de escolaridad para la población latinoamericana de fines del siglo. Ha contribuido también al debilitamiento y dispersión del movimiento de educación popular no formal. Pero la naturaleza del neoliberalismo pedagógico en América Latina no puede definirse sin tener en cuenta las carencias de sus contrincantes. Es decir, sin subrayar la falta de alternativas capaces de transformar los sistemas educativos, resguardando su carácter democrático.

El panorama actual de la educación latinoamericana es por lo menos alarmante, porque no ha sido suplantado un modelo educati-

vo por otro, mejor o peor, sino por políticas educativas degradadas. Grandes masas empobrecidas (cuyos padres y madres habían avanzado en su nivel de participación en la cultura) tienen actualmente más dificultades para acceder a su derecho a la educación, que, paradójicamente, muchos países de la región contienen en sus Constituciones o sus leyes fundamentales. Las reformas neoliberales dejan un tendal de pobres y analfabetos que amenaza con desequilibrar el mercantilizado escenario político y social. Los pobres que han visto reducido el poder de sindicatos que otrora los protegían, y ahora se vinculan inorgánicamente, que tienen cada vez menos acceso a escuelas y hospitales públicos, que han quedado fuera de los sistemas previsionales y cuya participación en el ingreso empeora día a día, constituyen también un problema para la estabilidad de la región, que lleva al neoliberalismo también hasta un límite.

8 *La reducción neoliberal del sujeto*

Las migraciones dentro de los países y entre los países se han multiplicado, así como del campo a la ciudad. Sólo que la gente, a diferencia de los períodos de expansión industrial, emigra a los grandes centros urbanos de la región buscando acceso a los servicios y a algún trabajo eventual, con escasísimas posibilidades de conseguir puestos estables en el sector industrial. En torno a Buenos Aires, Rosario y Santiago de Chile han crecido las poblaciones de lenguas aborígenes y la población de habla portuguesa. En esas ciudades el sujeto pedagógico se ha vuelto más complejo y tiene mayores dificultades para ingresar, permanecer y graduarse en las escuelas públicas tradicionales. El multiculturalismo se ha extendido en América Latina y en Estados Unidos, pero sin suficiente eco en programas educativos y culturales de las instituciones, con vistas a lograr una articulación socialmente justa.

El multiculturalismo ha despertado el interés de los intelectuales, pero no siempre atendiendo a las relaciones de poder que se establecen entre la cultura dominante y las culturas emergentes o subordinadas. Entre los estudios multiculturales y postcoloniales, se inscriben en las políticas neoliberales aquellos que, influidos por su parentesco con la antropología nacida en la colonización inglesa, avanzan en términos de una ética social que niega la injusticia y

reduce los derechos de los sectores oprimidos a la expresión de su propia cultura. Una posición extrema del multiculturalismo postula el derecho de los grupos indígenas a no ser educados en la cultura occidental, respetándose su forma de vida, que incluye un decidido aislamiento del resto de la sociedad.

De acuerdo con Slavov Zizek, los estudios culturales reemplazan el análisis social concreto para desplegar explicaciones reducidas a cuestiones intersubjetivas²². A mi manera de ver, aquellos estudios desplazan el análisis e inhiben la acción política. La exacerbación de las diferencias culturales, justificada por este tipo de enfoques, es funcional respecto a la predominancia de los intereses de un modelo productivo que, como el neoliberal, tiene la capacidad tecnológica y la preferencia comercial de definir los perfiles de los ciudadanos, transformados en "clientes", y adaptar sus productos diferenciadamente de acuerdo con la capacidad adquisitiva de cada sector social y cultural.

Como es obvio, estatus social y cultura no son términos separados, sino que su imbricación es profunda. Por lo tanto, la argumentación que sostiene que debe respetarse el aislamiento cultural hace el juego a la instalación de las formas feudales que está produciendo el neoliberalismo. Los estudios postcoloniales son herederos del colonizador inglés, que no intervenía en la cultura de la India, habitaba espacios propios, con la frialdad y amenidad característica de quien sólo está interesado en la explotación de la fuerza de trabajo de los colonizados, para extraer y explotar sus riquezas naturales. Esas actitudes difirieron profundamente de la necesidad de comprensión entre las diferentes culturas, que obliga a intercambios respetuosos y pactos políticos, y a reconocer la inminencia de fronteras de hibridación que posibiliten el acceso mutuo y, por lo tanto, el desplazamiento de enunciados de una a otra. Así es la historia humana: no es posible detener el viento que amalgama los pueblos, salvo eliminando a los más débiles.

Los proyectos educativos neoliberales promueven la diversificación del sistema educativo, para ofrecer paquetes de conocimientos

²² Slavov Zizek, *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Atuel/Parusia, 2003.

de distinto peso material y simbólico, justificando esa estrategia en la diversidad cultural. La justa defensa de la cultura propia por parte de los pueblos latinoamericanos y caribeños, frente al avasallamiento de que fueron objeto durante quinientos años, es usada como argumento para limitar su acceso al tipo de saberes que son socialmente productivos en la sociedad digitalizada y globalizada. En la repartición desigual de la preparación para el trabajo, les tocan *no saberes* para los indigentes, una educación elemental y, con suerte, saberes de oficios para los pobres, saberes tecnológico-profesionales para la clase media, y saberes que conforman la clave de los grandes poderes, para los ricos.

La tesis del reproductivismo que establece una directa correlación entre clase y sector social de origen, y nivel educativo alcanzado, parece haber sido tomada como programa por quienes pretenden reducir la instrucción pública a acciones "focalizadas" y controles de seguridad. Entre otras estrategias, ha cobrado fuerza la educación selectiva de los "desarrapados", como los llamaba Simón Rodríguez, fundamentada en la llamada "teoría de la resiliencia". El sustento teórico de este síndrome puede hallarse en trabajos que lamentan la exclusión social que produce la globalización tecnológica, pero que consideran que ya no hay posibilidades de volver a incluir a las poblaciones afectadas²³. Según la teoría de la resiliencia, la desnutrición física y cultural de los primeros años es insuperable, pero entre los pobres existen personas excepcionales que han conseguido superarse pese a las condiciones que las rodean. Se trataría de una minoría interesante de estudiar para comprender sus mecanismos de defensa frente a la adversidad y tomarlos como modelo.

Es aconsejable releer a Thomas R. Malthus²⁴ para seguir con cuidado las expresiones de sus resucitadores. Su teoría ha sido resucitada en varias ocasiones, para argumentar la necesidad de imponer restricciones educacionales a los sectores menos favorecidos y restringir la oferta de educación a grandes masas. Teorías como la "resiliencia" vinculan el neomalthusianismo con el neodarwinismo,

²³ Richard Hernstein y Charles Murray, *The Bell Curve. Intelligence and Class. Structure in American Life*. Nueva York, Touchstone Books, 1996.

²⁴ Thomas Robert Malthus, *Ensayo sobre el principio de la población en cuanto influye sobre la mejora de la sociedad*, Londres, J. Johnson, en St. Paul's Church Yard, 1798.

y sirven para diseñar una pedagogía de la selección natural, que, expuesta como argumento científico, es un arma política para imponer ideológicamente una sociedad de estratos.

Argumentos como los presentados hace unos años por Hernstein y Murray tienen parentesco con las tesis de Samuel Huntington²⁵ sobre la guerra entre culturas y la inferioridad de los latinos. Estas nuevas versiones del neodarwinismo social otorgan a la habilidad cognitiva, que suponen hereditaria, un rol decisivo en la estructura social que se está conformando en el nuevo siglo. Justifican la desigualdad futura a partir de los resultados de la investigación genética sobre capacidades heredadas. Como el conocimiento es actualmente una variable fundamental de la economía y de la organización social, la capacidad innata de poseerlo se tornaría una condición en la determinación de la estructura social. La información genética permitirá, según los mencionados autores, predecir trayectorias de vida con mucha más precisión que en el pasado.

La investigación básica y la enseñanza escolar, que son ámbitos que requieren abordajes distintos, corren el riesgo de producir la sustitución de las soluciones pedagógicas, sociales y culturales por un hiperconductismo que usa poderosas drogas. En este caso, se destinan al control de la conducta de los niños que acceden a la escolaridad pero no se adaptan al ritmo escolar²⁶. El metilfenidato o ritalina y la atomotexina han sido introducidas exitosamente en el mercado latinoamericano, agregándolo a la clientela cautiva de seis millones de niños norteamericanos. Los medios de prensa²⁷, motivados por intereses particulares, suponen la existencia de cientos de miles de niños que sufrirían el síndrome de desatención e hiperactividad (ADD), un cuadro con el cual se designan sintomatologías diversas, abarcando niños preocupados por problemas familiares, niños aburridos porque saben más y manejan los lenguajes y ritmos culturales del siglo XXI, que se tornan en obstáculo para someterse a

²⁵ Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones*, Buenos Aires, Paidós, 1997, y *Who are You*, Nueva York, Simon & Schuster, 2004.

²⁶ Diana Schnaiderman, "El virus del aprendizaje", ponencia presentada en el 23° Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis, Buenos Aires, 2000; *La violencia debida*, APDEBA, Buenos Aires, 1996.

²⁷ Diario *Clarín*, Buenos Aires, 23 de noviembre de 2003.

la lógica escolar tradicional. Sólo en una minoría es pertinente el tratamiento farmacológico de problemas orgánicos debidamente diagnosticados. Administrar drogas para aplacar diariamente a los niños supuestos portadores de ADD es una inducción temprana a la drogadicción, como forma de inhibición de capacidades creativas y críticas de los chicos, y una renuncia de la pedagogía a mejorar sus enfoques. Por otra parte, para resguardar el prestigio científico de las investigaciones sobre neurociencia y educación, es necesario que exista una legislación que impida los usos mercantil e iatrogénico de sus resultados. Las fronteras interdisciplinarias deben ser articuladas con cuidado en esta época de profunda crisis cultural y social.

El sujeto pedagógico latinoamericano se ha tornado mucho más complejo que aquel de la educación básica de la escuela pública imaginada por los liberales del siglo XIX (que ya entonces pasaba el rasero por las culturas indígenas) y carga hoy con una creciente multiplicación de combinaciones. Todos los habitantes de Iberoamérica y el Caribe somos sujetos de una cultura mundial, en la cual participamos como comunidades lingüísticas hispánica y portuguesa, a la vez que nos atraviesan fuertes diferencias económico-sociales y políticas.

De hecho, todas las sociedades vivieron en el marco de un relato cuya coincidencia con la realidad ha sido parcial. La irrealidad del mensaje de los amautas y nigromantes incas y nahuas, que confundieron dioses con invasores, no distó tanto de la escena montada por Orson Wells sobre la llegada de los extraterrestres a Nueva York, del escasamente creíble choque del avión de pasajeros en el Pentágono o de las inexistentes armas nucleares en Irak. La diferencia estriba en el cinismo de los políticos-empresarios-tecnócratas actuales, frente a la sinceridad de los sabios indígenas. Pero la crueldad atraviesa al ser humano. Recordemos a la pobre Afrodita, sacrificada por su padre en cumplimiento de la orden que, según la interpretación de los tecnólogos-teólogos de la época, habían ordenado los dioses.

Pero la doble conciencia de lo compartido y lo específico de las tramas culturales que nos sostienen es para los iberoamericanos y caribeños un reto en el cual comprometen su existencia. De las soluciones que encuentren a ese problema depende en gran medida la persistencia de su legado.

Al contrario de la propuesta de quienes pretende clasificar la población para luego hacerle llegar aportes educativos diferenciados, creo que es necesario recuperar la noción liberal de igualdad fundante²⁸. Pero si aceptamos que los hombres y las mujeres nacemos con las mismas posibilidades y derechos, ¿cómo abordar las diferencias respetables y deseables y aquellas producidas por la injusticia? ¿Cuáles son las alternativas?

Como bien ha definido el ya mencionado autor Óscar Jara Holliday, "las *alternativas pedagógicas* no deben buscar solo un estatus analítico de alcances meramente clasificatorios y pretensiones tipológicas"²⁹. La categoría "alternativas" puede funcionar como un dispositivo deconstructor, no como un objeto de la didáctica. La "intención didáctica" (no la didáctica como campo del saber) fue mencionada en el marco de nuestra discusión en su articulación con el normalismo positivista y con las corrientes conductistas y neoconductistas.

La categoría "alternativas" forma parte de una bolsa de conceptos, una caja de herramientas teóricas preparada para combinar sus contenidos de maneras distintas, así como para transformarlos. Contiene una gran potencialidad para su análisis: nos dio la oportunidad de extendernos diciendo que el "sujeto pedagógico" no se encuentra, sino que se construye y es susceptible de ser objeto de un proceso de deconstrucción. Pero con la categoría alternativas no podremos completar una clasificación. Tal como hemos propuesto, utilizarla sirve para cuestionar definiciones y adjetivaciones, antes que de archivador.

9 *El valor de las microexperiencias educativas y sociales*

Si la tarea clasificatoria no puede ser completada, ¿qué valor tienen las microexperiencias? La pregunta se refiere a lo siguiente: no fueron los conservadores los únicos que soñaron con poseer las llaves

²⁸ Jacques Rancière, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, París, Fayard, 1987; Doullier Stephane, Inés Dussel, Graciela Frigerio, et al., "Dossier 2", en la *Revista Cuaderno de Pedagogía*, Rosario, 2003, Año VI, n° 11, noviembre de 2003.

²⁹ Óscar Jara, *op. cit.*

de la reproducción social. Desde otros lugares del espectro ideológico y político, muchos aspiraron y aspiran a cerrar un modelo definitivo de educación popular. Poseyéndolo, podrían ser jueces, censores y dirigentes de los miles de militantes de aquella causa. Cuanto más exacto fuera el mecanismo clasificatorio, más eficiente sería su poder. Desde ese punto de vista, las experiencias autónomas sólo interesan si puede superarse su individualidad, para subsumirlas en un conjunto que las precede. Una experiencia valdría por su potencialidad para ser replicada o para generalizarse, sin alterar el modelo doctrinario de educación popular.

Por mi parte, pienso que las experiencias alternativas de cada época, consideradas como conjunto, expresan vanguardias, movimientos contraculturales, disidencias, tensiones, oposiciones, y dicen mucho sobre la sociedad a la cual, quieran o no, pertenecen; muchas llevan una carga simbólica importante. Por otro lado, pueden valer por su creación específica, por lo que aporten a los sujetos concretos que participan de ellas, independientemente de su posibilidad de replicación o transferencia a otro tiempo o lugar. Finalmente, una de las virtudes de muchas propuestas alternativas es su carga de imaginación y su capacidad productiva de innovaciones.

Un ejemplo interesante de alternativas de organización económico-social y pedagógica es el movimiento de recuperación de empresas que se incrementó en Argentina a partir de la quiebra económica que llevó al país al *default* en el año 2002. Esa situación fue producto de una década de políticas neoliberales subordinadas a la estrategia del Fondo Monetario Internacional. La parte más significativa del parque industrial fue barrida por la entrada masiva de productos del exterior, y se perdió la masa crítica de recursos humanos, infraestructura, saberes del trabajo, etc., descomponiéndose la cadena productiva. La desocupación y la miseria se instalaron como fenómenos estructurales. En esa situación surgieron varias formas de organización de los trabajadores para recuperar su empleo: cooperativas, nacionalización de empresas y su entrega a los obreros para la gestión colectiva, agrupaciones de trabajadores dependientes de partidos políticos de izquierda que tomaron por la fuerza plantas laborales, emprendimientos de sindicatos, etc. Algunas de esas experiencias funcionan basadas en el modelo originario, y en otras se

reinstaló un vínculo tradicional entre un sector que se ubicó en el rol patronal y otro que quedó como operario. En conjunto, esas propuestas alternativas constituyen un sector pequeño de la economía que tiene dificultades para subsistir, pero es materia de discusión si podrían estabilizarse. Sin duda, la condición para su estabilización es que logren insertarse en la cadena productiva del capitalismo, pero manteniendo hacia su interior relaciones de producción alternativas. Lo que es imposible es que se extiendan sustituyendo la economía capitalista, y su destino está limitado a la microexperiencias o, con mucha suerte e imaginación, a constituir un sector excepcional. Ello no las invalida: son una solución concreta para la vida de algunos miles de trabajadores y son laboratorios cuyos experimentos pueden impactar en algún futuro. Los cambios en las relaciones sociales generalmente han requerido experiencias previas. También en este caso, son necesarias la imaginación y la confianza en las posibilidades de transformaciones positivas de la sociedad.

¿Carecieron de esas cualidades las alternativas sociales y pedagógicas propuestas por las izquierdas y el progresismo en las postimerías del capitalismo industrialista? ¿Las críticas de los sesenta, setenta y ochenta desconocían el proceso inminente de instalación del neoliberalismo en la cultura latinoamericana? Se advierte su insuficiencia prospectiva (que incluye a las propias ciencias políticas y sociales), porque el desguace de los Estados estaba en plena marcha desde que Ronald Reagan asumió el poder en Estados Unidos y los teóricos neoliberales visualizaron a la educación como una mercancía, desde la fundación de su movimiento, exacerbando el individualismo y denostando los procesos colectivos y públicos de transmisión de la cultura.

Los procesos educativos que pretendían transformar la sociedad, o acompañar su transformación hacia formas de mayor compromiso social, no podían dejar de ser golpeados por la ola conservadora que representa la globalización, que, lamentablemente, resultó dirigida por el gran capital internacional. La predominancia de corte imperial de Estados Unidos conlleva la de sus mercancías culturales, entre ellas la educación. Pero la izquierda latinoamericana no fue ajena a la constitución de los nuevos poderes: la naturaleza insuficiente de sus propuestas ayudó a que ese proceso fuera posible.

Un mecanismo relevante que causó aquella insuficiencia fue la partición dicotómica del campo pedagógico, sin advertir el espectro de las diferencias. En cambio, la discusión sobre la conformación y los alcances del concepto de diferencia, en el marco de la crítica postmoderna al concepto de totalidad de Hegel, aporta elementos para profundizar la cuestión del valor de las microexperiencias. En la vertiente bergsoniana, la diferencia real no llega a constituirse en su opuesto, como ocurre en la conformación del antagonismo hegeliano³⁰. Sin entrar en la polémica filosófica, sino tan sólo apoyándonos en sus términos para esclarecer un registro político educativo, encontramos que el “reproductivismo” y la “desescolarización” se plantearon como conceptos opuestos a finalidad de la educación escolarizada, pero no lograron construir alternativas diferenciadoras. Conformaron una oposición, pero no una diferencia. Esa postura resultó en términos históricos complementaria del hecho rechazado. Las mejores pruebas de ello son el asombroso espectáculo de la coincidencia de la propuesta de Illich con el paradigma pedagógico neoliberal, y la inadvertencia, por parte de los críticos de la “educación dominante”, del campo de saberes que vincula a la educación con la producción y el trabajo.

El rumbo que tomó la crítica a la educación “dominante” fue decisivo para la conformación de los nuevos sujetos de la dominación. Como en el paradigma de Möbius, por más vueltas que le demos, la discusión planteada por entonces no tenía salida. De hecho, no la tuvo. La negación completa de la escolaridad lo fue de todo legado histórico, produciendo un enfrentamiento que impidió romper la circularidad de la vinculación. Es precisamente esa situación la que nos motiva a tratar de encontrar los obstáculos que aprisionaron a la cultura de la transformación social y cultural.

Esos hechos nos convocan a revisar la historia, a volver la mirada hacia las perversiones, las insuficiencias o las imposibilidades del pasado, que quedaron inscritas en el legado que recibimos. A desbarbar el contenido de la herencia para deshacernos de aquello que no nos sirve y, ¡finalmente!, apropiarnos de los saberes y mandatos material y simbólicamente productivos, bellos, amorosos.

³⁰ Michel Hardt, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

Así es que cobra importancia analizar las incógnitas que encierra la inscripción accidentada de figuras como Simón Rodríguez en el abolengo cultural y educativo latinoamericano. Su significado es seguramente distinto desde dentro de su tierra natal y desde el resto de Iberoamérica y el Caribe. A lo largo de todo este escrito, mi mirada viene teñida por la cuestión argentina, pero mi carácter simultáneo de ciudadana mexicana creo que favorece el análisis, agregándole complejidad. Es precisamente la complicación de múltiples significantes de orígenes diversos, el hecho que ha coincidido entre lo mexicano y lo argentino.

La complejidad de lo iberoamericano y caribeño es una de las percepciones fuertes de Simón Rodríguez. En su captación de la multicausalidad de lo latinoamericano estriba probablemente la vigencia de su obra, así como la posibilidad de destrabar las razones de su postergación. Las diferencias que planteaba Rodríguez pueden discutirse desde la historia. La discusión de esta última es una tarea insustituible para superar los laberintos conceptuales que plantea el pasaje de la modernidad a la postmodernidad.

PARTE II

Pesquisa en el baúl de la historia

10 *El retorno de una evocación*

El significante *educación popular* habita conflictivamente los discursos sociales, culturales y educativos. Para descifrarlo se han dedicado muchas horas y días y proyectos de investigación. Personalmente, siempre tuve la impresión de no conseguir penetrar su núcleo, de no poder destrabar su mecanismo, de no comprender cabalmente el anudado íntimo de los múltiples sentidos que sin duda lo integran. Tampoco pude reconstruir una "historia de la educación popular", a la manera de un relato fluido que pusiera en escena a un sujeto de la permanencia, al oprimido, al pobre o al ignorante, por causas sociales, que había sido expropiado de su derecho a la educación y al cual trataban de formar educadores de buen corazón, críticos lúcidos del sistema de opresión o cínicos previsores de desórdenes políticos y sociales. No encontré una línea recta, ni una flecha que indicara una sola dirección, ni un programa único, incumplido, a la espera de su revitalización.

Claro está que, aceptando unos u otros criterios de formulación de períodos históricos, es posible hallar en cada uno de ellos familias de propuestas dirigidas a la educación de los excluidos, así como ten-

dencias bastante consistentes aunque limitadas en su vitalidad. En términos generales, esas propuestas cargan críticas, algunas de las cuales ponen en seria sospecha al sistema escolar moderno. Lo que llama la atención es su inconsistencia alternativa y, por lo tanto, su incapacidad de impactar en el tipo de educación que denuncian.

En casi todos los países latinoamericanos, la introducción del modelo educativo usualmente denominado "napoleónico" fue seguida de las propuestas pedagógicas disyuntivas, inspiradas por los socialdemócratas y los románticos alemanes, franceses, centroeuropeos e italianos, por los krausopositivistas, los neohegelianos italianos, los anarquistas españoles y los pragmatistas norteamericanos. En menor medida impactaron entre los sectores críticos las experiencias de educación vinculada con el trabajo, entre las cuales la más conocida fue la que dirigió el pedagogo alemán George Kerchensteiner, llamada "Escuela del trabajo", pero cuyo número había aumentado en Alemania de la única existente en 1899, a 55 en 1925. La Constitución de Weimar había declarado obligatoria la educación profesional entre los 14 y los 18 años, y dotado de tecnología adecuada a decenas de establecimientos destinados a la enseñanza de metalmecánica, construcciones, artes gráficas, maderería, comercio, agricultura, cocina, entre otros *saberes del trabajo*.

Como ya he mencionado, la experiencia educativa soviética influyó en la izquierda latinoamericana, y la lectura del "Poema pedagógico" de Antón Makarenko abonó la mística de una educación popular y productiva, pero alcanzando a sectores muy limitados de docentes. Probablemente su máxima influencia fue ejercida sobre los normalistas rurales mexicanos, que constituyeron un resto muy importante de la Revolución de 1910-1914, y sobre los intelectuales que proyectaron la reforma educativa del gobierno de Lázaro Cárdenas. La influencia de la experiencia educativa soviética en la reforma cardenista fue atravesada por las circunstancias particulares de la cultura y de las condiciones políticas mexicanas, pero resultó significativa. Entre otras repercusiones, puede señalarse el proyecto fundador del Instituto Politécnico Nacional.

En el Río de la Plata, el maestro uruguayo Jesualdo realizó experiencias en Uruguay y Argentina inspiradas en los educadores populares de la primera generación posterior a la Revolución

Soviética, abonadas por múltiples lecturas de la "escuela activa" europea y norteamericana. Su voz llegó hasta México, donde mantuvo un diálogo con los intelectuales de izquierda. El mayor valor de la abundante obra escrita por Jesualdo —por cierto, agotada desde hace años y excluida de los programas de formación docente— fue que logró filtrar, en su propia formación normalista, elementos democráticos provenientes de las experiencias de Montessori, Decroly y, en particular, John Dewey. Jesualdo estaba impactado por la complejidad del sujeto pedagógico constituido por nativos e inmigrantes europeos que hablaban lenguas distintas. Los libros de Jesualdo fueron leídos por muchos maestros de escuela primaria, liberales, socialistas, comunistas y anarquistas, durante las décadas de 1930 a 1960. Merece atención que si bien el ideario pedagógico de Lunacharski y Krupskaja impactó en el movimiento sindical docente de varios países latinoamericanos, combinado con los principios de la escuela activa europea, no encontró recepción la idea de una educación vinculada con el trabajo, más allá de algunos sectores de la izquierda tradicional.

Entre la lista de alternativas que he mencionado, no se encuentra ninguna que consista en un programa con capacidad de sustitución del sistema escolarizado moderno, ni siquiera como para reorientarlo hacia una perspectiva democrática. Varias de ellas son variaciones que mejoran aquel sistema o algunos de sus aspectos, pero no ponen realmente en crisis sus bases. Tampoco sedimentó en las alternativas mencionadas la noción de trabajo productivo en su articulación con el sistema en el cual los alumnos deberían insertarse en el futuro, y en el cual estaban insertados sus padres.

En otros escritos he argumentado que fue recién Paulo Freire quien sacudió los soportes principales del modelo educativo moderno iberoamericano. Lo hizo al cuestionar la eficacia educativa de la unidireccionalidad del vínculo entre maestro y alumno, y proponer la alternativa de un diálogo en el cual el educador no pierde su función, pero se reconocen los saberes previos del educando. Inspirado por las masas campesinas analfabetas del nordeste brasileño y dirigiéndose a ellas, Freire apuntó a la cuestión de la alfabetización, es decir, a la incorporación a la cultura occidental de negros-indios-mestizos, sin que se destruyera su cultura.

Seguir la genealogía de Freire nos lleva hacia sentimientos y valores socialcristianos y hacia los principales elementos comunes a las filosofías de la educación que poblaron el campo de la "escuela activa". Ése ha sido mi punto de apoyo porque, a diferencia de la corriente reproductivista que tuvo auge en los años setenta, Freire presenta una alternativa de fuerte densidad teórica y política. Sin embargo, aunque Freire gusta de usar la categoría "totalidad", y pretende construir un sistema que comprenda la relación hombre-mundo que interpela las relaciones sociales de producción, me quedaba un sentimiento de falta de completud, la sensación de algo seccionado, que quizás no sea una falla de la operación teórica, sino de mi propio uso de ella.

Hay una cierta insuficiencia de articulación explícita del discurso de Freire con los acontecimientos de la historia latinoamericana. Se extraña, más que el tema de las raíces fundamentales (que nunca se encuentran solamente en el pasado social, nacional o regional), la inscripción en una herencia político-educativa. Desde ese espacio de elaboración, los enunciados freireanos podrían buscar nuevos vínculos con las historias regionales, pero ese proceso, en el caso de Brasil, nunca fue fluido: la herida que se abre con el tratado de Tordesillas produce un obstáculo en la articulación orgánica de las culturas brasileñas con el resto de América Latina, sin que Brasil deje de ser parte del corazón del subcontinente. La barrera lingüística que no ha sido franqueada en quinientos años es renuente a la hibridación, desdibujándose solamente en un "portuñol" que está lejos de ser un dialecto apto para su uso corriente y modificador del español.

El esfuerzo de comunicación está generalmente del lado brasileño, en la escucha, en la expresión, en la aceptación de su situación minoritaria en la batalla lingüística, aunque su población rebasa ampliamente el número de habitantes y, por lo tanto, de sujetos de su lengua oficial, respecto a todos los demás países iberoamericanos y caribeños. La herencia freiriana, sin embargo, se dispersó por América Latina y el Caribe, y llegó a tocar casi todas las regiones del mundo. En algunos casos fue apta para su inscripción en las posturas de resistencia o en las luchas populares, y en otros, interesó como objeto de estudio en espacios académicos. En ningún sitio interpelló directa y alternativamente al sistema escolar.

Durante años, coleccionamos y analizamos trozos de experiencias de educación popular destinadas en el resto de Latinoamérica a la concientización ideológica y política, experiencias limitadas a finalidades asistencialistas o que partían de la atención legítima y humanística del dolor, la miseria y la ignorancia, pero con metas políticas más amplias. La falta de registro de legados o inspiraciones provenientes de otras experiencias en cada caso analizado dificultó el descubrimiento de conexiones que permitieran dibujar un cuadro coherente que vertiera aquellas experiencias en un esquema armónico y signado por la continuidad de las luchas populares. Cierto es que sólo condiciones del relato logran mostrar continuidades o articulaciones sustentables, en largos plazos, de la mayor parte de los acontecimientos históricos. Más difícil aún es producir una narrativa armónica y lineal de acontecimientos disidentes de los procesos oficiales o de las series producidas en sus reconstrucciones historiográficas o de la opinión corriente.

Ello no quiere decir que no hayan existido transmisiones de experiencias, ideas, mitos e ilusiones en América Latina. Pero los caminos que transitaron las ideas innovadoras o disruptivas han sido más sinuosos, pues han quedado trabadas en localidades, instituciones o escritos polvorientos, expropiados a la luz pública, denostados, perseguidos o cuidadosamente integrados a bibliotecas y archivos cuyo dudoso orden impide acceder a los registros que quedaron. O bien, como es el caso de la obra de Simón Rodríguez, aunque su tierra natal le rinde el homenaje merecido, sólo en los últimos años se lo menciona en algunas escasas universidades de América Latina, por parte de los educadores que poseen conocimientos de la historia latinoamericana, y que son excepcionales.

11 *El sujeto latinoamericano*

Resulta casi un atrevimiento volver a escribir sobre el personaje de Uslar Pietri, el prócer sobre el cual han investigado abundantemente sus compatriotas. Mas no se trata ahora de volver sobre lo estudiado, sino de responder a una necesidad política que contiene prohibiciones y anuncios. Probablemente la idea de Simón Rodríguez se tornó fantasmal porque, siendo la mejor para el futuro, incumplida en su época, pervivió cargada de mandatos.

El alegato de Simón Rodríguez no se perdió ni perdió, sino que quedó configurado como una deuda, como lo que se debió haber hecho pero no se hizo, como el proyecto que llevaría hacia la libertad, la verdadera, la de los ricos y los pobres, haciéndolos iguales, el proyecto cuya potencia fue advertida casi exclusivamente por los poderosos, y por esa razón, arrinconado, combatido, acallado, ocultado.

Ni siquiera un siglo y medio después, la idea-propuesta de Simón Rodríguez inspiró a la educación popular latinoamericana nacida al calor de las luchas de liberación. Como hemos dicho, aquella provino de la difusión de la obra de Paulo Freire, cuyo origen teórico pertenece a otra vertiente y a otra época. Claro está que ambos, Rodríguez y Freire, habitan un espacio semejante de preocupaciones y compromisos, así como sus respectivos enemigos. Pero merece una atención especial su discontinuidad, y en particular, con otras connotaciones, el desconocimiento de la obra de Robinson, como lo llamó Uslar Pietri, por parte de los múltiples educadores, militantes y científicos sociales que hicieron usos diversos de la obra de Freire.

La referida discontinuidad prueba que no es posible el acceso directo a lo que intuía y lo que advertía a gritos Simón Rodríguez, así como que su paradigma político-pedagógico vaga espectralmente entre las posibilidades latinoamericanas de una educación popular, siempre latentes.

He regresado muchas veces a las páginas escritas por Simón Rodríguez, con el impulso de hallar algo más, buscando evidencias de su olvido en la memoria de la política educativa, pese a su supervivencia en la historia de Venezuela. Al decir "olvido", me refiero a la ausencia de nexos decisivos de enunciados *simonianos* en experiencias posteriores que se autodenominaron de "educación popular", siendo que el autor tuvo en la mira un sujeto al que concebía integralmente como iberoamericano.

No es que nuestros países hayan carecido de proyectos y experiencias alternativos, sino que, como ya he expresado, preocupa la discontinuidad de esos procesos y su desconexión, que redundaron en no obtener la masa crítica de ideas, recursos financieros y pedagógicos y, sobre todo, consenso político-cultural, para imponerse.

Personalmente, si bien leo desde hace años la obra de Simón Rodríguez, hasta poco tiempo atrás no había pasado la barrera del significante "educación popular", repetidamente presente en aquella obra, y solamente había avanzado en una comparación del sujeto pedagógico que preocupaba al venezolano con el de las páginas sarmientinas.

Al respecto, vale destacar que se trataba de modelos inversos. Rodríguez afirmaba con toda la fuerza de su escritura que la educación latinoamericana debía tener como núcleo organizador, y como sustento, a la población pobre y marginada, a la cual consideraba con las mismas dotes intelectuales y con los mismos derechos al acceso a la educación que al resto de los habitantes. Los negros, los indios, los pobres, los que no tenían condiciones legales para ser electores ni candidatos a ser elegidos, por falta de instrucción, debían constituir la base de un sistema educativo que jugara para una democracia que el maestro de Bolívar soñaba popular. La conocida posición de Sarmiento era más contradictoria, heredera de la generación liberal romántica de 1837, que, en consonancia con la opinión de las élites intelectuales latinoamericanas, como la mexicana encabezada por José María Luis Mora, consideraba la instrucción como una condición para la participación plena en las instituciones.

Sarmiento descalifica a la población hispanoamericana. Llama "raciales" a diferencias culturales y tecnológicas, de organización social y de desarrollo económico de los pueblos. El racismo que dejó en su herencia, inscrita en la principal obra de la literatura argentina, *Facundo, civilización o barbarie*, podría verse luego en muchos de los compatriotas positivistas, liberales y socialistas, que fueron sus discípulos y seguidores, y sobre todo, lamentablemente, en la trama cultural de la sociedad porteña. Mas si agotamos el análisis categorizándolo como racista, no pueden comprenderse las razones que, al mismo tiempo, tuvo Sarmiento para construir una escuela universal, dirigida a todos los habitantes, destinada a un sujeto complejo, compuesto de la infancia de todos los orígenes: indígena, inmigrante, criolla, negra, blanca, todos en una misma aula y con un mismo maestro.

Repasando una y otra vez sus textos, la hipótesis que surge es la de un conflicto, el de un hombre atormentado por lograr el progreso

de un país escaso de población. En coincidencia con Juan Bautista Alberdi, el autor de las *Bases*³¹ de la Constitución argentina, el factor que consideraba fundamental para ello era la población, pues el capitalismo industrialista, que aspiraban introducir, tenía como base el trabajo del hombre. Decía: "Pero aún hay otro elemento que, contrayéndonos a la República Argentina, es tan efectivo, y aún más que la educación, y es la incorporación en la ciudad de todos los arribantes que buscan patria y propiedad, trayendo, en cambio, la aptitud industrial de que carecemos"³².

La insistencia de Sarmiento en colocar como sujeto privilegiado de la educación popular a las "masas" tiene un sentido humanístico y universalista que choca con el racismo. Podría decirse que el racismo fue un recodo del pensamiento sarmientino sin salida político-pedagógica. A la luz del neoliberalismo, la educación básica universal mediante una escuela única, igual para todos, fue la gran consigna democrática que guió el desarrollo de los sistemas escolarizados desde mediados del siglo XIX hasta las últimas décadas del siglo XX. La escuela única fue adoptada tanto por las democracias liberales como por los países socialistas y constituyó un factor de homogeneización fundamental en los procesos de integración de masas inmigrantes en América³³.

En una comparación, las ideas de Simón Rodríguez y las de Domingo Faustino Sarmiento, aunque formuladas con décadas de distancia, coinciden en la convicción de que la construcción de la institución escolar es necesaria para sostener las nacientes repúblicas. Tal fue la tarea que llevó a cabo Sarmiento en Chile y en Argentina.

La propuesta del venezolano volvía locos a sus contemporáneos. No así la de Sarmiento, que excluía al pueblo latinoamericano en el dibujo del sujeto pedagógico, desacreditando sus capacidades educacionales, aunque la escuela pública que promovió era universal y obligatoria. Esa escuela era visualizada como un instrumento para disciplinar a aquellos que Rodríguez quería promover. La instalación

³¹ Juan Bautista Alberdi, *Bases*, Buenos Aires, Jackson, 1944.

³² *Ibid.*, p. 87.

³³ A. Puiggrós, R. Cagliano, M. Southwell, "Complejidades de una educación 'a la americana': liberalismo, neoliberalismo y modelos socioeducativos" en revista *Entrepasados*, Buenos Aires, Año 12, n° 24/25, 2003.

de la cultura hispano-argentina-europeizada en la escuela facilitó la proyección de los males sociales en la falta de cultura de los negros, los indios, etcétera. En contraste, Rodríguez sacaba a esos sujetos del lugar de lo otro, de lo distinto, de lo ajeno. Dejaba así espacios discursivos abiertos que invitaban a cargar las propias insuficiencias; quedaba vacío un lugar rechazado por la gente decente.

Creo que es interesante explicar que también Alberdi difiere radicalmente de las proposiciones de Simón Rodríguez. Aunque es posible que hubiera oído nombrar al venezolano, difícilmente lo consideraría. Rodríguez estaba fuera del espectro de ideas en discusión, su insistencia en construir el pilar de la educación apoyándolo en los más desamparados excedía las fronteras de la endeble modernización de nuestra región. El poder de las clases dirigentes, que terminarían de consolidarse en la segunda mitad del siglo XIX, estaba ya gestándose en casi todos los países en las postrimerías del proceso de emancipación de España. Sus representantes, Santander, Sucre, la gente decente de Chuquisaca, vencieron a Simón Rodríguez, obstaculizando el apoyo que le proporcionaba el propio Bolívar.

En los tiempos de constitución del poder postindependentista, era marginal la discusión sobre los contenidos de la transmisión cultural. Siglos hacía ya que se había instalado el hecho de la derrota de las culturas indígenas como un daño irreparable, según unos pocos, y un triunfo sobre la barbarie, para la mayoría de los intelectuales y dirigentes. Estaba aceptado que era necesario reemplazar, ya no los relatos aztecas, guaraníes o aimaras, sino los hispánicos, por los discursos liberales o conservadores de la modernidad europea. Las generaciones organizadoras de las naciones no hacían lugar a la presencia activa de ese otro sujeto negado, ocultado, supuestamente muerto.

La discusión de los padres fundadores acerca de las maneras de combinar lo europeo y lo hispanoamericano tuvo casi dos siglos de vigencia, sin que un término lograra negar al otro. Simón Rodríguez lo sintetizó oponiendo imitación a invención. Con la misma claridad lo plantearía cien años después José Carlos Mariátegui. La hibridación era irrenunciable. Se anudarían significados provenientes de fuentes distintas, diversas, como ocurre en todo proceso civilizatorio. Pero la discusión estriba en la forma de anudar, en la disposición de las partes, en el peso relativo de los poderes.

No es distinto el mecanismo que se siguió usando durante el siglo y medio que ha transcurrido. Desde hace treinta años las estrategias de exclusión se han exacerbado. Los pobres, los desocupados, los miserables, los inmigrantes de países vecinos, son supuestos de ignorancia, agresividad y peligrosidad. Como hemos visto en la primera parte de este trabajo, existe actualmente una tendencia fuerte a explicar esas cualidades adjudicadas como anteriores a la situación social, innatas, adquiridas tempranamente en el medio social y causas de ineducabilidad. Los argumentos que se usan a comienzos del siglo XXI no difieren fundamentalmente de los esgrimidos en los momentos fundadores de nuestros sistemas educativos.

12 *Las bases políticas de la educación*

Casi medio siglo y una generación dista de la época de mayor producción de Rodríguez y de Alberdi. El primero fue un hombre de la independencia, y el segundo, de la Organización Nacional. Rodríguez fue un liberal profundamente democrático, y Alberdi un liberal conservador.

El venezolano miró el surcontinente desde el fondo indígena andino hacia el conjunto, en tanto el argentino lo hizo desde el país atado a la ciudad-puerto, negadora de las raíces latinoamericanas. Ambos, como tantos otros hombres destacados de América Latina, vivieron casi la mitad de sus vidas en el exilio europeo. Rodríguez alcanzó a transitar los tiempos marcados por Rousseau, del cual hizo una lectura radicalizada que orientó su pedagogía. También, como Manuel Belgrano, el creador de la bandera argentina, se interesó en la teoría fisiócrata, que le proporcionó una explicación sobre las causas y los mecanismos de la acumulación de riqueza. Alberdi estuvo durante su infancia en brazos de Belgrano, un fisiócrata preocupado porque la producción se hallara en manos de hombres industrioses, con principios, y que fueran capaces de atender la agricultura, la industria y el comercio³⁴.

Pese a las marcadas diferencias entre uno y otro autor, queda sin embargo un resto: exilados ambos, físicamente establecidos durante tantos largos años fuera de sus países, se encargaron de

³⁴ Manuel Belgrano, *Escritos económicos*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1998.

hacer visibles las sostenidas dificultades para solucionar el problema profundo de la insuficiencia institucional latinoamericana. El hecho de la distancia es significativo en dos sentidos: lo es por el tiempo que separa la vida de ambos y por el espacio que los aleja de sus tierras natales. Se destaca en ellos esa posibilidad privilegiada de algunos exiliados para advertir, tal vez a través de sí mismos, motivados por el dolor de la propia disociación identitaria, núcleos centrales de la problemática de sus patrias. Aunque las soluciones elegidas no sólo fueron diferentes, sino, en cierto modo, antagónicas, la preocupación podría haber sido compartida en una mesa de café del París que habitaron ambos, sin por ello estar aléjada de la distante Patria.

¿Cuál era el destino de América Latina? ¿Cuáles debían ser sus instituciones? ¿Cuál su peculiaridad? Ambos se preguntaban por el sistema político adecuado para lograr un orden social, aunque las reglas sociales de ese orden seguramente los habrían enfrentado.

Alberdi veía en las repúblicas de América del Sur un reflejo de Europa y una extensión del viejo continente, descartando la posibilidad de su completa emancipación³⁵. El papel que habrían desempeñado los próceres en el proceso de la Independencia es considerado secundario, de menor importancia, frente a la determinación fundamental, que habría sido la repercusión de la onda modernizadora de la Revolución Francesa. Por su "origen, índole y carácter"³⁶, por su pertenencia ideológica y cultural y por su futuro, las repúblicas latinoamericanas pertenecerían al mundo europeo. Los actores de la Revolución de la Independencia fueron hijos de españoles, los hispanoamericanos, cuyo derecho de propiedad, frente a la población indígena preexistente, proviene según Alberdi, de la herencia que recibieron aquellos descendientes de España. Ésta, por intervención y colonización, había adquirido autoridad legítima frente a los "salvajes" que habitaban esas tierras.

Deseo advertir que el conservadurismo y la tendencia fuertemente europeizante del autor de las *Bases* son algunas de las posturas que el autor, sin abandonarlas, articuló, o bien con los conceptos

³⁵ Juan Bautista Alberdi, *El gobierno de Sud-América, según las miras de su revolución fundamental*, Buenos Aires, Imprenta europea, 1896.

³⁶ *Idem*.

de República y Federalismo, o bien con los de Monarquía y Gobierno fuerte, centralizado. Ese arco político era el que poblaba las mentalidades hasta avanzado el siglo XIX, cuando aún sonaban los ecos de la institucionalidad napoleónica y de los regímenes imperiales: francés, en México, y portugués, en Brasil.

El clima de época, sin embargo, no resulta un argumento suficiente para relativizar las posibilidades de Alberdi de imaginar alternativas liberales a las deficiencias de las repúblicas, en lugar de dar por perdida esa forma de gobierno hasta tiempos impredecibles. Precisamente, Simón Rodríguez, un hombre perseguido por el republicanismo conservador, pudo sostener con fuerza opciones a las dificultades existentes para instalar a las nuevas naciones latinoamericanas en un camino de progreso, y para profundizar el carácter democrático de las repúblicas.

Alberdi, en las postrimerías de su vida, en esos momentos donde los hombres entregan fragmentos que contienen las verdades profundas que han atesorado durante años, reconocía una unidad de Latinoamérica en la Revolución, pero por obra de Europa. La fuerza del conjunto debía buscarse en Europa, en el reconocimiento de lo europeo, antes que en lo propio, que remitiría a la debilidad.

Según Alberdi, de Europa debían llegar las instituciones, los inmigrantes y los capitales para levantar el capitalismo en las repúblicas Iberoamericanas. Para ello era necesario realizar cambios culturales profundos, que introdujeran criterios de utilidad y de productividad en la población. El elemento del progreso debía ser necesariamente externo. Vio tempranamente la relación entre la educación y el trabajo y el peso de esa vinculación para la posibilidad de sostener el progreso y extender el proceso civilizatorio. De Bernardino Rivadavia³⁷ criticó que hubiera fundado la educación secundaria orientándola hacia las "ciencias morales y filosóficas" y no hacia "las ciencias prácticas y de aplicación". Consideraba a estas últimas "las que deben ponernos en aptitud de vencer esa

³⁷ Bernardino Rivadavia fue presidente de Argentina en 1826. Representó a la clase rica del puerto de Buenos Aires, los unitarios, frente a los intereses federales, es decir, del interior del país. Rivadavia introdujo el método Lancaster, del cual era tan adverso Simón Rodríguez, y realizó reformas fuertemente europeizantes.

naturaleza selvática que nos domina por todas partes, siendo la principal misión de nuestra cultura actual el convertirla y vencerla"³⁸. Proponía que el Colegio de Ciencias Morales³⁹, fundado por Rivadavia, se nombrara "Colegio de Ciencias Exactas y de Artes aplicadas a las industrias", y aclaraba que su pretensión estaba lejos de invalidar la enseñanza de la moral, pues sabía que sin ella la industria es imposible. Aferrado a los hechos antes que a las especulaciones, decía que aquéllos probaban que a la moral se llega más rápidamente por caminos laboriosos y productivos de nociones honestas que por la "instrucción abstracta". Alberdi prefería ingenieros, geólogos, naturalistas, más que abogados y teólogos.

Simón Rodríguez no coincidía con los liberales herederos de Locke ni con los hobbesianos, ni con aquellos sencillamente guardianes de los bienes y beneficios de las clases privilegiadas en la Colonia, ahora asociadas a las que surgieron en la lucha por la Independencia. En los escritos de su madurez, Alberdi sostiene que las repúblicas hispanoamericanas están en una falsa posición porque han adoptado la forma republicana, que no es la verdadera solución para su pueblo, dado que éste carece de capacidad para regirse por ese sistema. No encuentra la solución en la implantación de una monarquía, pues nos falta costumbre para ello, a diferencia de Brasil, cuyo funcionamiento político admira. Alberdi busca una solución de transición: necesitamos una constitución republicana en la forma y monárquica en el fondo, que será "la ley que anuda a la tradición de la vida pasada, la cadena de la vida moderna"⁴⁰. Ésa fue una idea fuerte en los países hispanoamericanos. Casi todos ellos la llevan inscrita en su centralizado régimen presidencialista. Alberdi atribuye a Bolívar la siguiente expresión sobre la necesidad de ese régimen:

Los nuevos Estados de la América antes española necesitan reyes con el nombre de presidentes⁴¹.

³⁸ J. B. Alberdi, citado por Jorge Mayer, *El pensamiento vivo de Alberdi*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 48.

³⁹ Origen del actual Colegio Nacional, actualmente dependiente de la Universidad de Buenos Aires.

⁴⁰ J. B. Alberdi, *Bases*, op. cit., p. 58.

⁴¹ *Idem*.

En su vejez, Alberdi expresó un escepticismo más profundo respecto a las posibilidades de estabilización de repúblicas federalistas, insistiendo en que el régimen predominante en Europa, cuya civilización consideraba que debíamos adoptar, era mayormente monárquico. Al mismo tiempo, Alberdi rebatía a quienes lo acusaban de monárquico, afirmando que su convicción profunda era republicana, pero que esa forma de gobierno estaba fracasando en Latinoamérica. Decía:

No olvidemos que en la realidad de la vida americana, la República es Bolivia, es Venezuela, es Nicaragua, es el Perú, es decir, el martirio de los pueblos, el tormento de los patriotas, según palabras de Simón Bolívar, que tenía derecho a juzgar de ese modo su obra, pues a él debe, en gran parte, su existencia la república. Ésa es la clase de república de que hablamos, no de la república de Platón, ni de las repúblicas de los Estados Unidos de América y Chile, cuando señalamos los inconvenientes y obstáculos que esa forma opone a los progresos de la civilización de Sud-América⁴².

En cambio, Simón Rodríguez había alentado en 1828 a los americanos a pensar en los siglos venideros, en lugar de pelear entre ellos. En 1842, en ocasión de la segunda edición del mismo texto, *Sociedades americanas*, realizada en Lima, el autor confirmaba sus anteriores afirmaciones: a fines del siglo XV, Colón había poblado un nuevo mundo con esclavos y vasallos; a principios del XIX, la Razón reclamaba fundar una sociedad de hombres libres, sometidos a sus leyes. Como forma de organización, Rodríguez consideraba que no convenían ni la monarquía ni la república "en todos los lugares ni en todos los tiempos", pero en esos días América era "el único lugar donde convenga pensar en un gobierno verdaderamente republicano"⁴³.

Rodríguez pensaba que las repúblicas iberoamericanas eran política y administrativamente deficitarias, pero el argumento que sostenía esa observación se orientaba hacia un horizonte distinto del alberdiano. (El pensamiento de Simón Rodríguez siempre se

⁴² Juan Bautista Alberdi, *El gobierno de Sud-América*, op. cit., p. 651.

⁴³ Simón Rodríguez, *Sociedades americanas*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990, p. 44.

orientaba hacia un horizonte.) Hallaba los obstáculos en el divorcio entre las instituciones importadas y la realidad americana, las tradiciones, los "modos culturales"⁴⁴.

Aunque Francia era para Rodríguez la máxima expresión de la civilización, proponía

Dejemos a Francia y veamos la América⁴⁵.

Y sugería tomar los elementos de las distintas sociedades europeas y de Estados Unidos, para combinarlos inventando porque
Inventamos o erramos.

Rodríguez se enfrentaba a quienes veían en la importación de ideas la solución para nuestros problemas políticos, económicos y culturales. Decía:

¡Traer ideas coloniales a las Colonias!... es un extraño antojo. ¿Estamos tratando de quemar las que tenemos? ¿Y nos vienen a ofrecer otras creyendo que porque están adobadas a la moda, no las hemos de reconocer? ¿Estamos tratando de sosegarlos para entendernos en nuestros negocios domésticos y vienen a proponernos cargamentos de rubios... en lugar de los negros que nos traían antes? ¿Para alborotarnos la conciencia, y hacernos pelear por dimes y diretes, sacados de la Biblia?⁴⁶.

Alberdi y Rodríguez coincidían en que los términos que se debían elegir oscilaban entre la república y la monarquía, sin repudiar a ninguna de las dos; ambos se decían republicanos. No fue sólo una cuestión táctica, una diferencia circunstancial, la que impulsó al argentino a considerar la necesidad de un gobierno fuerte, anclado en la transición entre una y otra forma de gobierno, y al venezolano, a sostener la absoluta necesidad y posibilidad de una república apoyada en el pueblo. De una u otra visión se desprenderían futuros diferentes. Simón Rodríguez dibujaba en un cuadro: "en la monarquía las

⁴⁴ Gustavo Adolfo Ruiz, "Significado político del proyecto de educación popular de Don Simón Rodríguez", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, Caracas, n° 281, en-mar., 1989, p. 65.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 90.

costumbres reposan sobre la *autoridad*", "en la *república* la *autoridad* reposa sobre las *costumbres*"⁴⁷.

Simón Rodríguez se preocupa por el olvido. Sabe que sus palabras desaparecerán de la memoria de sus contemporáneos, se ve olvidado antes de morir. Creía que a él, a sus ideas y a sus desvelos por la Patria no los recordarían. ¡Si Francia había olvidado por casi veinte años a Napoleón! ¡Si por un tiempo Venezuela había olvidado al mismísimo Bolívar! Pregunta Simón Rodríguez:

¿Cuál habrá sido la causa del olvido tanto tiempo? ¿Y cuál será la causa del recuerdo ahora? ¿Esperaba que los huesos estuviesen secos? ¿O esperaba que los acabasen de olvidar?⁴⁸.

13 *Las bases productivas de nuestras naciones*

Hay razones para todos los olvidos. Sobre todo para esos que no logran secar los huesos, entregar al tiempo las propuestas disruptivas, centrifugar en la marea de la hibridación las posibilidades creadoras de los excluidos del poder. No todos olvidaron a Simón Rodríguez por las mismas razones.

Sus contemporáneos primero lo acusaron de borracho, de loco, de embaucador. No les molestaba solamente que dedicara su esfuerzo a la educación de los pobres, los desarrapados, los negros, los indios, sino que considerara que la finalidad de su instrucción era formarlos como ciudadanos, proporcionarles los instrumentos para ascender en la escala social alcanzando lugares dirigentes. Las instituciones que organizaba Simón Rodríguez no eran hospicios, ni aguantaderos de chicos peligrosos, sino escuelas, verdaderas escuelas donde se transmitirían saberes socialmente productivos. Por cierto, con esa idea, con esa filosofía, había educado a Bolívar.

El problema no era el material con el cual trabajaba, sino su combinación. Porque a la construcción de un sujeto de la educación centrado en los excluidos, a la intención de transmitir conocimientos a quienes no estaban destinados a poseerlos, Rodríguez agregaba que les enseñaría a trabajar, que les transmitiría saberes socialmente útiles y valiosos para que fueran el basamento de una sociedad

⁴⁷ *Ibid.*, p. XLIII.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 57.

próspera, industriosa. Nada más alejado del imaginario terrateniente, burocrático o de gentes enriquecidas con privilegios arrancados a la campaña independentista. La idea de una burguesía nacional era apenas una utopía de navegantes de la historia.

Alberdi también creía que era urgente trabajar para la constitución de una burguesía en los países hispanoamericanos. Desde el liberalismo conservador y desde el liberalismo radicalizado, ambos autores veían la necesidad de garantizar un desarrollo capitalista basado en el trabajo. Alberdi proponía traer brazos, costumbres y capitales de los países avanzados, y Rodríguez, fortalecer al propio pueblo como sujeto impulsor de ese crecimiento.

Alberdi distinguía entre el trabajo como actividad humana productiva y la simple explotación. La riqueza que se descubre, la que no requiere ni del trabajo ni del ahorro, es la del aventurero, el noble, el soldado, el soberano. Esa riqueza no existía en América porque el oro y la plata, que estaban en las entrañas de la tierra, necesitaban del trabajo de los indios para extraerlos. Y ese trabajo fue llevado a cabo no por los españoles vencedores, sino por los indios vencidos, a quienes sucedieron los negros esclavos. Se acumulaba riqueza, pero por acción de la injusticia y la fuerza del europeo sobre el americano:

La riqueza, así nacida, no era hija de las virtudes del trabajo y del ahorro. Como la riqueza griega y romana primitiva, era hija de la fuerza y de la injusticia: un robo hecho al suelo por un trabajo robado al hombre.

El emigrado europeo no trabajaba: hacía trabajar o trabajaba por las manos del vencido esclavizado... La industria, según eso, no podía reinar en las colonias españolas de Sud-América⁴⁹.

Alberdi no pretende suplantar al obrero europeo por hispanoamericanos, indios y negros educados para la producción industrial. Piensa la división internacional del trabajo desde un liberalismo económico radical, a la vez que predice la globalización que se terminaría de instalar más de un siglo después. No ve perjuicios en aceptar

⁴⁹ J. B. Alberdi, "Producción-trabajo", en Óscar Terán, *Alberdi póstumo*, Buenos Aires, Puntosur, 1988, p. 130.

que las manufacturas se fabriquen en Europa, pues considera que los americanos podemos comprarlas. Por lo tanto, rechaza el proteccionismo económico, proponiendo que se derriben todas las barreras aduaneras y se destine el trabajo de los nativos a la producción de materias primas y productos naturales⁵⁰.

No sería correcto encasillar el pensamiento de Alberdi en algunas de sus expresiones aisladas, ni tratar de encontrar una coherencia que no existía con la realidad social por la cual se sentía conmovido. En su oposición a la guerra de la Triple Alianza⁵¹, enfrenta a las burguesías portuarias y al Imperio de Brasil⁵², y sostiene una visión regional integradora, antagónica con la hipótesis de conflicto que organizó a la diplomacia y a las Fuerzas Armadas sudamericanas, casi hasta la actualidad. La recomendación de una política integradora de mercados regionales en Latinoamérica está en la misma serie lógica que la posición de Alberdi frente a la guerra del Paraguay. No debe olvidarse que la construcción de las instituciones de los países de la región se hizo una vez que se hubo destruido el Estado paraguayo, es decir, la avanzada industrialista y autónoma del siglo XIX. De ahí en adelante, ferrocarriles, sistemas energéticos, cadenas productivas, sistemas educativos, producciones culturales, fueron desarrollados de manera deliberadamente desconectada. En la actualidad, superar la desconexión de sus fundamentos infraestructurales, económicos y simbólicos es la tarea principal del Mercosur.

La claridad de Alberdi sobre la necesidad de constituir gobiernos fuertes, pactos regionales, contar con una población laboriosa y una burguesía nacional para dar entidad al los Estados iberoamericanos, entraba en un cono de sombra y contradicciones con su adhesión al libreempresismo, su incompreensión del papel subordinado de los países productores de materias primas (hoy *commodities*), su confianza en el derrame que supuestamente produciría por siempre la impresionante renta agraria argentina y su descalificación de la necesidad de contar con técnicos y saberes propios.

⁵⁰ J. B. Alberdi, *El gobierno en Sud-América, op. cit.*, pp. 502-505.

⁵¹ J. B. Alberdi, "El crimen de la guerra". *Escritos póstumos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997, tomo II.

⁵² Norberto Galazo. Prólogo a Manuel Ugarte, *La nación latinoamericana*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1978.

El liberalismo económico también seducía a Simón Rodríguez, pero reconocía los efectos limitativos de la libertad social. Industria, comercio, banco, crédito público, pueden ser jalones de un sistema antieconómico "de concurrencia o de oposición" en el cual "el productor es víctima del consumidor, y ambos lo vienen a ser del capitalista especulador"⁵³.

Rodríguez es partidario de la planificación, y se explaya sobre las nefastas consecuencias de la libertad económica mal entendida, el dejar a la casualidad lo que debe resolver el cálculo. No debe producirse más de lo necesario ni caer en la producción superflua, que conlleva la quiebra de los agricultores y a la miseria del capitalista. Es notable la claridad del venezolano respecto a la necesidad de desarrollar el mercado interno, evitando exportar lo que el país produce pero necesita, fomentando los mercados locales. Aconseja realizar una revolución económica para sostener la revolución política que estaba en marcha. Influidor por la fisiocracia, supone que esa revolución debe comenzar en los campos, para pasar a los talleres e incidir en el mejoramiento de la vida de las ciudades.

Obsérvese que Rodríguez concibe un capitalismo cooperativo, en el cual se nota la presencia del asociacionismo liberal europeo. Impulsa la formación de sociedades económicas que establezcan escuelas de agricultura y maestranza, extendidas a las provincias y localidades, con atribuciones para decidir el número de aprendices y establecer reglamentos para los maestros. Pero la noción de aprendiz es muy distinta a la que por la misma época instalaba el método lancasteriano.

La conocida disputa entre Rodríguez y los promotores de aquel método refleja diferencias respecto a los modos de organización social del trabajo en el capitalismo y al papel que cumple el agregado de conocimiento en la acumulación de riqueza social. Rodríguez considera que el lancasteriano es un método equivocado para superar el "empacho de silogismos" que varían en "entimemas, epiqueremas y sorites", los "vómitos de paralogismos", de donde derivan sofismas que llegan a ser razones de Estado. Mas la solución lancasteriana a

⁵³ Simón Rodríguez, "Educación republicana", en *Obras escogidas de Simón Rodríguez*, Caracas, Ed. Bloque de Armas, 1985, tomo 1, p. 240 (artículos publicados en el periódico *Neo-Granadino* de Bogotá, n^{os} 39, 40 y 42, abril-mayo de 1849).

esa tradicional educación de "papagayos" se erige contra las teorías, expulsa la filosofía, y en lugar de transmitir la cultura con toda su profundidad, a la vez que enseñando su utilidad, reduce el proceso educativo a la repetición mecánica de conocimientos demasiado elementales, por parte de una masa de niños dirigidos por aprendices que deberían estar estudiando ellos mismos⁵⁴.

Rodríguez opone la educación clásica (teología, psicología, derecho, lenguas muertas) a los tempranos modelos tayloristas, como fue el Lancaster. Pero ni lo uno ni lo otro podrá formar al "americano". Clasificando el "genio" humano, es decir, los tipos de inteligencia, Simón Rodríguez dice que existen productores, propagadores y conservadores. Todos ellos son consumidores y su articulación forma la cadena productiva. Lo dice así:

Sin Propagación, la salida de la Producción sería escasa. Si no hubiera Productores, los Propagadores no tendrían que exportar. Si no hubiera Sedentarios, todos comerían frutas silvestres porque no habrían sembrado ni los rebaños- i dormirían debajo de los árboles porque no habría casas. Si todos hicieran esta observación, no estarían, como se ve, echándose en cara el jenio⁵⁵.

En Latacunga, donde Rodríguez luchaba para sostener su escuela, había muchas casas empezadas pero sin terminar por falta de recursos, que las lluvias estaban destruyendo. Rodríguez proponía una alianza productiva entre la Maestranza (gobierno local), que financiaría la reparación; el propietario, que reembolsaría el costo a un 5% anual, estando mientras tanto la casa hipotecada; la ciudad, que se hermopearía; también la Maestranza podría financiar la construcción de un buen templo, con una fábrica parroquial en el fondo, y así de seguido se llegaría a proporcionar trabajo a los indios y a los artesanos desocupados a los cuales se les pagaría un jornal, etcétera. Rodríguez concebía la construcción de la sociedad como una tarea de albañil, de artesano, poniendo como cimientos la asociación cooperativa entre los diversos actores del escenario social.

⁵⁴ Simón Rodríguez, "Consejos de amigo. dados al Colegio de Latacunga", en *ibid.*, p. 26.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 48.

En contraste, Alberdi consideraba que la sociedad reposa en la eficiencia de las instituciones del gobierno y en la economía basada en la libertad de mercado. La buena fe y las buenas costumbres darían la base moral para el crédito. Libertad, poder y crédito⁵⁶.

No obstante, desde ángulos ideológicos distantes, aunque ambos en el terreno del liberalismo, Alberdi y Rodríguez coincidían en considerar el valor del trabajo para dar consistencia a las sociedades americanas. Simón Rodríguez era un eterno optimista sobre las potencialidades de los pueblos latinoamericanos que pasaran por la instrucción; Alberdi descreía de ello y optaba por la importación de inmigrantes que serían los portadores de los saberes industriales. Considerando insuficientes las teorías que reducían el origen de la acumulación a la riqueza de la tierra, subordinaba esta última a la acción del trabajador, del cual requería inteligencia, energía, buen juicio, entendimiento y no solamente fuerza física, cualidades que, como es sabido, proyectaba al noreuropeo. La ecuación que plantea Alberdi combina un suelo apto para el trabajo y un poblador que vuelque en él su esfuerzo. Alberdi piensa que el "producto anual" al cual se refería Adam Smith, es decir, los ingresos impositivos al Tesoro Nacional, "es el producto del trabajo y de la tierra, del suelo y del hombre, de la naturaleza y de la industria"⁵⁷.

La coincidencia entre el autor de *Bases* y el maestro de Bolívar es que ambos vislumbraban la articulación entre saberes socialmente productivos, desarrollo económico y fortalecimiento de los Estados nacionales como los pilares de la consolidación de las jóvenes repúblicas. Respecto a la relación entre el sector productivo y el Estado, Alberdi limita el propio liberalismo económico. Así como la tierra sin explotar no constituye la riqueza, aunque tenga la potencialidad de crearla, sin el aporte del trabajo, la riqueza debe incrementar el Tesoro Nacional mediante impuestos, para alcanzar el carácter de tal. La reproducción espontánea de los frutos de la tierra no constituye la "renta pública", "que tiene por manantial *la producción anual del país*"⁵⁸.

⁵⁶ Alberdi, *Escritos económicos*, Buenos Aires, Luz del Día, 1956.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 60.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 59.

Para Rodríguez, la planificación es necesaria porque no sirve producir, comerciar o exportar cualquier cosa. Él destaca permanentemente la necesidad de sostener la cadena productiva y ofrece una catarata de propuestas para mejorar el comercio, destrabar el desfinanciamiento industrial (creando, por ejemplo, un Banco Industrial de Depósito y Descuento) y proteger la industria rural. Los dos autores que estoy comparando se interesan en el bien público y el interés general, al cual subordinan el egoísmo individual. Alberdi, liberal-conservador, apela a la centralización del poder y a una política de población que promueva una deliberada composición racial y cultural. Rodríguez quiere "determinar" (planificar) la civilización y la instrucción para formar buenos ciudadanos con nuestro pueblo.

Los dos autores veían el avance de formas más democráticas de ejercicio del poder vinculado a una instrucción más útil que verborreica, sin abandonar una formación básica consistente. La violenta relación entre Alberdi y Sarmiento tenía, entre otros motivos, diferencias en cuanto al papel de la educación. Sarmiento se ocupaba de sus bases, de la extensión de la educación general; Alberdi no se desinteresaba por la instrucción del conjunto, pero valorizaba más, para la etapa del despegue económico y la superación de las crisis, la inyección de saberes del trabajo a una sociedad que suponía carente de ellos, y que realmente estaba atrasada, en relación con los saberes socialmente productivos que poseían los países industrializados.

Debe señalarse que en el siglo XIX había una perspectiva progresista que permitía proyectar el crecimiento industrial y la incorporación de los sectores marginados, como su consecuencia, en el marco de la necesidad de contar con recursos humanos con cierta base cultural, para el modelo fordista. Debe observarse que la confianza en el progreso era un elemento discursivo organizador del pensamiento moderno que no debe confundirse con ningún tipo de seguridad sobre el futuro. En todo caso, la confianza que tenían respecto al progreso liberales, socialistas, marxistas, anarquistas, expresaba proyectos político-culturales que tenían dudoso apoyo en prospectivas racionales. O bien fueron perspectivas que sufrieron un rotundo fracaso, a la luz de la dos guerras mundiales, el holocausto y millares de desastres sociales que afectaron a la humanidad en el siglo XX.

Cierto es que la deconstrucción del término "progreso" abre múltiples senderos, especialmente si se tiene en cuenta el salto inmenso en los conocimientos que ha dado la humanidad. Pero interesa ubicarnos en el relativo fracaso de la idea de progreso de los político-educadores del siglo XIX, para combatir la suposición respecto a que ellos tenían delante de sí un futuro del cual nosotros careceríamos. A nuestras generaciones les ha tocado una situación muy difícil, que consiste en transitar hacia el futuro contando con muy pocas utopías.

En el siglo XIX, quienes tuvieran alguna pretensión, interés o convicción para impulsar el desarrollo de un capitalismo relativamente independiente apostaban a la instrucción pública. Ésa sería la llave del progreso. Los más lúcidos reclamaban que estuviera acompañada de la transmisión de saberes prácticos, útiles y vinculados con el trabajo. No es la situación actual. El rumbo que ha tomado la organización del trabajo excluye la intervención humana masiva en la producción. Esa organización afecta no solamente al trabajo destinado a la producción material, sino también a la producción simbólica.

Volviendo la mirada hacia el pasado, es dable preguntar las razones por las cuales, en plena etapa fordista, el paradigma de Rodríguez no fue recuperado por la educación latinoamericana. Fácil es encontrar respuesta en la mencionada falta de completud de la modernización, en el carácter coyuntural e inestable de sus desarrollos industriales, en la injusticia social, en la dependencia estructural de sus economías y en el atraso cultural de muchos sectores sociales.

La discusión teórica sobre la prioridad de las "determinaciones", en el marco del pensamiento moderno, ha ocupado muchas páginas en las últimas décadas del siglo XX, especialmente desde que comenzó la crisis de las experiencias socialistas. Pero desde el punto de vista político, probablemente sea dable tirar de cualquier punta de la entramada madeja para alterar el conjunto sobredeterminado, o al menos parte de él. Podríamos, entonces, sostener la siguiente hipótesis: si se hubiera recuperado el modelo de Rodríguez, se hubiera alterado en profundidad el dispositivo de la dependencia.

No se trata de una posición educacionista, es decir, de sobrevalorización de la educación frente a otros factores sociales, que plantearía la falta de educación como causa principal del atraso. Creo que ese

factor concurrió con una compleja circunstancia en la cual primaron –priman aún– elementos socioculturales profundos que impiden la construcción de alternativas políticas viables, de corte democrático popular. Estoy solamente intentando penetrar el problema desde uno de los recodos desde los cuales es posible su análisis.

Desde el ángulo político-educativo, son elementos de ese dispositivo un sujeto pedagógico del cual se ha excluido la cultura del pueblo y un pueblo al cual se ha desposeído de su potencialidad productiva. Pero esa exclusión forma parte de una renuncia a rescatar la hibridación cultural como un acervo propio, como una riqueza, como un renglón fundamental del haber.

14 *Un encuentro que no fue*

La acusación de “loco” a Rodríguez encierra una operación discursiva que consiste en no reconocer sus preguntas⁵⁹. Si el entorno de Bolívar hubiera escuchado las cuestiones que planteaba Rodríguez, en lugar de condensar su contenido en la calificación de “locura”, hubiera debido enfrentarse con la insostenibilidad de naciones independientes sin el basamento de un fuerte tejido social, que incluyera a las clases desposeídas. Tendría que haber aceptado que el esquema terrateniente no tenía coherencia con el impulso independentista, sino que abonaba a sucesivas formas de dependencia.

El proyecto de Simón Rodríguez no era marginal. De haberlo sido, no hubiera alterado los nervios de tantos políticos, vecinos notables, generales y curas poderosos. Su carácter subversivo no está en la elección de un sujeto descalificado por las clases acomodadas y dirigentes para desarrollar su tarea pedagógica. Son otras las razones. He mencionado el hecho de pretender darle a ese sujeto un protagonismo ciudadano mediante la instrucción, y en segundo lugar, haber puesto el acento en la transmisión, a esos mismos sujetos, de *saberes socialmente productivos*. Destaqué algo peor: que Simón Rodríguez insiste en enseñar *saberes del trabajo* casi sin distinción de clase, acercando ese tipo de conocimientos a la bolsa de los que se consideraban básicos. Agregaré algo más: no pretende enseñar a trabajar solamente a los pobres, sino también a los ricos: cuando se

⁵⁹ Slavov Žižek, cap. 11.

reconstruye el discurso de Rodríguez, se encuentra que el trabajo es considerado por el autor un *principio pedagógico de la modernidad* y no una actividad que se suma o resta del currículum clásico.

En el caso de Alberdi, sencillamente no tuvo oportunidad de incidir en la educación. No se ocupó tampoco de ello en especial, aunque sin escatimar las más ácidas críticas a la concepción educativa de Sarmiento. Lo representó con el personaje de Tartufo, mostrándolo como un embaucador que trafica con la instrucción popular sermoneando y dando conferencias, pero rehúye la práctica; que enseña a enseñar, pero considera a la enseñanza un oficio subalterno. Alberdi enfrenta a Tartufo con la Verdad, personificada en una fantasmagórica inmigrante llamada Luz del Día. Tartufo le deja ver a Luz del Día que en lugar de transmitir la cultura europea proveniente del industrialismo activo y en la perspectiva de una sociedad moderna, ofrece una cultura atrasada y corrompida, una cultura del crédito, de la usura, antes que de trabajos de utilidad pública, industrias y comercio basados en reglas⁶⁰.

Debe reconocerse un grado de injusticia en la lectura de Sarmiento (y, en consecuencia, con los liberales latinoamericanos promotores de la educación fundamental) que hizo Alberdi. Sarmiento quiso modernizar hábitos y costumbres; no colocó su atención principal en la formación de dirigentes en escuelas preparatorias, mediante una cultura clásica, como el argentino Bartolomé Mitre o el mexicano Gabino Barreda. En todo caso, Sarmiento rechazó al sujeto popular que Simón Rodríguez reivindicaba, al mismo tiempo que enfrentó las posturas más reaccionarias⁶¹.

Muchas eran las fuerzas que se oponían al atrevimiento de penetrar la educación clásica, y Sarmiento se debatió duramente contra ellas, especialmente desde sus artículos en *El Nacional*, durante la década de 1880. Un escrito que provocó escándalo en medios clericales, porque en elevado tono criticaba el restablecimiento de la Facultad de Teología, fue publicado por aquel periódico el 30 de noviembre de 1881. El artículo comenzaba

⁶⁰ Alberdi, *Peregrinación de Luz del Día*, Buenos Aires, Ceal, 1983.

⁶¹ D. F. Sarmiento, *Educación popular*, Buenos Aires, Ed. Luz del Día, 1950; *La escuela ultrapampeana*, Buenos Aires, Ed. Luz del Día, 1954.

con las palabras: "El alma de Tartufo ha debido rebullirse en un rinconcito del cielo..."⁶².

En el fondo, desde tres posiciones distintas, Sarmiento, Alberdi y Rodríguez coincidían en descalificar los saberes legitimados por el "ancien régime" educativo. Poseían un saber sobre el saber de un otro, sobre el cual compartían el diagnóstico sólo de algunas de sus cualidades. Sabían que el legado de una cultura insustancial a las nuevas generaciones no ayudaría al progreso. Coincidían sus discursos en elementos progresistas emanados de compromisos sociales y políticos distintos. Su potencial y seguramente sólo circunstancial encuentro —que es utópico— podría haber constituido una fuerza política que cambiara el destino latinoamericano.

Consciente de las limitaciones de la historia retrospectiva, creo, sin embargo, que se la debe considerar como experiencia y aprender de ella. Sus aportes a la política y, en este caso, a la cultura y a la educación pueden ser inestimables.

Desde una postura antideterminista, que rechaza el fundamentalismo, es legítimo revisar la experiencia histórica en todas las posibilidades que nuestra imaginación alcanza. Se trata de rechazar el coleccionismo de hechos, para ensanchar la investigación de la vida social en sus dimensiones simbólica e imaginaria. Interesa usar nuestras posibilidades científicas y tecnológicas para descubrir potencialidades que no estaban al alcance de la comprensión de los propios actores de los acontecimientos históricos. El intento de acercamiento completo a las situaciones del presente tampoco nos proporciona una visión exacta de la realidad, sino que, por el contrario, profundiza nuestra inclusión en el proceso que queremos comprender y, por lo tanto, achica el ángulo que percibimos. Internarnos en el pasado no garantiza que lo analicemos desde una perspectiva objetiva, pues, en tanto sus herederos, somos sus tributarios. Pero puede proporcionar una distancia que permita acreditar los sucesos como experiencias.

Simón Rodríguez se quejaba de la escasa importancia que las generaciones nuevas otorgaban al caudal de experiencia de sus antecesores, especialmente a la que alude al orden público. No sugiere

que los hombres públicos se transformen en "anticuarios", ni que se impongan "lo que hicieron los Persas, los Griegos y los Romanos", como hacían los político-intelectuales de la época, para quienes "cada anécdota es como una medalla = cuanto más vieja mejor; la citan, la recitan, y se jactan de la riqueza de su colección"⁶³. En cambio, sugiere interpelar la historia por sus principios, por las causas de los sucesos, para, a la vista de numerosos ejemplos, tomar y combinar los que nos cuadren mejor.

Hecha esta justificación sobre la revisión retrospectiva, quiero afirmar que en la propuesta de Rodríguez había un plus respecto a las posibilidades de su momento histórico, que interpelaba al futuro. Era difícil transformar en experiencia las ideas de Rodríguez, era imposible construir y sostener un sistema educativo en los derechos de los desarraigados, porque esa opción estaba fuera de la imaginación del resto de la sociedad de mediados del siglo XIX. Pero el problema estaba bien señalado: *una perspectiva democrática para América Latina y el Caribe tiene aún como uno de sus significantes principales la articulación entre el sujeto pedagógico y el trabajo*. La definición de ambos términos responde a un espectro de dimensiones históricas e incluso regionales, pero se trata de un problema de dimensión iberoamericana y caribeña.

15 *La cuestión de los orígenes*

Simón Rodríguez tituló una de sus principales obras *Sociedades americanas en 1828. Cómo serán y podrán ser en los siglos venideros*, con el acápite: "En esto han de pensar los americanos y no pelear unos contra otros".

Pero la cuestión del futuro sólo puede pensarse desde concepciones del pasado, de los orígenes, montados en el transcurrir de la historia. Me detendré en algunas discusiones que permiten advertir presencias y ausencias de temas que son significativas si se quieren comprender los obstáculos que existieron y existen para articular alternativas educacionales democráticas al lineamiento escolarizado liberal.

⁶² *Ibid.*, p. 7.

⁶³ Rodríguez, *Sociedades americanas*, p. 63.

Según José Carlos Chiaramonte⁶⁴, en los tiempos de la Independencia hubo tres formas de identidad en Argentina, argumento cuya estructura podría extenderse a los demás países latinoamericanos y caribeños. Enumera Chiaramonte: la identidad hispanoamericana, la españolamericana, la elaborada durante el período colonial; la rioplatense, luego argentina, y la provincial, asentada en el sentimiento lugareño. Tensando la propuesta de Chiaramonte, en la actualidad reconocemos:

a. Las identidades iberoamericanas y

b. europeoamericanas, estas últimas en dos sentidos: la de los países de la región de lengua inglesa y francesa y la identificación de las élites intelectuales con el pensamiento europeo, especialmente el francés, ya no como cuna de nuestra cultura madre sino como fuente de nuestra identidad deseable;

c. la identidad provincial;

d. la centrada en las metrópolis;

e. la identidad surgida por la influencia regional (me refiero a las regiones internacionales) de ciudades como México, Buenos Aires, Santiago de Chile, San José de Costa Rica y Río de Janeiro, que concentran la inmigración interna de América Latina;

f. la identidad chicana y la latinoestadounidense en general.

Chiaramonte analiza el tránsito de las concepciones de los fundadores de nuestras nacionalidades hasta la formación de las naciones modernas. Interesa especialmente en este trabajo que el autor señala que se ha atendido poco al hecho de la coexistencia de las señaladas tendencias en el Río de la Plata, que reflejaba "la ambigüedad en que se encontraba el sentimiento colectivo inmediatamente después de producida la Independencia" y "el curso de las variaciones de su importancia relativa, la dirección que seguía el proceso de elaboración de una identidad política dentro del crítico proceso de formación de los nuevos países latinoamericanos"⁶⁵.

⁶⁴ José Carlos Chiaramonte, *El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana*, Instituto de Historia Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Cuaderno n° 2, agosto de 1993.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 6.

En el transcurso del siglo XX cobró importancia la afirmación de una fuerza intrínseca de lo latinoamericano que, más que el problema de los orígenes, resolvería el del destino de América Latina, para intelectuales de la talla de espiritualistas como José Vasconcelos y el uruguayo Rodó. Ese espiritualismo, que aportó argumentos en un sentido semejante al del peruano Alejandro Deústua y del mexicano Antonio Caso, crece al calor del rechazo a la ligazón entre positivismo y poderes oligárquicos.

Otra reacción se enfrenta al liberalismo y sus tendencias afrancesadas en Argentina, afirmando el carácter inmanente de la esencia hispanoamericana. Se trata del nacionalismo que reacciona ante el liberalismo extranjerizante y que se ha articulado ora con el conservadurismo, ora con opciones populares. Proporciona un buen ejemplo de la construcción de un nacionalismo más argentino que latinoamericano, que supone la existencia de la Nación previa a la del Estado, y acude a categorías como lo criollo y la argentinidad. Esas nociones no aluden a los indígenas, sino a una entidad abstracta, hispanoargentina⁶⁶.

La persistencia de las culturas indígenas en muchos países latinoamericanos, conservando una relativa integridad de sus lenguas, rituales y costumbres, es un elemento a tener en cuenta si se analiza el tránsito de las identidades desde la Independencia hasta nuestros días. Coincido con Chiaramonte respecto a leer la coexistencia de identificaciones en la etapa de la Independencia como una ambigüedad fundante de la Nación en Argentina, antes que como una manifestación de distintas esencias que darían contenido a un largo proceso de construcción de una homogeneidad cultural. Este último argumento busca su justificación en la equivocada idea de un ori-

⁶⁶ Pese a la reducción de los indígenas a un pequeño porcentaje de la población (a causa de las guerras del poder central para apropiarse de sus tierras, en el siglo XIX, y del mestizaje), el Art. 75, inc. 17 de la reforma constitucional de 1994 les reconoce la preexistencia étnica y cultural y derechos derivados, cuales son "la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan", su exención de gravámenes, "el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural". *Constitución de la Nación Argentina*, Imprenta del Congreso de la Nación, edición facsimilar, 24 de agosto de 1994.

gen semejante de las naciones europeas⁶⁷. El concepto de *ambigüedad fundante*, en cambio, creo que facilita explicaciones que buscan asentarse en la multicausalidad de los procesos históricos. Su uso es pertinente para todos los países iberoamericanos, incluidos aquellos como Bolivia, Guatemala o México, en los cuales una importante población indígena persiste aún en la conservación y herencia de sus culturas. En todo caso, habrá que analizar los efectos de la posición de resistencia que las ha permeado y cambiado.

Existen antecedentes importantes de la percepción de la multiplicidad e historicidad del origen. Los peruanos Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui, inspirados en el marxismo, argumentaron el origen en determinaciones económicas combinadas con características étnico-culturales. Probablemente fueron los precursores de una comprensión de la complejidad del sujeto latinoamericano, que encontró espacio al calor de la crisis del marxismo y de los aportes de las filosofías postmodernas.

Para sostener la idea de la existencia o la posibilidad de una cultura latinoamericana, desde las distintas posturas mencionadas, todos debieron ser algo soñadores, algo utópicos, y alguna ráfaga de esperanza debió de haberse instalado en sus discursos. Su influencia sobre las generaciones que actuaron en las mencionadas décadas fue importante: la onda latinoamericanista recorrió el siglo XX, desde el Movimiento Reformista de 1918 hasta la caída de los movimientos de liberación, en las décadas de 1970 y 1980.

16 “¿Qué buscas con los ojos fatigados de cielo, más alto que la vida y sobre la pasión?”⁶⁸

Me detendré en algunas opiniones que, recorriendo nuestro subcontinente en la primera mitad del siglo XX, constituyen una estación necesaria en el análisis del tránsito que estamos realizando. En una reflexión acerca de Alejandro Korn, el mexicano Alfonso Reyes menciona el disgusto del filósofo argentino ante la inconveniencia de las filosofías europeas del siglo XX para la realidad social de su

⁶⁷ Eric J. Hobsbawm, *Nation and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

⁶⁸ Alfonso Reyes, en Antonio, Caso, “Kant en Argentina y México”, p. 186.

país, así como su convicción sobre el valor social y nacional de las filosofías. Reyes reconoce una cierta impaciencia en Korn, quien dice que por acá vivimos de prestado y que los centros que producen la filosofía occidental se muestran incapaces de mandarnos algo que valga la pena. Korn, Reyes y Ortega y Gasset esperaban, como tantos filósofos iberoamericanos de la época, que surgiera “de un momento a otro” (...) “un gran sistema filosófico”⁶⁹. Reyes informa que Korn comentaba con amargura: “Quedé a la espera del gran sistema metafísico. Han transcurrido unos cuantos años y no ha llegado: supongo que no será por culpa del correo”⁷⁰.

Alfonso Reyes, coincidiendo con Korn, dice que no es una actitud que nos honre quedarnos esperando que otros busquen lo que necesitamos, al mismo tiempo que desecha que nos encerremos en nuestras fronteras “para crear una filosofía pampeana”. La información de lo que ocurre en Europa puede proporcionarnos aportes para las necesidades de nuestros pueblos.

Korn piensa, según el filósofo mexicano, que Alberdi sintetizó un pensamiento que diferencia a Argentina del resto de las repúblicas iberoamericanas. Consiste en una combinación del ideario del enciclopedismo y la Revolución Francesa, tomado en momentos de su decadencia, en plena restauración, y elementos del utilitarismo inglés y las corrientes románticas. Pero en sus obras póstumas, Alberdi habría alentado filosofías particulares, de cada país, negando la filosofía universal. Esta postura trae una carga importante de preocupación por la resolución de los problemas prácticos. De acuerdo con la interpretación de Reyes,

Y al hacer tuyas estas palabras de Alberdi, vemos a Korn de cuerpo entero, comprendemos mejor su impaciencia ante la filosofía europea, y nos confesamos que su filosofía americana quiere, ante todo, ser investigación sobre el hombre mismo, camino de su dignidad⁷¹.

⁶⁹ Ortega y Gasset, citado en “Korn y la filosofía argentina”, en Eduardo Robledo Rincón, *Alfonso Reyes en Argentina*, Buenos Aires, Eudeba-Embajada de México, 1998, p. 230.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Idem.*

Esa filosofía americana, ¿sería una mediación entre las filosofías universales y las cocinadas con los componentes propios de cada país? ¿Cuánto peso tenían en el siglo XX las diferencias nacionales respecto a la cultura europea y entre sí mismas? ¿Podían México y Argentina, en los extremos del continente Iberoamericano, ligar sus culturas en un espíritu que, a la manera de Vasconcelos, o de la aspiración de los reformistas de 1918, recorriera el continente? ¿Podría una filosofía iberoamericana o latinoamericana (como se diría desde el franquismo hasta pocos años atrás) aportar al drama social, o sería presa de los círculos académicos y de las demagogias políticas?

En el homenaje a Alejandro Korn realizado en la ciudad argentina de La Plata el 16 de octubre de 1937, Reyes emite un discurso, entre cuyas primeras frases pronuncia: "No traigo un discurso, sino un acto"⁷² (...) "A veces se dan incendios en el mundo que amenazan carbonizar la historia. La conducta general quiere orientaciones inmediatas"⁷³.

Reyes subraya el reverso de la posición prospectiva de los filósofos que, como Korn, reconocen la necesidad de "bajar de la montaña" y "doblar el sacrificio de la contemplación con el sacrificio de la acción", cuando la sociedad se halla ante una crisis. Reyes termina su discurso con una invitación a los amigos de Korn. Dice:

Contentaréis su grande memoria si acudís todos, con lo mejor que hay en vosotros, a los alivios de un dolor social que ya no admite esperas. Lo que ahorraréis en pensamiento, gastadlo ahora -¿para cuándo, entonces?- en orientaciones saludables. América siempre fue, para los hombres, la figura de una esperanza. Hoy, más que nunca, espera y necesita de la inteligencia...⁷⁴.

Los recorridos filosóficos de Alejandro Korn y Alfonso Reyes han sido semejantes en varios tramos. En el pasaje de su juventud, vinculada al positivismo, a la adultez, crítica de esa postura, no se abandonaron a la metafísica, manteniendo la tensión con la realidad,

⁷² Alfonso Reyes, Apéndice, publicado en *El Nacional*, México, 14 de noviembre de 1939, en Robledo Rincón, *op. cit.*, p. 231.

⁷³ *Ibid.*, p. 232.

⁷⁴ *Idem.*

que incluye la preocupación por la cuestión social. En ese plano, la identidad de Iberoamérica ocupaba un lugar importante en sus preocupaciones. Buscaban la diferencia, el elemento espiritual distintivo, que permitiría a los latinoamericanos obtener un lugar propio entre las naciones. "América es, en el mundo, algo nuevo y distinto, algo que no hay que medir con los moldes seculares"⁷⁵, decía Reyes. Macedonio Fernández llamaba al mexicano "Hombre-Esperanza de la idea iberoamericana"⁷⁶.

En las convocatorias de los intelectuales progresistas del siglo XIX y de la primera mitad del XX, que he analizado, existe el elemento práctico, el compromiso con la realidad, la advertencia sobre la necesidad de hacerse cargo del drama social. Es una urgencia precedente de toda otra tarea intelectual. Repito el pensamiento de Alfonso Reyes: "Lo que ahorraréis en pensamiento, gastadlo ahora ¿para cuándo, entonces? en orientaciones saludables". También existe una valoración de la experiencia histórica y política. Reyes lo dice hablando sobre Korn. Y lo practica en su rol de "embajador interiberoamericano", como lo llama Macedonio Fernández⁷⁷.

Pero no puede pasar inadvertido que Macedonio Fernández deja en su mensaje al embajador mexicano el rastro de un deslizamiento discursivo que funge como diferencia:

Vivir unidos y fuera del asesoramiento norteamericano es un constituirse sobre el solo acento temperamental común, en un siempre originarse -no seguir ni acatar- aún en el colaborar con la otra racialidad del continente: la saxoamericana (o como debe denominarse), sin dejar de seguirse a sí, en la originalidad de seguirse, que es lo único que colabora con la Humanidad. [Y he aquí la distinción:]... Pluralizar la tentativa de lo humano, no escolarizarse, en medio del total Misterio⁷⁸.

Quiero evitar quedar atrapada en las clasificaciones tradicionales, para tratar de ver algo nuevo. Transversalmente a las disputas entre republicanos liberales radicalizados y republicanos enciclopedistas

⁷⁵ Citado por Robledo Rincón, *op. cit.*, p. 17.

⁷⁶ Macedonio Fernández, en "De Macedonio Fernández a Alfonso Reyes. Carta no enviada", Buenos Aires, 19 de diciembre de 1937, en Robledo Rincón, *op. cit.*, p. 272.

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Idem.*

del XIX o positivistas y antipositivistas del siglo XX, encontramos dos tendencias de los intelectuales iberoamericanos: resolver el dolor que produce la percepción o la intuición de "los incendios que amenazan carbonizar la historia", volcándose o bien hacia la metafísica o bien hacia la política. No se trata de posiciones excluyentes, como lo demuestra el propio Reyes. Atendiendo al siglo XX, para entender la complejidad de las elecciones que han hecho aquellos intelectuales, es necesario no confundir el positivismo comtiano y spenceriano y sus expresiones doctrinarias, con la simpatía por el pensamiento científico y tecnológico y con las opiniones favorables al estímulo del espíritu productivo. Pero también es necesario subrayar qué temas quedaron subsumidos detrás de las discusiones filosóficas y políticas.

Una trayectoria interesante para seguir al respecto es la del mexicano Justo Sierra, quien, siendo un miembro activo del grupo positivista denominado "Los científicos", que fueron intelectuales orgánicos del porfiriato, solicitó en 1905 que se agregara la materia Metafísica al Plan de Estudios de la Escuela Nacional Preparatoria, y en 1910, año en el cual fundó la Universidad de México, expresó que todas las filosofías debían formar parte del currículum de la Preparatoria⁷⁹. Sierra intentó combinar filosofía y ciencia, en una época en la cual se estaba jugando el destino de México. Ampliaba los márgenes de la experiencia que el currículum preparatorio destinaria para los jóvenes.

Motivador es también el trayecto teórico de Antonio Caso, en particular su participación en el Ateneo de la Juventud, un centro donde se consolidó la posición antipositivista de Alfonso Reyes, José Vasconcelos y el propio Caso, entre otros. Este último relata la influencia que tuvo la traducción de Kant al español, realizada por el filósofo cubano José del Perojo Figueiras. Recuerda las tertulias en su casa, en años de su juventud, cuando leían aquella versión en compañía de Pedro Henríquez Ureña y Martín Luis Guzmán. Dice Caso que habiendo sido educados en el positivismo, la obra de Kant les permitió incorporar las categorías de un mundo a priori y liberarse para siempre de todo empirismo. De inmediato aclara que el

⁷⁹ William D. Raat, *El positivismo durante el porfiriato (1870-1910)*, México, SepSetentas, 1975.

conocimiento debe ser referido siempre a la experiencia, aunque su forma es a priori, aun para la misma intuición sensible. Caso recuerda que la lectura de *Crítica de la razón pura* no los conducía hacia la *razón práctica* y *La metafísica de las costumbres*, por lo cual "Dios, el yo pensante y el mundo, se sentían pendiendo, casi milagrosamente, de las antinomias kantianas". Vasconcelos se refugiaba en un misticismo estético; Henríquez Ureña, en la admiración crítica hacia Kant, que dejaba a salvo sus valores religiosos:

(...) pero deplorábamos el límite inerte, el océano infranqueable, para el que nos había enseñado, previamente, el positivista Littré, que "no hay barco sin vela", aptos para surcarlo. Alfonso Reyes, inspiradamente, cantaba: "A mí que donde piso siento la voz del suelo, /¿qué me dices con tu silencio y tu oración?./ ¿Qué buscas con los ojos fatigados de cielo,/ más alto que la vida y sobre la pasión?..."⁸⁰.

¿Puede sostenerse que no había virtualidad en las representaciones de los intelectuales anteriores a la revolución digital? ¿No vivían ellos también en el interior de un relato que los sostenía frente a la violencia y el carácter insostenible de lo Real? El concepto de progreso, ¿no fue la máxima *virtualización* de la modernidad iberoamericana? ¿Qué diferencia formal existe entre la realidad virtual progresista de los siglos XIX-XX y la realidad virtual catastrófica del XXI? La respuesta no es directa ni sencilla. Pero lo menos que podemos plantear es que si la realidad virtual contiene efectos prospectivos, es necesario analizar cuidadosamente el resultado sobre esa proyección del aspecto tanático de la humanidad, que tan cruelmente se ha expresado en el camino del progreso. Desde Hannah Arendt sabemos que el holocausto, lejos de ser un error o un accidente, está ubicado en ordenada serie del pensamiento racional moderno. Cuando nos paramos en el lugar de los político-educadores de la modernidad iberoamericana y miramos hacia el futuro, se produce una hecatombe que nos cambia las coordenadas con una brusquedad difícil de soportar para quienes fuimos educados en un sistema escolar del siglo XX. Se apodera de nosotros cierta sensación de vacío, como la que manifiesta Zizek en el último capítulo de *A propósito de Lenin*.

⁸⁰ Antonio Caso, "Kant en Argentina y México", *op. cit.*, p. 186.

*Política y subjetividad en el capitalismo tardío*⁸¹. Si el concepto de "progreso" ha sido una quimera, si el concepto de "desarrollo" ha sido una construcción de la sociología norteamericana para designar el progreso orientado y limitado de América Latina, ¿será el destino de los latinoamericanos impropio?

¿Es aún legítimo, pese al fracaso del progresismo, buscar las causas de ese fracaso en la expansión de las modalidades posibles de construcción de los antagonismos en el siglo XX? ¿O esa orientación resulta una ingenuidad porque da lugar a otros destinos retrospectivos que hubieran sido posibles y, quizás, abre el espectro de lo probable hacia nuestro propio futuro? El obstáculo de Rodríguez, ¿fue la injusticia social instalada como concepto previo, como sello de la cultura humana? ¿Tal vez como lo inevitable de la tragedia latinoamericana (o humana), oculta a los ojos de Simón Rodríguez gracias a su necia confianza en el futuro, pero visible para aquellos que usaban a los desarraigados para proyectar la propia malignidad? ¿Por qué las finalidades pedagógicas que planteó el venezolano, que debieron caducar y perderse, no se han perdido?

⁸¹ Slavov Žižek, *op. cit.*, p. 100.

PARTE III

¿Será cierto que, como dijo el nigromante, "somos unos nada"s⁸²?

17 *Cuestionamientos a la experiencia*

He utilizado abundantemente la categoría *experiencia* en las páginas anteriores, otorgándole simultánea o alternativamente distintos sentidos. Desde un punto de vista, la experiencia subjetiva, en ciertas condiciones, puede constituir una serie de saberes, aunque nadie repare en ellos, aunque no los reclame ninguna nueva generación e incluso aunque el sujeto no sepa transmitirlos. Me refiero a los sujetos, no solamente a los individuos, porque un grupo social puede compartir experiencias que no son transmisibles o que no encuentran receptores. No viene al caso, tampoco, la calidad o la utilidad de esa información para quienes eventualmente pueden ser sus receptores. No es necesario que se trate de una situación compartible, o bien puede ser imposible compartirla a causa de obstáculos que provienen de la sociedad, de la cultura o del momento histórico. La experiencia no es, a la fuerza, socialmente productiva.

⁸² "Informantes de Sahagún, Códice florentino", Lib. XII, cap. III y IX, en Miguel León Portilla, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, México, UNAM, 1992.

Pero para que la experiencia produzca sucesión, importa que sea compartible. La mayoría de las veces, en el texto anterior *asocié la experiencia al legado*, a las situaciones transitadas por unos sujetos que son transmisibles a otros, en cuyo caso se trata de conocimientos, pues la experiencia se transmite en forma de conocimientos. No importa si la forma que ellos adquieren es el discurso científico, mítico u otros lenguajes, sino que éstos transporten información construida en otra circunstancia.

Una tercera versión es la que ofrece el pragmatismo. En sus producciones más actuales⁸³, la *experiencia* se refiere al puro presente. Sin pasado ni futuro, resulta consecuente con el desprestigio de los grandes relatos y de las nociones omniabarcadoras del pensamiento moderno. Pero no es tal el uso que hacen de *experiencia* los fundadores del pragmatismo, entre los cuales nos interesa especialmente John Dewey. Este autor introduce conflictividad en el término, al tiempo que lo coloca en un lugar preferente de su pedagogía. En tal continente teórico es imposible que la categoría *experiencia* sea ciega a las interpelaciones de la historia y la biografía, la evolución y el crecimiento. Aunque Dewey acuda a ella especialmente para designar la acción de experimentar, le preocupa la carga de información que es transportada entre distintos momentos de la experiencia.

Comencemos por las dos primeras acepciones. Si aceptamos una de las tesis de Giorgio Agamben⁸⁴ sobre la experiencia, este momento histórico sería el de su imposibilidad, y la noción transitaría entre ambos sentidos. El filósofo postmoderno italiano se apoya en la idea de Walter Benjamin sobre la pobreza de la experiencia de la época moderna, cuyas causas encontraba en la Segunda Guerra Mundial, durante la cual la gente volvía de los campos de batalla más pobre en experiencias compartibles. Extendiendo la representación que ofreció Benjamin en pleno nazismo, Agamben considera que el hombre moderno vuelve a su casa de noche extenuado de acontecimientos pero vacío de experiencias. Un siglo antes, lo cotidiano y no lo extraordinario constituían la materia prima de la experiencia que cada generación transmitía a la siguiente. La experiencia traducida a relato

⁸³ Richard Rorty, *El pragmatismo, una versión*, Barcelona, Ariel, 2000.

⁸⁴ Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Ed., 2003.

otorgaba autoridad. Agamben dice que actualmente no hay autoridad alguna que se pueda fundar en la experiencia, que toda autoridad se fundamenta en lo inexperimentable. Rechaza como experiencia a los movimientos juveniles y considera que los adultos ya destruyeron toda posibilidad de experiencia y reprochan a los jóvenes que sean incapaces de obtener alguna. La actual toxicomanía, que encuentra su origen en el intento de obtener nuevas experiencias en el siglo pasado, sería hoy una manera de desembarazarse de toda experiencia.

A la humanidad se le habría expropiado su experiencia sustituyéndola por otra hacia la cual es guiada como en un laberinto para ratas, restando el horror o la mentira como única experiencia posible: al compás del mismo movimiento autodestructivo de la sociedad.

Agamben refiere la fidelidad de Montaigne a la separación de la experiencia y de la ciencia, del saber humano y del saber divino, en oposición a la ciencia moderna, que convierte a la experiencia en el camino del conocimiento. La ciencia desplaza la experiencia lo más afuera posible del hombre, a los instrumentos y a los números. El triunfo absoluto del ego cartesiano significa un vaciamiento subjetivo que se llena con la reorganización de un sujeto único, que condensa ciencia, autoridad y legitimación de la experiencia.

Ese diagnóstico de Agamben no es definitivo, aunque los enunciados que permiten imaginar alguna alternativa aparecen solamente como excepción, como lapsus, en la principal argumentación del texto *Infancia e historia*. Por ejemplo, este párrafo:

Naturalmente no se trata de deplorar la realidad sino de tenerla en cuenta. Ya que tal vez en el fondo de ese rechazo en apariencia demente se esconda un germen de sabiduría donde podamos adivinar la semilla en hibernación de una experiencia futura⁸⁵.

Pero, en el mejor de los casos, la humanidad hiberna. Agamben se apoya en la afirmación de Walter Benjamin sobre "un cambio fundamental que habría sucedido en la transmisibilidad de la cultura, y en su relación con el pasado como su inevitable consecuencia"⁸⁶. Agamben lee en las *Tesis sobre filosofía de la historia* de Benjamin

⁸⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁸⁶ Giorgio Agamben, "El ángel melancólico", en *Revista Pensamiento de los Confines*, Ed. Diótima, UBA, n° 8, primer semestre de 2000, pp. 153-158.

el análisis sobre el coleccionista: el coleccionista es quien saca los objetos de su contexto, destruye el orden histórico en el cual el objeto encuentra su sentido, libera a las cosas de ser útiles. Para el coleccionista y para el revolucionario, la aparición de lo nuevo tiene como condición la destrucción de lo viejo. El proceso de destrucción, de pérdida de valor original del objeto estético, el "aura".

¿Qué lugar le toca al educador en ese escenario? Es sin duda algo coleccionista, pues lejos de conservar el orden "natural" de los objetos, los ordena curricularmente, les da una organización acorde a necesidades que provienen de órdenes externos a los que esos objetos pertenecen. Supuestamente los adecua a las demandas de la psicología evolutiva, de la didáctica, de la política, de la organización social, pero ¿no expropia la productividad de los objetos de conocimiento, al extraerlos de su medio natural? ¿Es la didáctica una serie de procedimientos que extraen la productividad de los saberes?

El educador es también un revolucionario, pues forma trastornadores de la cultura. Agamben dice que Benjamin no advirtió que de modo alguno el objeto se liberaba de su valor sin cargarse de otro, de una nueva aura. Ese nuevo valor —y pese a enunciados optimistas marginales que contienen sus textos— no llega a constituir el elemento supernumerario (Laclau, Mouffe) que emerge posibilitando el pasaje de la diferencia al antagonismo. La argumentación de Agamben no ofrece posibilidades de pasar del Cero al Uno, por lo cual no es accesible la operación que Zizek denomina de "sustracción" ni la construcción del antagonismo, en el sentido de Laclau⁸⁷.

Para un interés pedagógico, se destaca que el argumento de Agamben tiene como condición su tesis sobre la imposibilidad de la transmisión, que se sostiene en su duda sobre la existencia de un excedente de la experiencia contemporánea que no pueda ser absorbido por el propio movimiento de reproducción ampliada del sistema. Ese razonamiento puede extenderse hasta alcanzar cierta coincidencia con la famosa tesis de Francis Fukuyama, aunque los orígenes y las teorías desde las cuales ambos autores parecen percibir el fin de la historia, sean distintos. Para la pedagogía, el plus de todo antagonismo tiene sentido si es transmisible; de lo contrario, no ha habido

⁸⁷ Ernesto Laclau, *op. cit.*

la producción cultural que es necesaria para dar continuidad a la historia.

La ruptura de la tradición no significa para Agamben la pérdida del pasado sino (podríamos interpretar) su conservación, pero fuera de uso. Porque el pasado perdió su transmisibilidad y ahora es solamente un objeto de acumulación, hasta que "no encuentre un nuevo modo de entrar en relación con él" (el "no" es sic de la traducción). En ese escenario no cabe el educador, no es posible el ejercicio de educar.

"La transmisibilidad", dice Agamben, atribuyendo a la cultura un sentido y un valor inmediatamente perceptible, "permite al hombre moverse libremente hacia el futuro, sin ser apresado por el peso de su propio pasado. Pero cuando una cultura pierde los propios medios de transmisión, el hombre se encuentra privado de medios de referencia y presionado ante un pasado que se acumula intensamente a sus espaldas, que lo oprime con la multiplicidad de sus contenidos vueltos indescifrables y un futuro que no posee todavía y que no le proporciona ninguna luz en su lucha con el pasado"⁸⁸. Hoy, para nosotros, la ruptura de la tradición es un hecho, no hay relación posible entre lo viejo y lo nuevo, sino la "infinita acumulación de lo viejo en una suerte de archivo monstruoso, o el extrañamiento producido por el mismo medio que debiera servir para su transmisión"⁸⁹.

¿La improductividad ha invadido la educación? ¿Son los pedagogos coleccionistas ocupados en vaciar los currículos de productividad? ¿Hay, al mismo tiempo, una suerte de rechazo de los saberes socialmente productivos del pasado por parte de los jóvenes? El sujeto pedagógico, ¿ha sido expropiado de su capacidad de aprendizaje y creación, víctima de un poder exterior, que lo ha dejado suspendido entre el espacio-tiempo, sin destino?

Agamben lee en las tesis de Benjamin que el hombre ha perdido su vínculo con el propio pasado y no logra encontrarse a sí mismo en la historia, y propone como metáforas:

a. el *Angelus Novus*, de Paul Klee, que representa al ángel de la historia, con el rostro dirigido hacia el pasado, catástrofe que querría

⁸⁸ Giorgio Agamben, "El ángel melancólico", *op. cit.*, p. 154.

⁸⁹ *Idem.*

detener y revivir los muertos, pero que una tormenta (el progreso) se lo impide, arrastrándolo hacia el futuro;

b. un grabado de Dureró donde un ángel medita mirando hacia adelante y que representaría al ángel del arte, en dimensión atemporal.

Ninguno de los dos puede hacer nada, porque el ángel de la historia ha perdido la capacidad de comprender, dado que la conciencia de lo nuevo sólo es posible en la no verdad de lo viejo. El serafín de la historia tiene las alas enredadas en la tormenta del progreso y el del arte fija en una dimensión atemporal las ruinas del pasado. "Son inseparables"⁹⁰.

Citando a Kafka, Agamben expresa que en el intervalo entre pasado y futuro el hombre se encuentra ante su propia responsabilidad, y propone que el arte se torne en mensajero "cuyo mensaje sea el deber mismo de la transmisión [que podría] restituir al hombre, que ha perdido la capacidad de apropiarse de su estado histórico, el espacio concreto de su acción y de su conocimiento"⁹¹.

Agamben invita a restituir a la categoría *experiencia* su elemento *performativo*, restableciendo de ese modo sus dos acepciones, la que debe ser transferida en el discurso del legado y la que alude a lo nuevo, a la creación, a la actualidad. La experimentación.

Escribiendo estas líneas tan inermes para intervenir en una discusión filosófica como estamos los educadores (precisamente por la función que nos ha sido encomendada en nuestra profesión), leo transversalmente en varios textos de Agamben que no sólo el arte es mensajero entre el pasado y el futuro, sino que lo es el lenguaje mismo, que lo son todos los lenguajes. "Tan saturado de tiempo está nuestro lenguaje"⁹² que sostenerlo es una experiencia inevitable. Educar y educarse es una de las maneras de sostener el tiempo, pero sostenerlo requiere seleccionar, desordenar el orden heredado, *desaturar* el lenguaje. Ése es un momento de la enseñanza y el aprendizaje que reactiva todas las preguntas. Explícitas o implícitas, conscientes

⁹⁰ *Ibid.*, p. 156.

⁹¹ *Ibid.*, p. 157.

⁹² Jorge Luis Borges, "Nuestra refutación del tiempo", en *Antología personal*, La Biblioteca Argentina, Clarín, Buenos Aires, 2001, p. 40.

o escondidas en los pliegues de la no memoria, las incógnitas de la historia retumban en la situación educativa de cada generación.

Por eso, ¿alguien tiene suficientes argumentos para sostener que la historia de América Latina se ha terminado? ¿Qué seriedad tienen los argumentos sobre la definitiva decadencia de nuestro continente, sobre la esterilidad de sus saberes entre los desechos de los años setenta? Recuerdo que por aquellos tiempos, los latinoamericanistas consideraban que Europa había tocado el límite y explicaban su definitiva decadencia. El Tercer Mundo se levantaría ofreciendo a la humanidad el camino hacia un nuevo hombre, superior al que prometía el socialismo. Pero la experiencia europea fue distinta. Sin embargo, se trataba tan sólo de una posibilidad cuyo camino hubieron los europeos de tejer trabajosamente, poniendo al menos algunos intereses comunes por encima de los particulares.

Desde un observatorio distinto al de Agamben, Barcelona de fines del siglo XX, Jorge Larrosa ve a Montaigne en su autoexclusión, huyendo de las personas, los poderes y las influencias, para encontrarse a sí mismo como centro de la escritura. Lo ve fracasando en su intento de eximirse de toda experiencia, para reposar contemplando el mundo y la biblioteca de la humanidad, y huyendo de la fugacidad del tiempo. La escritura frustra ese proyecto porque nunca deja de proporcionar experiencias y, en lugar de ser una máquina estabilizadora, lo es de la desestabilización y desencadena "un movimiento infinito de expropiación y transformación"⁹³. Podríamos extender la idea de la experiencia de la escritura a la experiencia de la producción y la creación. Escribir, producir y crear son acciones que se desplazan y se condensan, constituyendo una zona de alimentación de la vida social. ¿Por qué no de la vida iberoamericana y caribeña?

18 Educación y saberes socialmente productivos

Como plantea John Dewey con sencillez, "separarnos de lo viejo no resuelve los problemas"⁹⁴. Para Dewey, la experiencia no es la pura acción, sino algo que se realiza a partir de una intención y una

⁹³ Jorge Larrosa, *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. Barcelona, Leartes, 1996, p.181.

⁹⁴ John Dewey, *Experiencia y educación*, Buenos Aires, Losada, 1967, p. 21.

⁹⁵ Aristóteles, *Poética*, Buenos Aires, Quadrata, 2004.

finalidad. De un propósito⁹⁵. El autor supone que en medio de las incertidumbres existe una estructura permanente de referencia, que es la conexión orgánica entre la educación y la experiencia personal. O bien, en términos más generales, encuentra el sustento en el hecho de que la filosofía de la educación "esté sometida a algún género de filosofía empírica y experimental"⁹⁶.

Experiencia y educación no son sinónimos. En nuestra investigación sobre los saberes socialmente productivos, realizada en la cooperativa Siam de la ciudad de Avellaneda, Argentina, registramos historias de la vida educacional de los trabajadores⁹⁷. Encontramos dificultades serias de su parte para reconocer como aprendizajes sus propias experiencias y las de sus compañeros. La experiencia y el conocimiento ocupan lugares distintos en la valoración de esos obreros metalúrgicos. Su sistema de evaluación coincide con el que domina en la sociedad. Muchas de las observaciones de Pierre Bourdieu y de Basil Bernstein acerca de la existencia de relaciones orgánicas entre la subjetividad y el orden social, cada uno desde su perspectiva, enriquecen el análisis de esa situación, aunque disintamos de la epistemología reproductivista. La propia experiencia llega a transformarse en "antieducativa", en el sentido de Dewey, es decir, en un obstáculo para acceder a nuevas situaciones educacionales, llevando al sujeto al callejón sin salida que representa la ignorancia de su valor. O bien nos encontramos con obstáculos para vincular unas y otras experiencias, especialmente las que provienen de estadios tecnológicos diferentes y las que fueron adquiridas en espacios sociales distintos.

Se trata de un problema de lenguaje, ahora sí en el sentido de Agamben; existe una interferencia para superar la experiencia como infancia y elaborarla como lenguaje. El lenguaje exige diferenciación y admite la posibilidad de otros lenguajes, dado que está separado de la cosa misma y de la lengua. En el caso de los trabajadores de Siam, pudimos observar que, para establecer con ellos un vínculo pedagógico, es necesario retornar a su experiencia, apostando a la recuperación de esa experiencia en tanto lenguaje, y facilitar que este último interrumpa-irrumpe en el nuevo lenguaje tecnológico:

⁹⁶ J. Dewey, *op. cit.*, p. 22.

⁹⁷ *Idem.*

El interrumpirse de la palabra es el paso hacia atrás en el camino del pensamiento... La apuesta de la infancia⁹⁸ es [en cambio] que sea posible una experiencia del lenguaje no simplemente como una sigética, o un defecto de los nombres, sino de la cual sea posible, al menos en cierta medida, indicar la lógica y mostrar el lugar y la fórmula⁹⁹.

El mayor poder de un vínculo pedagógico lo sustenta el sujeto que decide la lógica, el lugar y la fórmula. En Argentina hay un movimiento de recuperación de empresas que quebraron durante la crisis de 2001-2002, por parte de sus trabajadores. Pero hemos observado que muchas de ellas, si bien formalmente sostienen modelos autogestionarios, cooperativos u otros, rápidamente reproducen relaciones de explotación. Los trabajadores quedan en manos de gerentes, dirigentes sindicales o técnicos, que son quienes poseen los saberes socialmente productivos (tecnológicos, de gestión, de comercialización, etc.) indispensables para que la empresa subsista: ese momento en el cual se hace visible la importancia que tiene la propiedad de los dispositivos del saber, para el restablecimiento del antiguo esquema de poder, la negociación o la realización de la utopía de uno nuevo.

He ahí uno de los mayores retos que tenemos los educadores. Debemos comprender que el camino del aprendizaje parte del propio nido. Y que es beneficiosa para los trabajadores una pedagogía híbrida, en la cual se crucen coincidencias y disidencias de lenguajes de proveniencias territoriales y temporales distintas. Esa pedagogía debe fortalecer la capacidad de los saberes populares para transformarse, en lugar de que se los abandone y sustituya artificialmente por otros. Tal operación de sustitución conlleva una pérdida de potencial productividad y de poder para los trabajadores.

En otro nivel (si es posible aportar desde la educación a que los denostados trabajadores, cuyos saberes han sido descalificados, recuperen poder), los educadores estamos ante el desafío de brindar posibilidades a un futuro latinoamericano: acercarnos a la "infancia" de

⁹⁸ Uso en este párrafo "infancia" de acuerdo con la definición de Agamben en *Infancia e historia, op. cit.*

⁹⁹ Giorgio Agamben, "Experimentum linguae", en *Infancia e historia, op. cit.*, p. 217.

las sociedades de la región pero sin un espíritu folclórico, turístico ni de coleccionistas, sino para comprender las lógicas y las estrategias, guardadas con dolor, que permitieron a los pueblos latinoamericanos sobrevivir más de quinientos años y a los iberoamericanos no sólo sobrevivir sino expandirse mediante nada menos que uno de sus principales lenguajes, el español. Se trata de fortalecer lo propio para penetrar lo universal, lo cual requiere de acumular la masa crítica de poder cultural necesaria para sostenerse en la tempestad de la globalización.

Defender el español y el portugués es una condición para la sobrevivencia de las lenguas aborígenes y para que la globalización nos permita aprender todas las culturas, seleccionar de ellas lo que nos dé la gana y no quedar aplastados por la cultura anglosajona, para salvarnos, como dice Carlos Fuentes¹⁰⁰, del "Edén monolingüe que se inventó Huntington". Salvando la distancias de tiempo e historia, podría servir como ejemplo el espíritu que guió a la generación mexicana liderada por Vasconcelos, que se lanzó desde la Secretaría de Educación Pública, en 1922, a difundir los autores clásicos entre el pueblo analfabeto. La figura de Carlos Pellicer parado en el patio de una vecindad popular, gritando a voz en cuello poemas clásicos y enseñando el alfabeto¹⁰¹, es una metáfora de esa vocación de universalidad desde el propio lugar de sujeto. Daniel Cosío Villegas, cuando trabajaba en el departamento editorial de la Secretaría de Educación Pública, mientras publicaban miles de ejemplares de libros clásicos para repartir en las escuelas y entre la población, decía que "el indio y el pobre, tradicionalmente postergados, debían ser el soporte principalísimo, y además aparente, visible, de esa nueva sociedad; por eso había que exaltar sus virtudes y sus logros; su apego al trabajo, su medida, su recogimiento, su sensibilidad revelada en música, artesanías y teatro"¹⁰².

¹⁰⁰ Carlos Fuentes, "Samuel Huntington o el racista enmascarado", en el diario *La Nación*, Sección Enfoques, Buenos Aires, domingo 11 de abril de 2004, p. 5.

¹⁰¹ Enrique Krauze, *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*, México, Siglo XXI, 1976, p. 103.

¹⁰² Daniel Cosío Villegas, "Justificación de la tirada", en *Ensayos y notas*, tomo I, p. 14, citado por Enrique Krauze, *op. cit.*, p. 103.

Es en la comprensión de los otros pueblos iberoamericanos y caribeños como exterioridad constitutiva¹⁰³ que descubrimos la fuerza dislocadora de la cual dispone la revinculación cultural iberoamericana. Porque, como también dice Carlos Fuentes:

Acaso nos une lo que Huntington cree que nos desune: la multiculturalidad de la lengua castellana. Los hispanoamericanos somos, al mismo tiempo que hispanoparlantes, indoeuropeos y afroamericanos. Y descendemos de una nación, España, incomprensible sin su multiplicidad racial y lingüística. Con ello ganamos, no perdimos¹⁰⁴.

19 Peligros que nos acechan

Como es sabido, el reinado del Estado en la función de legitimación de los saberes públicos y privados ha durado más de un siglo. El neoliberalismo rompió esa tradición moderna que había constituido un pilar del funcionamiento social, tanto en la zona del capitalismo liberal como en el territorio socialista. En el imperio de la libertad de mercado se compra y vende la educación y se ha liberalizado el comercio de la *legitimación* de saberes. Ello contribuye a la guerra entablada entre la transmisión del español y la del inglés. Proliferan las agencias privadas que, en muchos países, han superado la capacidad de las oficiales, y en otros, sencillamente desconocen las reglamentaciones y los requisitos legales para otorgar certificaciones de conocimientos. El avance del mercado sobre la educación es más que preocupante. El Banco Mundial se obsesionó con imponer medidas que facilitaran el traspaso de las instituciones universitarias estatales al mercado.

Tomemos conciencia de la gravedad de la resolución de la Organización Mundial del Comercio (OMC) que impone a sus miembros la desregulación de la educación superior, en el marco de haber decidido, en 1998, incluirla en la lista de servicios cuya comercialización

¹⁰³ Es decir, como series de saberes que han sido excluidos de lo nacional (lo nacional pensado desde el nacionalismo fundamentalista o bien articulado con el pensamiento europeo o el estadounidense). Véase: Rosa Nidia Buenfil, Josefina Granja, "Lo político y lo social. Trayectorias analíticas paralelas", en R. N. Buenfil (coord.), *Configuraciones discursivas en el campo educativo*, Seminario de Análisis de Discurso Educativo, México, Plaza y Valdés, 2002, p. 66.

¹⁰⁴ Carlos Fuentes, *op. cit.*, p. 3.

internacional los países se comprometieron a liberalizar. Hoy se ha vuelto necesario defender a las universidades públicas y el carácter nacional de las privadas, frente a una competencia globalizada cuyos réditos en el mercado mundial de la educación representan más de 600 mil millones de dólares en los intereses de las corporaciones, y en el cual Estados Unidos es el líder mundial, con más de 10 mil millones anuales.

Los países miembros de la OMC que no hayan planteado sus restricciones antes del 1/03/07 serán penalizados si limitan operaciones comerciales de empresas educativas en su territorio.

Al mismo tiempo, la insuficiente inversión pública y la administración clientelística instalada en importantes universidades latinoamericanas en la década de 1990 allanaron el camino para la "tercerización" de posgrados, extensión universitaria, formación de profesores y servicios auxiliares, así como para el aterrizaje de numerosas universidades norteamericanas y europeas. Éstas, volcadas a la venta de servicios educativos de diversa calidad por toda América Latina, ofrecen acreditaciones simultáneas en sus países, lo cual funciona como un reaseguro frente a la desconfianza de los latinoamericanos hacia los latinoamericanos, aunque los profesionales y científicos formados en algunos de nuestros países sean especialmente requeridos en los centros de investigación estadounidenses y europeos.

Nuestras sociedades enfrentan el peligro de perder el timón de su educación, y hay medidas que deben tomarse sin dilación. En primer lugar, acordar políticas proteccionistas de la educación, medidas antimonopólicas y de fuerte articulación entre los sistemas de educación superior e investigación dentro de los pactos regionales, manteniendo una posición común en la OMC; diseñar estrategias que atiendan las necesidades regionales de saberes socialmente productivos, de vinculación entre enseñanza, investigación y desarrollo, de atención a la demanda estudiantil, de conexión digital y comunicacional, y avanzar en una legislación que proteja a la educación como bien social.

Sumergidas en las leyes de la oferta y la demanda del mercado internacional, la cultura y la educación quedan a merced del discurso globalizado neoliberal. Pero no deberíamos rendirnos al argumento

reproductivista, que niega valor social a las experiencias subjetivas, personales y colectivas, gestadas en el tiempo y el espacio neoliberal. Si, como se ve desde un conformismo despolitizado, la experiencia educativa no deja un excedente, sino que es consumida en el mecanismo de la reproducción, no habrá producción de novedades.

Si nuevamente seguimos un argumento de Agamben, que plantea que esta cultura ha perdido su transmisibilidad, nos perdemos en la infinitud de lo actual. La función del aparato reproductor se habría tornado reproducción del puro presente. No se produciría experiencia. Resulta curioso que la televisión difunda con cierto éxito opiniones catastróficas sobre los efectos de los medios, usando muchas veces el argumento de la pérdida de perspectiva y la vacuidad de sus propios mensajes. Es algo parecido a la publicidad de bebidas alcohólicas o de cigarrillos, que incluyen una cínica leyenda contra los productos que pretenden vender. Venga a nosotros, que le ofrecemos una muerte probable, si bebe nuestro producto podrá enfermarse. Si deja a su hijo frente al televisor lo perderá como personaje de sus aspiraciones de poseer *el mejor alumno*. No podrá ser el padre o madre del mejor alumno, no se esfuerce, déjelo frente al televisor. Pierda sus posibilidades de experimentar algo nuevo, excepto las sensaciones virtuales que le ofrecemos. Dado que solamente una minoría accede al tiempo y espacio necesarios para reducir su vida al mensaje televisivo, es evidente que el doble mensaje denota la imposibilidad de la hipnosis mediática definitiva. La televisión e internet son espacios de lucha por el poder de darle uno u otro sentido a la experiencia.

Una huella gigantesca del consenso que tiene el anterior razonamiento es el alarmante crecimiento de los dispositivos de control de la conducta infantil y adolescente, que es legitimado por investigadores y publicaciones científicas de excelente prestigio, como he mencionado en la segunda parte de este escrito.

Los hijos de los pobres y de la clase media son inducidos a eliminar el carácter social de las experiencias que viven cotidianamente, y se trata de impedir que se apropien de ellas expresándose mediante nuevos lenguajes. La capacidad de los nuevos niños y jóvenes para alternar entre lenguajes (cuando hablan o balbucean con los adultos y cuando lo hacen entre ellos en internet) asusta y disgusta a los adul-

tos, pues quedan excluidos no solamente de algunos de esos lenguajes, sino del mecanismo de pasaje de unos a otros. Somos la mayoría de los adultos, no la humanidad, quienes estamos suspendidos entre el pasado y el futuro. Esa limitación es la que impide que cumplamos con nuestra responsabilidad de enseñar la cultura de antes, los lenguajes antiguos, que, a la inversa de lo que ocurre con los obreros de Siam, son requeridos para dar sustento a los nuevos lenguajes que han emergido de aquellos antiguos. ¿No es acaso una experiencia pasar del ritmo *zapping* del siglo XXI al ritmo escolarizado del siglo XX, y viceversa, cada día? Pero, ¿es esa experiencia necesariamente negativa, forzosamente traumática? ¿O consideramos a priori que no puede producir conocimientos? ¿No resulta excesivamente conservador advertir sólo negatividad en el pasaje de un tiempo cultural a otro?

Recordemos a la generación latinoamericana que el dominicano Pedro Henríquez Ureña llamaba "intermedia" (la última de los modernistas nacidos en los años setenta del siglo XIX, y la primera de vanguardia, nacida al comenzar el siglo XX)¹⁰⁵, la de los intelectuales que se volcaron a la política para defender y difundir sus ideas, convencidos de la pertinencia de transformarlas en experiencia social. Es en la sustracción de lo político del discurso de los intelectuales latinoamericanos pasados por el neoliberalismo, y no en un fenómeno subjetivo inasible, donde reside la dificultad para producir saberes socialmente productivos, es decir, para transformar las experiencias subjetivas en experiencias colectivas.

Creo que los chicos requieren de nosotros los adultos, todos educadores, que les ayudemos a tender lianas entre experiencias (ahora sigo en el sentido de Dewey), para obtener una trama que los sostenga en la historia. En Latinoamérica y el Caribe son varias y diversas las ligaduras que se requieren, porque no está en juego solamente la relación entre la experiencia mediática y la escolar, sino que aún no se han resuelto vínculos precedentes.

Responder a aquellas interpelaciones requiere suponer que hay valor en las experiencias actuales. Desde el punto de vista pedagógico, no tendremos otra prueba que las que brinde el futuro, acerca de la

¹⁰⁵ Enrique Krauze, *op. cit.*, p. 147.

carga de realidad que porte esa suposición. No es posible afirmar la utilidad o inutilidad, la vacuidad o la eficacia transformadora de una experiencia, sino por sus efectos. Por eso, la iluminación de las experiencias educativas siempre tiene la forma de una utopía. Nada garantiza que nuestro esfuerzo pedagógico dejará huellas en el futuro. Por esas razones, entiendo que sostener la continuidad de la experiencia es un enunciado hipotético, pero es también una apuesta política.

Argumentaré que el aprendizaje y el uso de la cultura actual en las instituciones educativas, en los medios de comunicación masiva o en las redes, lejos de resultar la negación de toda experiencia, constituyen particulares y dolorosas experiencias. Estas últimas se han multiplicado sin que sus soportes pedagógicos lo hayan hecho en la misma medida. Ese hecho tiene una consecuencia que nos acerca al razonamiento de Agamben, apoyándonos en una idea de Dewey: no toda acción o situación es una experiencia por sí misma. Pero nos vuelve a alejar de Agamben el mismo enunciado: algunas situaciones son experiencias. Su consideración como tales, ¿no es materia de la política? ¿Quién tiene el poder de determinar si las experiencias de los niños latinoamericanos de las calles y las favelas, de los terruños indígenas y campesinos, de las escuelas, de los departamentos ciudadanos reinados por la televisión, son más, menos, otras, mejores, peores o al igual que otras, ninguna?

Lejos de la era de la cultura mediática globalizada y mercantilizada, John Dewey ya comprendía la posibilidad de procesos culturales que impusieran "hábitos dispersivos, desintegrados, centrífugos", que se volvieran impedimentos para controlar experiencias futuras¹⁰⁶. El autor pragmatista reflexiona sobre las consecuencias de recibir las experiencias tal como vienen, insensiblemente. Considera erróneo suponer que esas dificultades no existen en la escuela. Es peligroso que la escuela no ayude a transformar en lenguajes las experiencias previas y continuas de los chicos. Pero la escuela puede limitar la capacidad de juzgar, de actuar inteligentemente ante situaciones nuevas, de asociar los contenidos con la vida exterior. Mas para Dewey, hablando sobre la escuela tradicional, lo perturbador no es la ausencia de experiencia, sino su carácter defectuoso o erróneo.

¹⁰⁶ John Dewey, *op. cit.*, p. 23.

En fin, cualquier experiencia tiene dos aspectos a considerar: "el inmediato, de agrado o desagrado, y su influencia ulterior sobre otras experiencias, pues, independientemente por completo de todo deseo o propósito, toda experiencia continúa viviendo en experiencias ulteriores"¹⁰⁷. Agamben percibe que experimentar "significa necesariamente volver a acceder a la infancia como patria trascendental de la historia". Agrega:

El misterio que la infancia ha instituido para el hombre, sólo puede ser efectivamente resuelto en la historia, del mismo modo que la experiencia, como infancia y patria del hombre, es algo de donde siempre está cayendo en el lenguaje y en el habla. Por eso la historia no puede ser el progreso continuo de la humanidad hablante a lo largo del tiempo lineal, sino que es esencialmente intervalo, discontinuidad, *epokhé*. Lo que tiene su patria originaria en la infancia debe seguir viajando hacia la infancia y a través de la infancia¹⁰⁸.

20 La continuidad de la experiencia

La continuidad de la experiencia es un principio de filosofía educativa para Dewey. En nuestras investigaciones sobre alternativas educativas latinoamericanas hemos encontrado diversas modalidades de continuidad o de trascendencia de las experiencias. Me refiero a su repercusión en otros tiempos y situaciones, es decir, a la persistencia histórica y social de las experiencias. La influencia mutua de prácticas (programáticas, políticas, didácticas, etc.) entre distintos lugares y sujetos latinoamericanos es suficientemente abundante como para considerarla un objeto de estudio, aunque, como he sostenido antes, no sean reconocidas por los educadores y los formadores de formadores, ni constituyan una corriente orgánica. En la argumentación que estoy desarrollando interesa que, por ejemplo, las experiencias de alfabetización de corte liberador generalmente fueron interrumpidas por obstáculos burocráticos, políticos, o por la insuficiencia de una *masa crítica* de apoyo social para sostenerlas. Pero hemos encontrado restos de sus propuestas pedagógicas en otros tiempos y lugares, tema sobre

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰⁸ Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, op. cit., p. 74.

el cual nos hemos explayado en otros trabajos¹⁰⁹.

Según el principio de continuidad de Dewey, toda experiencia toma algo de lo acontecido y modifica la calidad de lo que le sucederá. El autor menciona distintos géneros de continuidad que son formas de operar esa función, cuya importancia radica en su capacidad para establecer una diferenciación entre las experiencias. Al mismo tiempo, afirma la continuidad como un principio de aplicación universal. Utiliza el término "continuidad" en dos sentidos. Lo vincula al desarrollo de la persona y a la transmisión de las actividades humanas entre las generaciones. El interés que presenta la exposición de Dewey es que, pese al carácter universal que adjudica a la continuidad de la experiencia, reconoce una realidad condicionante. La resolución que el autor encuentra para ese problema es eliminar conceptualmente el conflicto entre esas condiciones y la plenitud del desarrollo, usando la palabra "interacción". Establece de esa manera un segundo principio para interpretar una experiencia.

Continuidad, interacción y capacidad de toda experiencia para capitalizar antecedentes y producir cambios en los acontecimientos futuros constituyen una serie que conlleva una implícita valoración de la historia. Si asumimos una postura que sostiene que la historia ha concluido su tránsito en el capitalismo, podremos negar la validez de la experiencia de nuestros contemporáneos y compatriotas. No dejaremos ninguna posibilidad al hombre suspendido entre el pasado y el futuro, que está viviendo la experiencia de la incertidumbre, que es sujeto de la indecibilidad¹¹⁰ de un discurso. El niño que habita las calles del centro de una ciudad

¹⁰⁹ A. Puiggrós, *La educación popular en América Latina*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 1997; Marcela Gómez Sollano y A. Puiggrós, *Antología: la educación popular en América Latina*. SEP *El caballito*, México, 1986 (2 tomos); A. Puiggrós (dir.), *Historia de la educación en la Argentina*, Buenos Aires, Galerna, 1990-1998 (ocho tomos).

¹¹⁰ "La indecibilidad como una noción para apresar la escurridiza idea de lo que no termina siendo algo sino que siempre puede seguir siendo lo otro, una forma de inteligibilidad del movimiento interminable entre al menos dos posibilidades de fijación que no llegarán a detenerse más que por una *decisión* que excluye y demarca y en esa exclusión revela un rasgo del registro político susceptible de ser reconstruido", R. N. Buenfil y J. Granja, op. cit., p. 59. Véase: Jaques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998; *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

latinoamericana, duerme en la vereda, mira televisión en las vidrieras, entra a veces a los videojuegos y, en algunos casos, como en la ciudad de Buenos Aires, duerme por un peso en los cybercafé, tiene múltiples experiencias. Si esas acciones no se aprovecharan como experiencias, y se transforman en lenguajes, difícilmente los sujetos sobrevivirían. Me refiero a la sobrevivencia biológica y cultural, porque creo que miles de chicos de la calle, de garotos, siguen viviendo en ambos sentidos.

Pero, ¿acaso no tiene experiencias también aquel que pasa cuatro horas por día frente al televisor? Y toda esa inmensa población que vive la guerra virtualmente, o la que se identifica con un equipo de fútbol del cual ¿no le pertenece nada? Creo que es necesario hacer un esfuerzo para comprender qué tipo de experiencias tienen los otros. Un caso que puede servir de ejemplo nuevamente es el de los trabajadores de la mencionada fábrica cooperativa Siam. En el comienzo de nuestra investigación nos resultó difícil entender sus razones para seguir concurriendo a la jornada laboral, dado que solamente cobraban treinta pesos (10 dólares) por semana, que la mayoría gastaba en viáticos. Varios pasaban luego la noche recogiendo cartones en las calles de Buenos Aires para obtener con su venta un ingreso de sobrevivencia. Luego comprendimos que ser trabajador industrial y cooperativista eran experiencias con alto valor agregado en estatus, en esperanza, la posibilidad de dar continuidad a un legado de identidad familiar y social y de poner en práctica conocimientos obtenidos en la propia experiencia. En síntesis, los trabajadores decían: "sigo viniendo porque ésta es una experiencia".

El punto que quiero discutir es la suposición del carácter absoluto de la expropiación de la experiencia de los sujetos, de la actualidad como una concreción sin límites ni precedentes, de la anulación de la subjetividad. Se trata de una cuestión esencial porque, si seguimos al pie de la letra esa argumentación, tendremos que concluir que se han anulado definitivamente subjetividades específicas y, en consecuencia, la capacidad de legarlas. Esa eventualidad nos toca de cerca, porque nada exceptuaría del argumento a los latinoamericanos. ¿O será que habremos perdido para siempre la función del *ahtsib*, que enseñaba en su papel de maestro, con la palabra y el libro? ¿Será que la enseñanza

de ese escribano-pintor mesoamericano, que él apoyaba en el libro o códice, esa siembra que maduraba, "jade precioso", "agua que da vida", condensada en las páginas del códice, se secó para siempre sin dejar rastros?¹¹¹.

Los cambios producidos en el mundo actual, ¿han acabado con la historia y enajenado definitivamente el futuro de nuestra sociedad? ¿Cuán predictivos son de un desastre cultural universal, o resultan tan sólo expresión de un doloroso temor frente el inevitable paso del tiempo, de las culturas y de las generaciones, el lamento de las culturas que se olvidan para integrarse, esa situación a la cual nos enfrentan cruelmente los adolescentes, como nos relata con tanta melancolía el escritor sefardí?:

Ya se han olvidado de todas las cosas que tanto les gustaban, la emoción de las túnicas y los capirotos que les cubrían la cara como novelescos antifaces (...) pirulís de caramelo rojo rodeado por una espiral de azúcar, comprados en el puesto callejero de aquel hombre diminuto al que llamaban oportunamente Pirulí, que se murió hace unos pocos años, aunque a nosotros, que lo veníamos viendo desde niños, nos parecía tan inmutable como la misma Semana Santa (...) Nada de lo que a nosotros nos gusta tiene significado para ellos "[los adolescentes que están] como queriendo desprenderse de las telarañas sucias de polvo del tiempo al que nosotros pertenecemos, el pasado"¹¹².

No cabe duda de que la segunda mitad del siglo XX avanzó arrasando lenguajes, posiciones de sujetos, instituciones¹¹³. El escritor mexicano Sergio Zermeno escribió con acierto que la cuestión consiste en dónde cae cada cual en el revoltijo globalizado, en un artículo que tituló "México: ¿todo lo social se desvanece?"¹¹⁴.

Es una pregunta que encuentra distintas respuestas desde los

¹¹¹ Miguel León Portilla, *Códices. Los antiguos libros del Nuevo Mundo*. México, Aguilar, 2003, p. 33.

¹¹² Antonio Muñoz Molina, *Sefarad*, Buenos Aires, Alfaguara, 2001, p. 22.

¹¹³ Marshall Berman, *Todo lo social se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, España, Siglo XXI, 1998.

¹¹⁴ Sergio Zermeno, "México: ¿todo lo social se desvanece?", en *Revista de Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, n° 11, diciembre de 2000, pp. 9-34.

extremos de Iberoamérica. Para un porteño, es decir, un ciudadano de la ciudad de Buenos Aires, lo social no remite a desvanecimientos sino a *incompletudes*, a historias de inmigrantes, a golpes de Estado políticos y económicos, a derroche y desperdicio de la experiencia. Para un aimara, lo social conserva la paciencia del relato del amaúta, aunque la coca, signifiante fundamental de su existencia y su cultura, esté cruzada por el narcotráfico. El aimara, como el quechua, conservan experiencias que aún hacen valer en el escenario político de la nación boliviana. Y en México, ¿dónde sino en México está la prueba de la imposibilidad de eliminar todo rastro de la experiencia? ¿Dónde sino en México lo social se ha desvanecido tantas veces, y tantas otras ha logrado pervivir en tantos lenguajes?

No quiero decir que todo se conserve, que las culturas no se desgasten, se pierdan o perezcan cuando mueren los sujetos, cuando se acaban los amaútas y los *ah miatz*, esos sabios/maestros mayas que ya no están para explicarnos los códices, como nos informa Miguel León Portilla, de los que sabemos que su contenido es astrológico, *calendárico* y religioso, pero algo nos falta, algo se perdió, algo no sabemos. Al mismo tiempo, la escritura de los nahuas guarda elementos semejantes a la escritura maya, así como a la mixteca de Oaxaca. Hay historia guardada en su escritura. Las enseñanzas de los maestros nahuas se guiaban por los libros, que informaban mediante pinturas y glifos sobre la cuenta de los días y los destinos, sobre los sueños, sobre los años, los anales y la historia:

La palabra del maestro evoca la tradición; su mirada y la de sus discípulos amoxhtoca, sigue el camino marcado en el libro¹¹⁵.

Ese camino ha sido interrumpido por grandes desastres. Los iberoamericanos tenemos larga historia con los avatares de la experiencia. Somos herederos de los límites de toda acepción de *experiencia*, desde aquel momento trágicamente confuso para la cultura, cuando Moctezuma llamó a los nigrománticos y les preguntó:

¿Habéis visto algunas cosas en los cielos o en la tierra, en las cuevas, lagos de agua honda, ojos, puentes o manantiales de agua,

algunas voces, como de mujer dolorida, o de hombres; visiones, fantasmas u otras cosas de éstas?¹¹⁶.

Luego Moctezuma los mandó encarcelar porque no obtuvo respuesta positiva, y más adelante les exigió nuevamente que le proporcionaran algún signo de lo que sucedería, pero los nigrománticos respondieron:

Qué podemos decir. Que ya está todo dicho y tratado en el cielo lo que será porque ya se nombró su nombre en el cielo, y lo que se trató de Montecuhzoma, que sobre él y ante él ha de suceder y pasar un misterio muy grande: y si de esto quiere nuestro rey Montecuhzoma saber, es tan poco, (...) ¹¹⁷.

Y a poco los adivinadores, como eran invisibles, volaron y desaparecieron de su encierro sin que lo advirtieran sus carceleros. Luego Moctezuma envió a los magos, a los prestidigitadores, a los "hombres inhumanos" para que con todos los saberes de la sociedad mexicana convencieran o vencieran con maleficios a los españoles. Según los informantes de Sahagún:

Por su parte ellos hicieron su oficio, su comisión para con los españoles, pero de nada fueron capaces en absoluto, nada pudieron hacer. (...) En consecuencia, al momento regresaron presurosos, dieron cuenta a Montecuhzoma de qué condición eran, y cuán fuertes: ¡No somos sus contendientes iguales, somos como unos nada!¹¹⁸.

Y los adultos temieron la muerte del legado, la interrupción de la herencia, el asesinato de su lenguaje:

Los padres de familia dicen:

¿Qué pasará con vosotros? ¡Oh, en vosotros sucedió lo que va a suceder!...

Y las madres de familia dicen:

¹¹⁵ Miguel León Portilla, *Códices*, op. cit., p. 42.

¹¹⁶ Tezozómoc Alvarado, "Crónica mexicana", caps. CVI y CVII, en Miguel León Portilla, *Visión de los vencidos*, op. cit., p. 13.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 14.

¹¹⁸ *Informantes de Sahagún*, Códice florentino, Lib. XII, cap. III y IX, en Miguel León Portilla, *Visión de los vencidos*, op. cit., p. 35.

¡Hijos míos! ¿Cómo podréis vosotros ver con asombro lo que va a venir sobre vosotros?¹¹⁹.

La cultura mexicana se plegó sobre sí misma al encontrarse con su propia frontera, que manifestaba los límites de su experiencia. Moctezuma pensó en huir y los sabedores le aconsejaron que se fuera al lugar de los muertos, a la Casa del Sol y la Tierra de Tlaloc y la Casa de Cintli. Moctezuma prefirió la Casa de Cintli, el Templo de la Diosa del Maíz. Pero no huyó sino que permaneció a la espera de los invasores¹²⁰.

El anterior relato contiene una de nuestras raíces, una escena fundadora de la educación latinoamericana. Como Atahualpa en el caballo blanco, confundiendo historia y mito con experiencia, Moctezuma representó el reverso de la escena fundadora de la educación latinoamericana. Una imagen del anverso ha sido ofrecida a la humanidad por la obra de Diego Rivera, que presenta a Hernán Cortés, rodilla en tierra frente a los indígenas. Puede suponerse que les está leyendo los Requerimientos¹²¹.

No cabe duda de la continuidad escabrosa de esa experiencia. Continuidad, en este caso, a la manera de repetición. Recuerdo siempre una situación que viví en una escuela semirural de Yucatán, adonde concurren niños mayas. El director era un hombre culto, estudioso de la antropología y convencido de la educación bilingüe-bicultural. Sin embargo, me tocó vivir en el salón de primer grado una escena dolorosa: la maestra, mestiza, interpeló a una niña nueva preguntándole en español su nombre y pidiéndole su documento. La niña no comprendió y un compañero le tradujo. La maestra terminó el incidente en español, anunciándole a la niña que al día siguiente no podría entrar sin su documento en regla. La escena me quedó muy marcada.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 36.

¹²⁰ *Idem.*

¹²¹ José López de Palacios Rubios, "Notificación que se ha de hacer a los moradores de la Islas e Tierra Firme del Mar Océano que aún no están sujetos a nuestro Señor", en Fernando Sabsay, *Historia económica y social argentina*, tomo I, Buenos Aires, Ameba, 1967. Se trata del texto de 1513 que compulsaba a los indígenas a la evangelización y se les leía en español.

Por eso, probablemente una de mis mayores satisfacciones como educadora fue en el año 2003 cuando la Dirección General de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires ordenó que en todas las escuelas de la Provincia se inscribiera a los niños con o sin documentos. Esa resolución contiene el reconocimiento de la existencia de una significativa población NN, es decir, no inscrita en ningún registro, legal e institucionalmente inexistente. Gran parte de esa población de Argentina es de origen indígena en una, dos o tres generaciones anteriores. Trozos del guaraní, del aimara, de las lenguas araucanas y del quechua forman parte de su experiencia y, sumados, rebasan en mucho el tres por ciento oficial de población indígena del país. La antigua oligarquía siempre supo de los componentes indígenas y los restos de negritud de la población argentina, y no dudó en nombrarla, como conjunto, "cabecitas negras".

En las villas miseria de Buenos Aires, Rosario y otras ciudades argentinas los discursos se tejen en varias lenguas, pero la escuela pública y privada, salvo programas excepcionales, sólo reconoce y enseña el español. El problema mayor es que no permita la inscripción de los saberes anteriores, propios de la comunidad étnica, lingüística y social de la cual proviene el niño, en su educación sistemática. Cuando niega los elementos fundamentales que constituyen las subjetividades, la escuela no valora las experiencias populares como saberes socialmente productivos. En ese caso, provoca una escisión en la fundación misma del vínculo pedagógico, una incompreensión mutua que tiene altas probabilidades de derivar en el fracaso de la enseñanza-aprendizaje de los contenidos curriculares. Es en ese momento de la relación educativa institucionalizada cuando se produce la discriminación. La experiencia subjetiva del alumno y la de su comunidad es brutalmente rechazada, en tanto acervo valioso para acceder a nuevos conocimientos. Se le niega al niño la posibilidad de traducción de su experiencia a un lenguaje distinto al familiar, aislando de esa manera la cultura comunitaria de la cultura pública oficial. Es uno de los principales momentos en los cuales es limitada la igualdad fundamental de todos los humanos, el principal concepto que aportó el liberalismo.

La diferencia que existe entre la crítica anterior a la discriminación operada en la escuela y la crítica reproductivista estriba en que esta última considera que está en la naturaleza de las instituciones educativas imponer la cultura dominante. Algunos autores, como Illich, deslizan la crítica al corazón del proceso educativo y buscan sustituir este último término por enunciados que aluden a la cultura y no a la educación, como si fuera posible desconectarlos, en la trama discursiva de cualquier sociedad. Creo, en cambio, que la educación es imposible, en el sentido psicoanalítico del término, es decir, que en un discurso educacional nunca coinciden lo enseñado y lo aprendido. El desplazamiento del saber transmitido por el educador y del saber construido por el educando deja abierta una fisura que hace posible la reproducción ampliada o la transformación de la cultura.

21 *¿Por qué buscamos a Simón Rodríguez?*

Utilizaré algunos de los elementos volcados en las páginas anteriores para profundizar un aspecto de la pregunta que organiza este trabajo. Me refiero a las razones por las cuales en el siglo XX las corrientes educativas democráticas y populares de Iberoamérica —haciendo nuevamente la excepción de Venezuela y, en parte, otros países andinos— no se reconocen en la obra de Simón Rodríguez y no articulan a su lucha las nuevas propuestas.

Durante la primera mitad de aquel siglo, las alternativas nunca abandonaron el campo de la escolarización. Ni siquiera lo lograron el anarquismo y los movimientos libertarios, cuyos experimentos iberoamericanos consistieron mayormente en cambios de contenidos y en distensiones del vínculo pedagógico, sin llegar a cuestionar el modelo escolar. La inspiración de las alternativas que propusieron fue europea, y los educadores y demás intelectuales que las protagonizaron, sólo excepcionalmente se interesaron por asumir la raigambre iberoamericana. Los latinoamericanos y caribeños innovadores de la primera mitad del siglo XX habían bebido en la escuela activa de corte socialdemócrata y llevaron a cabo experiencias que trataron de emular a aquella corriente, pero no lograron interceptar el curso del normalismo, ni —salvo algunas que quizás desconozco— hicieron intentos significativos por vincular las ideas que les proporcionaban

las pedagogías socialdemócratas con la educación corriente y los saberes populares locales.

Excepcionales fueron las experiencias motivadas por la escuela racionalista de Francisco Ferrer y Guardia, pero la mayor parte de los educadores que eran críticos del tradicional normalismo optaron por el escolanovismo francés, alemán, italiano y, en menor medida, por la lectura de John Dewey. En cuanto a las reformas nacionalistas populares, o bien rechazaban frontalmente el pensamiento liberal (y, en consecuencia, no les cabía rescatar a Rodríguez), o simplemente desconocían su alcance más allá de las fronteras de la Gran Colombia...

En cuanto a la concepción de las diversas variantes de la pedagogía de la liberación de la segunda mitad del siglo XX, sólo podían hacer lugar al ícono Simón Rodríguez, no a sus ideas sobre el comercio y la propiedad, ni a sus argumentos sobre la forma de gobierno. Solamente un conocimiento puntual de la historia latinoamericana facilitó a algunos autores advertir la actualidad de los elementos revolucionarios del liberal Simón Rodríguez. Pero la producción académica y la enseñanza de la teoría pedagógica, la filosofía de la educación, e incluso a la historia de la educación en las universidades e institutos de formación docentes de nuestra región, redujeron sus referencias a la herencia cultural europea de corte liberal napoleónico. Si bien la educación colonial fue investigada, existe un déficit en el análisis de la presencia de enunciados pedagógicos de la cultura colonial en la conformación del discurso escolarizado. Además existen escasos y dispersos trabajos sobre la evolución de la educación católica privada, cuya influencia cultural y política sigue siendo muy significativa.

Se comprende la ausencia de Rodríguez en el imaginario de los normalistas educados en el liberalismo positivista o en el catolicismo conservador. La historia de la educación latinoamericana y caribeña no ha sido, ni es, materia de enseñanza en la gran mayoría los currículos de formación de maestros y profesores. La estructura de estos últimos sigue inscrita en la tradición liberal decimonónica. En cuanto a los educadores populares, no poseyeron el relato, aún inédito, de la historia de la educación latinoamericana. La fragmentación política y económica continental profundizó las dificultades para reconstruir

las articulaciones históricas y aportar a un imaginario compartido. Por otra parte, no hubo una tradición pedagógica popular latinoamericana sostenida, sino recorridos interrumpidos, a diferencia de la tradición liberal y de la reciente influencia neoliberal, que se ha globalizado. No hay una identificación de los educadores con significantes iberoamericanos, latinoamericanos y caribeños, y aquéllos se sienten débilmente reflejados en los signos de la Nación.

Actualmente existe una fuerte coincidencia entre los modelos educativos adoptados por los países de la región en los años noventa. La condición de esa coincidencia es que se ha perdido el interés por la problemática nacional y regional, y con ello, la capacidad de percibir las diferencias reales, favoreciendo así el modelo pedagógico neofuncionalista globalizado. La estrategia de focalización que forma parte del programa de educación aconsejado por el Banco Mundial apunta a grupos social y culturalmente deteriorados, que presentan un alto riesgo para la seguridad del resto de la población, o bien a sectores que requieren capacitaciones específicas para responder a demandas empresariales. La focalización es complementaria del mismo programa de disminución de las inversiones en instrucción pública, como parte de la reducción de los aparatos estatales.

La dirección que ha tomado el discurso liberal en su trastocamiento de fines del siglo pasado, se reconoce una centuria antes en las opiniones de Alberdi. En la lectura de los *Escritos económicos*¹²² el autor asombra por la lucidez con la cual analiza la crisis de finales de la década de 1870. Su análisis coincide con los actuales postulados neoliberales, y las soluciones que propone no podían ser cabalmente comprendidas en su época. También Rodríguez se adelanta a su época, y es escasamente comprendido. Pero nada más apartado de su pasión que la lógica neoliberal. Como plantea Zizek¹²³, el mundo capitalista neoliberal sigue la regla de producir su propio exceso; pero su singularidad es que engulle ese plus, y sigue adelante consumiendo su propio medio ambiente, en dirección a la anulación de la humanidad que ha transformado ese mismo entorno. El neoliberalismo consume sus propias críticas mercantilizándolas, y podríamos

¹²² Juan Bautista Alberdi, *Escritos económicos*, op. cit.

¹²³ Slavov Zizek, op. cit.

poner como ejemplo la solución comercial al desgaste de los sistemas escolares. La crítica a la escuela desde la izquierda desemboca en el remate de la institución a manos de la derecha. La sociedad liberal-conservadora del siglo XIX no tiene capacidad para absorber el plus que produce la propuesta de Simón Rodríguez.

Desde fines del siglo XIX otra versión de la modernización educativa estimulará la aceptación social del sistema de instrucción pública. Se trata de una concepción que requiere a las instituciones, aun cuando sólo se sea consciente del proyecto individual. Era de hombre moderno mandar los hijos a la escuela para que triunfaran individualmente ascendiendo en su nivel social, pero contaba con la continuidad asegurada de un sistema educativo. Desarrollar un sistema de instrucción pública era la pretensión de Simón Rodríguez, lector de Rousseau: toda buena lectura de Rousseau descubre detrás del *Emilio* un camino con trazas bien iluminadas. Sin embargo, la propuesta de Rodríguez no se agota en ese tema. Lo más subversivo es que alienta a los iberoamericanos a hacer el futuro con sus propias manos. Y ofrece estrategias para transitar tan escabrosa senda. La más importante consiste en educar ciudadanos productores y desarrollar la industria y el comercio, motivándolos con políticas proteccionistas. En el fondo, lo imperdonable en el alegato de Rodríguez es que cree profundamente en la igualdad de los hombres y, a diferencia de los republicanos conservadores y de los positivistas, incluye en esa igualdad al pueblo iberoamericano. No se trata de una noción abstracta de igualdad, ni de la igualdad condicionada a la instrucción previa que proponía la generación romántica argentina de la década de 1830. Era la igualdad que requería del trabajo para su concreción. Los hombres no nacían en la desigualdad a causa de la injusticia previa, no por razones de la naturaleza. La instrucción y la producción eran condiciones para recuperar el estado de igualdad. La combinación entre ambas actividades encarnaría los saberes socialmente productivos que proveerán la emancipación del iberoamericano.

Puede parecer absurdo reclamar que se valore el relato de la historia de la educación latinoamericana y caribeña, cuando el pensamiento dominante apuesta a la paralización de la historia de todos los pueblos y su subordinación a aquel diseño central. Hay sujetos

y acontecimientos que poblaban los viejos relatos y que hoy están hechos cenizas.

No es mi intención alentar una retórica historiográfica que tuvo valor político en el siglo XX, que influyó en la realización de experiencias político-pedagógicas limitadas, pero no advirtió la urgencia de tejer el relato alternativo de la historia de la educación. La complementaria incompreensión de la necesidad de vivir en un relato fue un déficit que seguramente influyó en que no se llegaran a engarzar aquellas alternativas en un movimiento de mayor trascendencia en el tiempo. Ahora, en el siglo XXI, cuando muchos discursos políticos del siglo anterior suenan a historia antigua, sigue siendo necesario encontrar o construir los nexos de su articulación posible con los problemas que debemos resolver en el presente. Esos nexos pueden establecerse en los enunciados que aún contengan vitalidad y sean susceptibles de tomarse saberes socialmente productivos.

Se trata de recordar para poder olvidar¹²⁴. De capturar los significantes que son hoy capaces de organizar la toma de posición de los futuros educadores y científicos sociales, de dar lugar a las motivaciones vigentes e incluso de aceptar la posibilidad de que la influencia de los educandos deje su huella en la superficie textual del currículum. Enseñando historia de la educación latinoamericana a futuros educadores, se está trabajando en el terreno de sus identidades profesionales, para inscribirlas en una raigambre distinta.

Los sujetos del escenario donde se gestó el normalismo iberoamericano se han hundido en el pasado. Los actuales maestros y profesores no se ven reflejados en los educadores que formaron a las generaciones hoy adultas. La propia historia de la escolaridad, cuando la lectura de sus críticos se convirtió en un lugar común, perdió la superioridad política y pasó de la política educativa a la actual academia, que reduce las polémicas a los *papers*.

En toda América Latina han perdido protagonismo los sectores sociales y políticos que diseñaron nuestro sistema educativo, ha cambiado el perfil de quienes lo conducen, el maestro "apóstol del saber" ha dejado paso a un trabajador de la educación explotado, y el perfil de los alumnos es radicalmente distinto. Pero, justamente,

¹²⁴ Luis Hornstein, *Práctica psicoanalítica e historia*, Buenos Aires, Paidós, 1993.

la enseñanza de la historia para científicos sociales y pedagogos interesa por la impronta sobre sus identidades profesionales, por su peso determinante sobre su linaje, en una época en la cual los linajes se eligen o se construyen. Debe agregarse que en la sociedad postmoderna no se hereda sólo lo que se tiene, sino lo que se quiere; se ha acentuado las posibilidades de selección de la herencia. El legado del pasado es una biblioteca o una serie de archivos¹²⁵ (que, en el caso de Argentina, han sido marcados por los signos del fuego y de la desaparición) cuyos órdenes es condición de la postmodernidad cuestionar o alterar. Pero los sujetos postmodernos no siempre pueden controlar los restos de la historia en la herencia, pues los espectros son consustanciales a ella.

¿Cabría preguntarse sobre nuestra liberación de los espectros, o al menos sobre las condiciones de su apaciguamiento? ¿Es necesario liberarse del espectro de Simón Rodríguez? Las sucesivas generaciones de intelectuales recibieron /aceptaron herencias distintas, fueron introducidos y construyeron sus identidades en diferentes tramas de significaciones. No por ello ha sido clausurada la posibilidad de nuevas inscripciones genealógicas ni de articular linajes vinculando elementos cuya relación estuvo obstaculizada o prohibida. Como el caso del venezolano, cuyo mayor peligro radica en que su obra contiene una denuncia y un anuncio (en el sentido que lo plantea Paulo Freire), y que no se conformaba con acertar o errar, sino que rompía el círculo de la política de su época, invitando a inventar.

La combinación entre el balance de las *cenizas y los legados* será el hilo que guiará la siguiente exposición. Trataré de proponer grandes líneas programáticas que den cuenta de importantes desplazamientos en las identificaciones históricas y de sujetos que tuvieron "superioridad historiográfica" en anteriores períodos latinoamericanos de la educación, que al mismo tiempo recuperen continuidades de las experiencias.

Pero debo advertir que el significante "Simón Rodríguez" no será tomado linealmente como hecho previo, que sustituya otros hechos previos de la historia cultural y educativa iberoamericana. Lo que intento hacer es, en todo caso, una invitación a desarrollar

¹²⁵ Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.

una nueva experiencia, a partir de reordenar la pretérita. Siguiendo a Agamben, interesa recuperar a Simón Rodríguez en el punto de encuentro, de cruce, entre la sincronía y la diacronía. En la conformación (que aún considero posible) de Latinoamérica como sujeto pedagógico; la experiencia será tal cuando se pueda enunciar, porque se pueda inscribir en un discurso.

No pretendo intervenir en la discusión filosófico-lingüística, sino tan sólo descubrir un lugar para reconstruir la pedagogía iberoamericana desde los restos del pensamiento moderno, que han escapado de la crítica postmoderna. El justificativo que quizás no es razón que me guía, es una tarea que se nos ha encargado a los educadores, que consiste en educar. He dedicado otro trabajo a los autodidactas, los inventores y los creadores, porque ellos nos ayudaron a no morir de pedagogía. Pero ni ellos se salvan de quienes denuncian toda transmisión identificándola con la represión.

En cierto sentido, mi meta es poblar. Coincide con una obsesión argentina y alberdiana, la del territorio desierto. Se trata de aspectos fundamentales del territorio simbólico, por los cuales pasa el nervio del legado, que constituyen el patrimonio que debemos balancear, seleccionar, ordenar. Para promover nuevos sujetos en la arrasada tierra de la educación latinoamericana, no es suficiente convocar a las nuevas generaciones. Es necesario nombrar las del pasado, reubicarlas y reubicarnos frente a ellas o con ellas. Sólo así lograremos que el espectro de un pasado irresuelto se torne sedimento productivo para la continuidad de nuestra historia.

Mi posición es distinta de la de los críticos que demandan "que se vayan todos"¹²⁶. Ellos pretenden borrar al sujeto, dejar las puras sensaciones, sentimientos, como el "New Age", es decir que propugnan la falsedad de un regreso o un arribo a una supuesta edad de la inocencia, cuya condición fundamental es su despoltización. Es

¹²⁶ "Que se vayan todos" fue la consigna que levantaron los grupos de acreedores de los bancos que fueron perjudicados por la devaluación que realizó el gobierno argentino en enero de 2002 y que gran parte de la clase media de la ciudad de Buenos Aires asumió como propia. Se refería genéricamente a "los políticos", pero contenía diversas formas de oposición al Estado, tanto desde la izquierda como desde la oposición ciudadana respecto a su responsabilidad en el pago de impuestos y a someterse a reglas de interés general en medio de la crisis.

la búsqueda de una infancia, independiente del lenguaje. Porque "que se vayan todos" es desear que se borre el lenguaje, dado que su articulación exige soportar diferencias y sacrificar lo particular a la comprensión común.

22 Sujeto político o choque de culturas

En la etapa decadente de la modernidad que estamos transitando, se han retirado sostenes de los vínculos sociales clásicamente modernos en casi todos los países de Occidente. La sacudida ha afectado a esa formidable institución de la modernidad, cual es el sistema educativo público. Varias son las razones. Dos que no pueden dejar de mencionarse: la hegemonía neoliberal que guía el proceso de globalización y no sólo tiende a privatizar, sino sobre todo a disgregar las instituciones, y la incapacidad de los sistemas escolarizados para acoplar sus herrumbrados resortes a las nuevas formas de producción y comunicación de la información. Para comprender los resultados de ese proceso, y avanzar en soluciones, no puede tomarse sin más como unidad de análisis a Iberoamérica, ni siquiera a Latinoamérica y el Caribe en términos generales. Es necesario advertir las causas internas, las articulaciones específicas, los comportamientos de los sujetos, en las formaciones particulares, nacionales, regionales, en distintos grupos sociales, los efectos específicos que produjeron las orientaciones emitidas por los fundadores del neoliberalismo y de los ejecutores de sus programas.

La anterior es una distinción importante para analizar la situación y las posibilidades de la cultura y la educación en el área iberoamericana. El sistema educativo norteamericano presenta muchos ejemplos que evidencian las insuficiencias de la moral del *american way of life* para contener a la sociedad que lo inventó. Pero en Estados Unidos no hay chicos sin escuelas ni escuelas vacías de chicos que fueron absorbidos por la miseria. Hay problemas en la cultura y la educación norteamericanas y se han hecho críticas fuertes, consistentes, basta con leer *Stealing Innocence*, de H. Giroux¹²⁷. Pero no hay peligro alguno de *default* o hambrunas educacionales masivas.

¹²⁷ Henry Giroux, *Stealing Innocence*, Nueva York, St. Martin's Press, 2000.

En Europa, pese a los conflictos regionales, étnicos, y el peso de las tradiciones nacionales, las instituciones se sostienen y los sistemas educativos van tomando una dimensión continental, al tiempo que han logrado avanzar en su coordinación con las nuevas tecnologías. La educación en España y Portugal ha progresado espectacularmente desde el establecimiento de la democracia y, en particular, desde su ingreso a la Unión Europea. Si bien las arenas movedizas de la sociedad de esta época, sumadas a la acción de las fuerzas neoconservadoras, provocan deslizamientos sociales y culturales constantemente, las sociedades europeas sostienen un equilibrio que probablemente pueda proyectarse por lo menos a las más próximas generaciones.

La comparación entre la manera como la globalización se está realizando en esos países y en los países latinoamericanos muestra un abismo que tiende a ensancharse dramáticamente. En América Latina y el Caribe se han venido produciendo muy defectuosas combinaciones entre globalización y procesos de desarrollo moderno inconclusos, abortados o que quedaron instalados como enclaves regionales y locales. Los pobres de América Latina y del Caribe están más pobres, más cruzados por enfrentamientos sociales, y sus regímenes constitucionales son más débiles que veinte años atrás, cuando retornaban después de un período de dictaduras. No solamente fracasaron las propuestas maximalistas, sino que el funcionamiento de las instituciones de la democracia representativa ha tenido real continuidad en un puñado de países, en tanto en otros las instituciones políticas se han deteriorado dejando en carne viva las heridas producidas por políticas de despojo, que llegaron escondidas en verborragia sobre la globalización. En algunos países de Latinoamérica, por suerte, la lucha política —más allá de las opciones partidarias y de las situaciones específicas que presenta, sobre lo que no me corresponde opinar— se sostiene en los cauces de la legalidad y los ritmos marcados por la Constitución y la Ley.

En Argentina, gran parte de la población alcanzó el nivel de vida de los sectores más miserables, más abandonados de la mano del desarrollo en la región, con el agregado de una enorme pérdida de conocimientos necesarios en las culturas de subsistencia, que en cambio aún conservan otros pueblos latinoamericanos. A través de varias generaciones, urbanizadas como obreras o de clase media, se

habían empezado a perder habilidades referidas al cultivo del huerto, la tornería, la talabartería, el zurcido de la ropa, la reparación de viviendas o mobiliario y hasta la cocción de alimentos. Los peligros de pérdida de identidad sin regreso, que muchos autores señalan como inminente (pero, quizás, relativamente controlables) en las comunidades latinoamericanas, se puede verificar hoy en Argentina. Allí, al olvido de los saberes tradicionales se suma la inutilidad de los conocimientos y habilidades técnicos adquiridos en una sociedad que se supuso equivocadamente en el camino seguro del progreso y poseedora de un exitoso e inextinguible sistema educativo. Hoy, en Argentina se mantienen los altos niveles de matriculación en la educación básica porque es el único lugar donde millones de niños comen y encuentran algún refugio, pero el fracaso en el aprendizaje nunca ha sido tan alarmante, así como la deserción de la enseñanza media y superior. Las dificultades para reconstruir el mercado de trabajo y reinsertar a los jóvenes encuentran graves obstáculos, así como lograr que regresen a las aulas que han abandonado. Ocurre que no pueden pagar el transporte, ni los materiales indispensables, pero también que no encuentran motivación para estudiar. El esfuerzo de aprender requiere siempre un horizonte individual y social. Tal perspectiva no existe por igual en todos los países de América Latina y el Caribe, ni en todos los países iberoamericanos.

En América Latina y el Caribe hay situaciones muy graves. Hay regiones sociales enteras que se incorporan al mundo global careciendo de los elementos básicos para comprenderlo, aunque accedan a un televisor o hayan visto una computadora. El enorme proceso educacional que acompañó la masiva conexión tecnológica de las poblaciones a la cultura teleinformática se combina con la incredulidad que producen las normas de la democracia representativa, cuando en su escenario la gente no recupera o pierde sus derechos más elementales, no simplemente por culpa de un abstracto neoliberalismo, sino por la asociación concreta de los intereses financieros de capitales internacionales y fuerzas económicas y políticas internas inescrupulosas, corruptas, débiles o atrasadas.

Malo es que en estas circunstancias, como observaba Manuel Ugarte, nuestros países estén dándose la espalda, pese a la comunidad de su historia. En un famoso artículo, publicado en el diario *El*

*País de Buenos Aires en 1901, advertía que estamos aislados entre nosotros, y nos unen a Europa "maravillosas líneas de comunicación". Que sabemos lo que pasa en China, pero no en nuestro continente*¹²⁸. Consideraba que en ese aislamiento radicaba la razón de que repúblicas que provienen de un mismo tronco sean tan disímiles. (Creo que el origen común fue buscado por muchos intelectuales y políticos, pero las razones de la disimilitud han sido poco estudiadas.) Ugarte describió que el desarrollo desigual y combinado precedieron en décadas a la "teoría de la dependencia" y a la sociología política latinoamericana posterior a la crisis del socialismo. Entendió los antagonismos fundamentales de nuestras sociedades mostrando la insuficiencia de los procesos de independencia respecto a Europa, y las dificultades para establecer alianzas entre países a quienes no separa ningún antagonismo fundamental. Ugarte proponía que se tentara una "orquestración latinoamericana", porque solamente los "Estados Unidos del Sur" podrían contrabalancear el poder de los del Norte. "Y esa unificación -afirmaba- no es un sueño imposible"¹²⁹.

En la escritura de Ugarte hay una frase que me obliga a detenerme. Dice:

La unión de los pueblos americanos no sería, pues, una operación estratégica, sino un razonamiento¹³⁰.

Es decir, una cuestión discursiva, o sea, política¹³¹. Ubicado en la heredad de Simón Rodríguez, Ugarte descreo de los acuerdos ficticios, de las "frágiles declaraciones de fraternidad". Tampoco quiere la violencia, no es ése el camino para la asociación de pueblos que tienen un parentesco profundo. Adjudica una enorme importancia a la información y al manejo de los medios de comunicación. Los grandes diarios y las líneas de ferrocarriles debían ser construidos y administrados por las repúblicas latinoamericanas y no por las empresas norteamericanas. Deberíamos buscar en Europa el contrapeso al poder yanqui: Europa nunca fue la verdadera amenaza.

¹²⁸ Manuel Ugarte, "Defensa latina", en *La Nación latinoamericana*, op. cit., p. 4.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 4-6.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 5.

¹³¹ Ernesto Laclau, *Hegemonía y estrategia socialista*, México, Siglo XXI, 1987.

El razonamiento de Ugarte se inclina a reconocer en las bases culturales comunes a Latinoamérica, España y Portugal una energía imbatible por las agresiones. Convoca a conformar una fuerza político-cultural iberoamericana, basada en el olvido de nuestras diferencias accidentales, para refundir los "embriones dispersos" en un "organismo definitivo"¹³².

Un siglo después, tenemos argumentos para seguir sosteniendo que la situación a la cual hemos llegado en nuestro subcontinente sólo puede revertirse desde la vertiente epistemológica y política que tiene como significante la *unidad latinoamericana*. Mirando las sucesivas formas que fue tomando el mapa del territorio, a lo largo de la historia, sólo se lee fragmentación. Empero, hay otra manera de comprender esa misma historia. Hemos comenzado este escrito mostrando dos escenas fundadoras antagónicas, precisamente para proponer que nos apoyemos en aquellos enunciados de los pueblos, de los hombres, de las mujeres, que vieron posibilidades de crear sinergia, de juntar las manos, de aunar los puños, de multiplicar la fuerza productiva, asociando los países y las regiones, las localidades y las poblaciones.

Convocando a Bolívar, Ugarte decía que "sólo los pueblos que son fieles a su pasado se imponen al porvenir"¹³³. Con una generosidad que profundizaba su respeto de argentino hacia el general José de San Martín, llamaba a Bolívar "el padre de nuestras nacionalidades":

Y confieso que cuando mi mano temblorosa depositaba unas flores sobre la tumba del padre de nuestras nacionalidades...¹³⁴.

Ugarte veía en la gesta de la Independencia un lazo de unidad que profundizaba la que él consideraba esencial, aquella del habla: "porque para un americano de habla española que siente la atracción de los orígenes..."¹³⁵. Carlos Fuentes escribiría que "quinientos años después de Colón, los pueblos que hablamos español tenemos el derecho de celebrar la gran riqueza, variedad y continuidad de

¹³² Manuel Ugarte, *Defensa latina*, p. 4.

¹³³ Manuel Ugarte, "Bolívar y la juventud", en Manuel Ugarte, op. cit., p. 22.

¹³⁴ *Idem.*, p. 22.

¹³⁵ *Idem.*, p. 22.

nuestra cultura. Pero el Quinto Centenario vendrá y se irá y muchos latinoamericanos se seguirán preguntando no cómo fue descubierta América o encontrada o inventada, sino cómo fue y debe seguir siendo imaginada¹³⁶.

23 *Iberoamérica, Latinoamérica y Europa*

Han pasado estos cien años. Los destinos de España, Portugal y los países latinoamericanos han tendido a dispersarse. El vector de la separación creciente es la concentración del poder económico y la creciente desigualdad, que es su contrapartida. Hoy, los argumentos sobre los orígenes, y la lengua, no bastan para restaurar al significativo *Iberoamérica*. Es necesario que los gobiernos de los países ibéricos profundicen una actitud de apoyo a los acuerdos entre Latinoamérica y el Caribe, y la Unión Europea, favoreciendo el desarrollo de los países más pobres. El intercambio cultural, educativo y científico-tecnológico con Europa debe revertir en la formación de una masa crítica de recursos humanos y de saberes socialmente productivos, adaptados a las necesidades latinoamericanas y caribeñas.

Para que la cooperación sea fructífera para ambos continentes, es necesario que se logre un equilibrio en las condiciones económico-sociales. De lo contrario, la cooperación europea tiende a restringirse a ayuda humanitaria o bien se deriva de la publicidad vinculada a inversiones, muchas de las cuales no son creadoras de fuentes de trabajo, ni aportan al despegue de la crisis. Los países latinoamericanos y caribeños necesitan inversiones productivas, muy en especial europeas, no solamente como manera de compensar la penetración del capital norteamericano, sino porque las inversiones son portadoras de formas de organización del trabajo e impactan en la vida social; contienen elementos culturales que inciden en la realidad donde se inscriben. La riqueza de la cultura europea, la experiencia de despegue económico de varios países (Italia, Bélgica, Irlanda) con el estímulo a la pequeña y mediana empresa, la persistencia de fuerzas democráticas en el complejo escenario político europeo, tienen para

¹³⁶ Carlos Fuentes, *El espejo enterrado*, México, FCE, 1992, p. 386.

nosotros aun más interés en la era de la globalización dominada por el gran capital con hegemonía estadounidense.

Pero en la recurrente discusión sobre el vínculo entre los países ibéricos y América Latina y el Caribe, la cuestión de la justicia social y la independencia económica tiene el mayor protagonismo. Los desequilibrios obstaculizan los vínculos. Recuperar derechos fundamentales como la alimentación, la salud, el trabajo y el acceso a la cultura de la población latinoamericana y caribeña es una tarea en la cual España y Portugal, y los países y sectores latinoamericanos menos dañados, pueden cumplir un papel fundamental. De esa manera podremos nombrar con fundamento a Iberoamérica. Es necesario que el derecho a la paz sea reconstruido en nuestra región. Se trata de condiciones mínimas para que podamos hablar de escolarización, de formación científico-tecnológica, de producción de combinaciones culturales globales-locales humanamente dignas, nutridas de lo propio y lo universal y nutrientes de la sociedad, de producción de conocimientos que mejoren significativamente el valor de nuestros productos y estimulen fuentes de trabajo.

No es posible salir adelante si se sostiene la tendencia a sellar sociedades de estamentos, enclavadas en la trastienda de un mundo elitizado, si continúa el dislocamiento caótico entre los Estados y las sociedades civiles. Esas luxaciones afectaron las juntas establecidas durante un siglo entre las instituciones educativas y los procesos de comunicación social. Han deteriorado el lenguaje, las normas de convivencia en las escuelas y la formación de los profesionales. Pero hoy debemos destacar que todo ello afecta al conjunto de la cultura iberoamericana. Por eso la importancia de este encuentro y del trabajo conjunto entre los países del área.

En la historia iberoamericana se han sucedido formas muy diversas de la amalgama entre las naciones, poblaciones, localidades, sectores políticos, económicos, religiosos, culturales, científicos, tecnológicos y profesionales¹³⁷. La identidad iberoamericana nunca ha sido una esencia sino un sujeto con temporalidad y sentidos específicos. Ambiguo y conflictivo, imposible de cerrar, ese sujeto está cargado de productividad. Puede resultar extraño adjudicar

¹³⁷ Néstor García Canclini, *La globalización imaginada*, México, Paidós, 1999.

carácter circunstancial a una cultura como la iberoamericana, que ha sufrido tantas veces intentos de sometimiento desde perspectivas fundamentalistas. Una larga y dolorosa experiencia demuestra que la persistencia de lo iberoamericano no se debe a su congelamiento sino a su innovación. Dar sentido democrático y progresista a la renovación de los vínculos iberoamericanos es actualmente un objetivo de primer orden, que debe alcanzarse retomando con fuerza lo mejor de nuestra común tradición y de nuestra producción material y simbólica.

Es necesario trabajar para establecer la equidad y la capacidad de producción social, científico-tecnológica y cultural de todos los países iberoamericanos, para contribuir a que Iberoamérica se fortalezca en el escenario mundial: ayuda activamente a la posición de cada grupo de naciones iberoamericanas que deban establecer las alianzas dentro y fuera del área; contribuye a la paz mundial. En ese marco, los acuerdos regionales resultan instrumentos indispensables. No me cabe duda de que en la lucha por la superación de la miseria, la quiebra económica y el dolor social, avanzar en la construcción de la unidad latinoamericana es una condición necesaria. En razón de los actuales desequilibrios político-económicos internacionales, de la ferocidad de fuerzas en conflicto sostenidas por sujetos que son producto de impensadas combinaciones económicas, culturales, religiosas, sociales, y de intereses típicos del capitalismo más salvaje, ocultados bajo largas tradiciones de fundamentalismos o de mesianismos, la existencia de la recientemente fundada Comunidad Sudamericana de Naciones tiene importancia para toda Iberoamérica. Porque sólo se pueden seguir construyendo si articulan las lenguas iberoamericanas, si construyen un área sociocultural democrática, si acuerdan la cooperación científico-tecnológica con fines pacíficos y en condiciones de competir cooperativamente con los demás países.

¿Dejaremos que todo se desvanezca en América Latina? Es, sin duda, una posibilidad. Pero dándole alguna chance a la otra salida, aquella que nos dice que en medio de una crisis no está construido el final del camino, como investigadores de la cultura y la educación tenemos que señalar que, en el aspecto específico del cual somos responsables, es necesaria una nueva relación entre la Ley y la producción de Saber, así como entre las instituciones y las

nuevas generaciones. Parafraseando a Philippe Meirieu¹³⁸, diré que es urgente crear espacios que las nuevas generaciones puedan ocupar, "esforzarse en hacer ese espacio libre y accesible. En disponer en él los utensilios que permitan apropiárselo y desplegarse en él para entonces partir hacia el encuentro con los demás"

No des-habitemos nuestra lengua (lo digo en el sentido en que usa esta categoría el pedagogo catalán Jorge Larrosa¹³⁹), no des-habitemos nuestra educación. Aceptemos la historicidad de Iberoamérica y seamos conscientes de la fragilidad de los lazos que nos unen y que sostienen nuestra cultura. Pero haciéndonos cargo, al mismo tiempo, de que, con todas las imposibilidades que implica, se realice el trabajo de traducción de lo nuestro al lenguaje del siglo que se abre. Habitemos Iberoamérica y hagamos de ella un sujeto capaz de incidir en el destino de la dolida humanidad.

24 *Hacia la unidad, articulando las diferencias*

Hemos mencionado la escena de imposición de los Requerimientos como fundadora de la educación latinoamericana y caribeña. Pero necesitamos diseñar otra genealogía. Recurriendo nuevamente a la notable obra de Miguel León Portilla, encuentro una comparación entre el Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco y otras instituciones españolas, como la Escuela de Traductores de Toledo. En esta última, españoles, árabes y judíos transcribían y enseñaban textos de sus lenguas y sus culturas. Tomando como fuente a quien considera el fundador de la antropología latinoamericana, fray Bernardino de Sahagún, León Portilla informa que en el Colegio se enseñaban el *trivium* y el *quadrivium*, la pintura, la medicina, la moral y las escrituras sagradas. Fray Bernardino hizo traducir al latín cuarenta *huehuehtlahtolli*, documentos que contenían la antigua tradición indígena, oraciones al dios Tezclatipoca, varios géneros de discursos, consejos de padres y madres a hijos e hijas, palabras de la partera, las que se pronunciaban en la ceremonia de imposición del nombre, del matrimonio, de asunción de un nuevo soberano, y en otros momentos fundamentales de la vida. Sahagún había instalado

¹³⁸ Philippe Meirieu, *Frankenstein educador*, Laertes, 1998, FCE.

¹³⁹ Jorge Larrosa, *op.cit.*

en el Colegio un *scriptorium*, lugar donde se escribían, copiaban e ilustraban los textos. Ese lugar era semejante al trahuicuiloyan donde los nahuas escribían y pintaban. Los alumnos del Colegio eran trilingües: hablaban español, latín y náhuatl¹⁴⁰.

Así como Bernardino de Sahagún, numerosos indígenas y sacerdotes españoles se dedicaron a la traducción y a la transmisión, pese a las prohibiciones sociales y legales de vincular las culturas. Pero la maravillosa escena del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco puede ser recuperada para el tejido retrospectivo de otra historia de la educación, cuyos engarces nos permitan referirnos a complejas, interrumpidas, inacabadas identidades.

25 *En síntesis*

Expuse una crítica al reproductivismo, tomándolo como paradigma de las censuras que no conllevan anuncios. Confronté la opinión de quienes antagonizan con la institución escolar sin proponer alternativas que atiendan el bien común, y dejando el campo libre para la mercantilización de la educación. Planteé que gran parte de las alternativas pedagógicas han carecido de fuerza política y no se han identificado con opciones democráticas de la historia. Postulé la necesidad y posibilidad de reconstruir otra historia de la educación, que incluyera la vocación latinoamericanista, caribeña e hispanoamericana, tomando como vector el que imaginariamente vincularía a Simón Rodríguez con Paulo Freire. Argumenté que ese nuevo relato podría colaborar a darle sentido a la experiencia actual, reafirmando su posibilidad de inscribirse mediante el lenguaje en una historia de emancipación.

Podremos, tal vez, construir una utopía hacia el pasado que encuentre legitimidad en la experiencia de vivir entretiempos. Recurrí a Simón Rodríguez porque a él también le tocó vivir la indecibilidad de los discursos de una época, en la cual estaba en discusión la existencia de nuestras naciones y la identidad de nuestros pueblos. Leyendo a Simón Rodríguez se tiene la impresión de haber vivido ese tiempo, pero al reconocer la semejanza de los problemas que plantea con los que nos afectan, se percibe algo tortuoso en la historia de

¹⁴⁰ Miguel León Portilla, "Códices", *op. cit.*, pp. 101-107.

la cultura y la educación latinoamericanas. Vinculándolo con Paulo Freire, se potencia la esperanza y se constituye una masa crítica de cultura pedagógica que nos habilita a pensar las políticas en las cuales inscribiremos la educación para el presente y el futuro.

PARTE IV

Algunas políticas de Estado deseables

1. Abrir un espacio de discusión permanente sobre historia y prospectiva de la educación iberoamericana, en el marco del Convenio Andrés Bello, en combinación con otros pactos regionales y los programas de cooperación iberoamericanos.
2. Acordar medidas de protección de la educación como bien social, manteniendo una posición común en los organismos internacionales.
3. Convenir medidas antimonopólicas dentro de (y entre) los pactos regionales y programas de cooperación.
4. Pactar políticas de intercambios socialmente justos y económicamente independientes entre los países y bloques regionales, dirigidos a compartir y aumentar el capital cultural iberoamericano.
5. Inscribir en los programas culturales y educativos la noción de una identidad iberoamericana, latinoamericana y caribeña de origen multicultural, que se proyecte en valores democráticos, que rechacen las diferencias basadas en la injusticia, y que sean a la vez respetuosos de las distinciones culturales, lingüísticas, genéricas, étnicas, regionales, etc.
6. Estimular la vinculación productiva de la educación con el trabajo, poniendo en marcha estrategias de educación, investigación y

difusión cultural que atiendan las necesidades regionales de saberes socialmente productivos.

7. Planificar medidas dirigidas a formar una masa crítica de saberes socialmente productivos que identifiquen a la región y mejoren su posición en el terreno económico-social y cultural internacional.

8. Orientar a los sistemas de educación pública, y promover la de los privados, hacia el fortalecimiento de la identidad iberoamericana, latinoamericana y caribeña, y al acceso desde ella a la cultura universal.

9. Avanzar en la articulación entre los sistemas de educación básica, media y superior entre los países:

- Acordando coincidencias curriculares en todos los niveles y planificando la distribución de especialidades técnicas, artísticas y profesionales, atendiendo particularidades regionales, de acuerdo con la prospectiva de las necesidades nacionales y regionales, la capacidad instalada en cada lugar, las demandas del estudiantado, los saberes previos que poseen los estudiantes y los requerimientos de las áreas del conocimiento.

- Revisando las ofertas educativas que han florecido desordenadamente durante los últimos años y acordando su planificación con criterios nacionales, regionales, y en una perspectiva de corto, mediano y largo plazo.

- Acelerando el reconocimiento iberoamericano de certificaciones y títulos profesionales y facilitando la continuidad de los estudios en los distintos países.

- Mejorando la conexión digital y comunicacional y los sistemas de información (bibliotecas, archivos, currículos, etc.).

- Aumentando el intercambio de docentes y alumnos.

10. Participar conjuntamente en el mercado amplio de sus bienes simbólicos, estableciendo acuerdos sobre los contenidos que circulan en los medios de comunicación, en especial en aquellos espacios que son de acceso libre para los niños y adolescentes, y avanzar en la producción de programas culturales, de difusión científica y educativos en los medios públicos de la región, así como estimular la inclusión de ese tipo de programas por parte de los medios privados.

11. Establecer acuerdos regionales para el reconocimiento de saberes adquiridos fuera del sistema de educación formal, o formalmente pero de manera discontinua.

12. Producir mayor sinergia entre los programas de investigación y desarrollo, otorgando prioridad a la resolución de problemas que son compartidos por los países y regiones y han sido objeto de abordajes desconectados, y acordar proyectos prospectivos de producción de saberes de alcance regional y universal.

Bibliografía general

- Agamben, Giorgio, *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Ed., 2005.
- , *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Ed., 2003.
- Alberdi, Juan Bautista, *Obras selectas*, 18 tomos, Buenos Aires, La Facultad, 1920.
- Apple, M., Novoa A. (org.), *Paulo Freire, política e pedagogía*, Portugal, Porto Ed., 1998.
- Belgrano, Manuel, *Escritos económicos*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1998.
- Berman, Marshall, *Todo lo social se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, España, Siglo XXI, 1998.
- Borges, Jorge Luis, *Antología personal*, Barcelona, La Biblioteca Argentina, 1996.
- Bourdieu, Pierre, *La distintion. Critique sociale du jugement*, París, Minuit, 1979.
- Bourdieu, Pierre, Passeron, J., *La reproducción*, Barcelona, Laia, 1972.
- Buenfil, Rosa Nidia (coord.), *Configuraciones discursivas en el campo educativo*, Seminario de Análisis de Discurso Educativo, México, Plaza y Valdés, 2002.
- Caso, Antonio, *Discursos a la nación mexicana. El problema de México y la ideología nacional. Nuevos discursos a la nación mexicana, Obras completas IX*, México, Unam, 1976.
- Castro, Inés, *Visiones latinoamericanas. Educación, política y cultura*, México, Cesu, Valdés y Plaza, 2002.
- Del Mazo, Gabriel, *La reforma universitaria*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1941.
- Derrida, Jacques, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1989.
- , *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.
- , *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- , *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998.

Dewey, John, *Experiencia y educación*, Buenos Aires, Losada, 1967.

Freire, P.; Illich, I., *La educación. Autocrítica de Paulo Freire-Iván Illich*, Buenos Aires, Galerna-Búsqueda de Ayllú, 2002.

Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1985.

Fuentes, Carlos, *El espejo enterrado*, México, FCE, 1992.

Gadotti, Moacir, *Convite á leitura de Paulo Freire*, Brasil, Ed. Scipione, 1991.

García Canclini, Néstor, *La globalización imaginada*, México, Paidós, 1999.

—, *Ideología, cultura y poder*, Buenos Aires, UBA, 1984.

—, *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

García Márquez, Gabriel, *El General en su laberinto*, Caracas, Sudamericana, 1998.

Giroux, Henry, *Stealing Innocence*, Nueva York, St. Martin's Press, 2000.

Gómez Sollano, Marcela; Puiggrós, Adriana, *Antología: la educación popular en América Latina*, México, SEP El Caballito, 1986.

González Casanova, *América Latina. Historia de medio siglo*, México, Siglo XXI, varias ediciones.

Gorriti, Juan Ignacio, *Reflexiones sobre las causas morales de las convulsiones internas en los nuevos estados americanos y examen de los medios eficaces para reprimirlas*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1916.

Halperín Donghi, Tulio, *Historia contemporánea de América Latina*, España, Alianza Editorial, 1979.

Hardt, Michael; Deleuze, Gilles. *Un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

Haya de la Torre, V., *Obras completas*, Lima, J. Mejía Vaca, 1979.

Hernstein, Richard; Murray, Charles, *The Bell Curve. Intelligence and Class. Structure in American Life*, Nueva York, Touchstone Books, 1996.

Hobsbawm, Eric J., *Nation and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Huntington, Samuel, *El choque de civilizaciones*, Buenos Aires, Paidós, 1997.

—, *Who are You*, Nueva York, Simon & Schuster, 2004.

Illich, Iván y otros, *Un mundo sin escuelas*, México, Nueva Imagen, 1977.

Illich, Iván, *América Latina, ¿para qué sirve la escuela?*, Buenos Aires, Búsqueda, 1974.

—, *Némesis médica*, México, Joaquín Moritz, 1978.

Krauze, Enrique, *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*, México, Siglo XXI, 1976.

Laclau, Ernesto, *Hegemonía y estrategia socialista*, México, Siglo XXI, 1987.

—, *New Reflections on the Revolutions of Our Time*, Londres, Verso, 1990, Buenos Aires, Nueva Vision, 1994.

Larrosa, Jorge, *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*, Barcelona, Leartes, 1996.

León Portilla, Miguel, *Códices. Los antiguos libros del Nuevo Mundo*, México, Aguilar, 2003.

—, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, México, UNAM, 1992.

Malthus, Thomas Robert, *Ensayo sobre el principio de la población en cuanto influye sobre la mejora de la sociedad*, Londres, J. Johnson en St. Paul's Church'Yard, 1798.

Mariátegui, José Carlos, *Temas de educación*, Lima, Amauta, 1978.

—, *Ideología y política*, Lima, Amauta, 1979.

—, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, La Habana, Casa de las Américas, 1969.

Martí, José, *Obras Completas*, La Habana, Editorial Nacional, 1963-1966.

Mayer, Jorge, *El pensamiento vivo de Alberdi*, Buenos Aires, Losada, 1983.

McLaren, Peter, *Multiculturalismo revolucionario. Pedagogías de Disensión para el nuevo milenio*, Madrid, Siglo XXI, 1998.

McLaren, Peter; Lankshear, Colin, *Conscientization and Oppression*, Londres, Routledge, 1993.

Meirieu, Philippe, *Frankenstein educador*, Barcelona, Laertes, 1998.

Michael, Richards; Pradip, N. Thomas, Zaharon, Naim, *Communication and Development. The Freirean Connection*, New Jersey, Hampton Press Inc. Cresskill, 2001.

Moreno, Mariano, *Selección de escritos*, Buenos Aires, Ediciones Consejo Deliberante, 1961.

Muñoz Molina, Antonio, *Sefarad*, Buenos Aires, Alfaguara, 2000.

Organización de Estados Iberoamericanos, *Educación, lenguas y culturas*, Madrid, Revista Iberoamericana, OEI, n° 7, mayo-agosto 1998.

McLaren, Peter; Lankshear, Colin, *Conscientization and Oppression*, Londres, Routledge, 1993.

Portantiero, Juan Carlos, *Estudiantes y política en América Latina: el proceso de la Reforma Universitaria*. México, Siglo XXI.

Puiggrós, Adriana (dirección), *Historia de la educación en la Argentina*, ocho tomos, Buenos Aires, Editorial Galerna, 1990-1998.

—, *La educación popular en América Latina*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 1997.

—, *Neoliberalism and Education in Latin America*, Introducción de Peter McLaren y Gustavo Fischman, USA, Westview Press, 2000.

—, *El lugar del saber*, Buenos Aires, Galerna, 2003.

—, *Imaginación y crisis en la educación latinoamericana*, México, Alianza Editorial / Centro Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

—, *Volver a educar*, Buenos Aires, Ariel, 1995.

Puiggrós, Adriana; Lozano, Claudio (coord.), *Historia de la educación Iberoamericana*, México- Buenos Aires, Miño y Dávila Ed., 1990-1995.

Puiggrós, Rodolfo, *América Latina en transición*, Buenos Aires, Juárez Ed., 1969.

—, *Historia económica del Río de la Plata*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1973.

—, *Integración de América Latina, Factores sociales y políticos*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1965.

—, *La España que conquistó al Nuevo Mundo*, Buenos Aires, Costa ACIC, 1985.

Puryear, J.; Brunner, J. J., *Educación, equidad y competitividad económica en las Américas: un proyecto de diálogo interamericano*. Washington, OEA, 1995.

Raat, William D., *El positivismo durante el porfiriato (1870-1910)*, México, SepSetentas, 1975.

Rancière, Jacques, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.

Ribeiro, Darcy, *Aos Trancos e Barrancos*, Buenos Aires, Guanabara, 1985.

Rodríguez, Simón, *Obras escogidas de Simón Rodríguez*, Caracas, Ed. Bloque de Armas, 1985.

—, *Obras completas*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1975.

Rorty, Richard, *El pragmatismo, una versión*, Barcelona, Ariel, 2000.

Rousseau, J. J., "Discurso sobre el origen de la desigualdad" en *El contrato social o principios de derecho político*, Buenos Aires Porrúa, 1982.

Sabsay, Fernando, *Historia económica y social argentina*, tomo I, Buenos Aires, Ameba, 1967.

Santos Ribeiro, *História da educação escolar*, Brasil, Editora Autores Asociados, 1993.

Sarmiento, Domingo Faustino, *Obras completas*, Buenos Aires, Luz del Día, 1950.

Streck, Danilo R., y otros, *Paulo Freire. Ética, utopía e educação*, Brasil, Editora Vozes, 1999.

Tamayo, Franz, *Creación de la pedagogía nacional*, La Paz, Biblioteca Boliviana, 1944.

Terán, Oscar, *Alberdi póstumo*, Buenos Aires, Puntosur, 1988.

Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. La cuestión del otro*. México, Siglo XXI, 1987.

Torres, Carlos Alberto (compil.), *Paulo Freire y la agenda educativa latinoamericana en el siglo XXI*, Buenos Aires, CLACSO, 2001.

Tunerman, Carlos, *60 años de la reforma educativa de Córdoba*, Caracas, Educa-fedes, 1979.

Ugarte, Manuel, *La Nación latinoamericana*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1978.

Uslar, Pietro, *La isla de Robinson*, Caracas, Seix Barral, 1981.

Weinberg, Gregorio, *Modelos educativos en la historia de América Latina*, Buenos Aires, Kapelusz, 1984.

Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976.

Zizek, Slavov, *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Atuel/Parusia, 2003.

—, *La revolución blanda*, Buenos Aires, Atuel, 2001.

Zizek, Slavov; Jameson, Fredric, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1993.

LA TAREA AMERICANA

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Pensamiento Crítico Latinoamericano

Director de la Colección
Emir Sader, Secretario Ejecutivo de CLACSO

Coordinador Académico
Pablo Gentili, Secretario Ejecutivo Adjunto de CLACSO

Área de Producción Editorial y Contenidos Web de CLACSO

Responsable Editorial
Lucas Sablich

Director de Arte
Marcelo Giardino

Asistente Editorial
Sabrina González

Consejo Editorial
Alejandro Grimson
Dídimo Castillo
Emir Sader
Gerardo Caetano
Adalberto Ronda
Pablo Gentili
Victor Vich

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Av. Callao 875 | piso 4º G | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel: [54 11] 4811 6588 | Fax: [54 11] 4812 8459
e-mail: clacso@clacso.edu.ar | web: www.clacso.org

CLACSO cuenta con el apoyo de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



José Carlos Mariátegui

La tarea americana

Selección y estudio introductorio
a cargo de Héctor Alimonda



prometeo
libros

Mariátegui, José Carlos

La tarea americana. - 1a ed. - Buenos Aires : Prometeo Libros: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2010.

272 p. ; 21x15 cm.

ISBN 978-987-574-456-1

1. Filosofía. I. Título
CDD 190

Homenaje

He aquí entonces el modo como los cambios del mundo me llevaron a leer este itinerario tan sudamericano. Quise hacerlo, eso sí, entre el homenaje y la evocación crítica; esto es, en las antípodas de la hagiografía, que convierte a los seres humanos en bronce de museo para impedir que sigan viviendo entre nosotros de una manera terca. Contamos para ello en los textos de Mariátegui con la polisemia de las obras perdurables. Quizás podamos contar también con la esperanza: así como llegó, quizás un día retroceda el integrismo neoliberal de mercado que promete recluir a los hombres y mujeres en el círculo de una privacidad egoísta y empobrecida. Cuando ello suceda, me gustaría volver a evocar también críticamente a Mariátegui, pero en un clima menos melancólico o irreal que aquel con que los tiempos de la posmodernidad amenazan a los modernistas revolucionarios.

Oscar Terán, *Mariátegui: el modernismo revolucionario*, 1994.

Cuidado de la edición: Magalí C. Álvarez Howlin
Diagramación: Erica Anabela Medina

1ª edición, Prometeo Libros - CLACSO
© De esta edición, Prometeo Libros, 2010
Pringles 521 (C1183AEI), Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
e-mail: distribuidora@prometeolibros.com
<http://www.prometeoeditorial.com>

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos Reservados

Índice

La tarea americana de José Carlos Mariátegui 11 (Presentación de Héctor Alimonda)	11
Advertencia a los <i>Siete ensayos sobre la realidad peruana</i> (1928)	31
Esquema de la evolución económica (1928)	33
El problema del Indio. Su nuevo planteamiento (1928)	49
El problema de la tierra (1928)	61
Tesis ideológicas. El problema de las razas en América Latina (1929)	65
Presentaciones de <i>Amauta</i> (1926)	113
Presentaciones de <i>Labor</i> (1928)	115
Principios de política agraria nacional (1927)	121
Punto de vista antiimperialista (1929)	125
Defensa del disparate puro (1928)	133
El anti-soneto (1928)	135
La tradición nacional (1927)	137
Lo nacional y lo exótico (1924)	141
Vidas paralelas: E. D. Morel y Pedro S. Zulen (1925)	145
Esquema de una explicación de Chaplin (1928)	149
Arte, revolución y decadencia (1926)	155
Heterodoxia de la tradición (1927)	159
Principios programáticos del Partido Socialista (1928)	163
El porvenir de las cooperativas (1928)	169
Los ideólogos de la reacción (1927)	173

Las reivindicaciones feministas (1924)	177
El hombre y el mito (1925)	181
Nacionalismo y vanguardismo en la ideología política (1925)	187
Manifiesto de la Confederación General de Trabajadores del Perú a la clase trabajadora del país (1929)	191
La Federación Americana del Trabajo y la América Latina (1929)	205
Nuestra reivindicación primaria: libertad de asociación sindical (1929)	207
La unidad de la América indo-española (1924)	209
¿Existe un pensamiento hispano-americano? (1925)	213
El ibero-americanismo y el pan-americanismo (1925)	219
México y la Revolución (1924)	223
La reacción en México (1924)	227
La batalla de <i>Martín Fierro</i> (1927)	231
Decimoquinta conferencia: Internacionalismo y Nacionalismo (1923)	235
El partido bolchevique y Trotsky (1925)	243
Política española (1925)	249
El problema de la China (1927)	253
Freudismo y marxismo (1925)	257
El Determinismo Marxista (1926)	261
<i>Manhattan Transfer</i> , de John dos Passos (1924)	265

Presentación

La tarea americana de José Carlos Mariátegui

HÉCTOR ALIMONDA¹

Como el propio José Carlos Mariátegui advertía a sus lectores en la «Nota Preliminar a los *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*», su vida y su obra forman una unidad, toda su sangre está puesta en sus ideas. Pero también forman una unidad con su tiempo y su generación, una de las más intensas y creativas en la historia intelectual latinoamericana. Comencemos, entonces, por una breve nota autobiográfica.

El 10 de enero de 1928 (aunque, por error, puso la fecha de «1927»), José Carlos Mariátegui escribió a su contacto en Buenos Aires, Samuel Glusberg, respondiendo a su solicitud de algunas informaciones biográficas.

Le remitiré algunos recortes sobre mi persona. Aunque soy un escritor muy poco autobiográfico, le daré yo mismo algunos datos sumarios: nací en el 95. A los 14 años, entré de «alcanzarajones» a un periódico. Hasta 1919 trabajé en el diarismo, primero en *La Prensa*, luego en *El Tiempo*, finalmente en *La Razón*,

¹ Profesor Asociado III de Posgrado en Ciencias Sociales, Universidad Federal Rural de Río de Janeiro; Investigador internacional de FLACSO; Coordinador del Grupo de Trabajo Ecología Política de CLACSO; Profesor del Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

diario que fundé con César Falcón, Humberto del Águila y otros muchachos. En este último diario patrocinamos la reforma universitaria. Desde 1918, nauseado de política criolla –como diarista y durante algún tiempo redactor político y parlamentario conocí por dentro los partidos y vi en zapatillas a los estadistas– me orienté resueltamente hacia el socialismo, rompiendo con mis primeros tanteos de literato inficionado de decadentismos y bizantinismos finiseculares, en pleno apogeo todavía. De fines de 1919 a mediados de 1923 viajé por Europa. Residí más de dos años en Italia, donde desposé una mujer y algunas ideas. Anduve por Francia, Alemania, Austria y otros países. Mi mujer y mi hijo me impidieron llegar a Rusia. Desde Europa me concerté con algunos peruanos para la acción socialista. Mis artículos de esa época señalan las estaciones de mi orientación socialista. A mi vuelta al Perú, en 1923, en reportajes, conferencias en la Federación de Estudiantes y la Universidad Popular, en artículos, expliqué la situación europea e inicié mi trabajo de investigación de la realidad nacional, conforme al método marxista. En 1924 estuve como ya le he contado a punto de perder la vida. Perdí una pierna y quedé muy delicado. Habría seguramente curado ya del todo, con una existencia reposada. Pero ni mi pobreza ni mi inquietud intelectual me lo consienten. Desde hace seis meses, mejoro poco a poco. No he publicado más libros que el que usted conoce. Tengo listos dos y en proyectos otros. He ahí mi vida, en pocas palabras. No creo que valga la pena hacerla notoria. Pero no puedo rehusarle los datos que usted me pide. Me olvidaba: soy un autodidacto. Me matriculé una vez en Letras en Lima, pero con el sólo interés de seguir un curso de latín de un agustino erudito. Y en Europa frecuenté algunos cursos libremente, pero sin decidirme nunca a perder mi carácter extra-universitario y tal vez hasta anti-universitario. En 1925 la Federación de Estudiantes me propuso a la Universidad como catedrático de la materia de mi competencia, pero la mala voluntad del Rector y, secundariamente, mi estado de salud, frustraron esta iniciativa.

José Carlos Mariátegui nació en Moquegua, costa del sur peruano, el 14 de junio de 1894 (y no en 1895, como él mismo creía). Segundo de cuatro hermanos, su padre era un funcionario del Tribunal de Cuentas, que alguna vez no regresó de un viaje a Lima.

Un accidente afecta una de las piernas de José Carlos, quién quedará rengo, después de cuatro años de convalecencia. Durante ese período se despierta su pasión por la lectura.

A los catorce años está en Lima, trabajando como auxiliar en las oficinas de *La Prensa*, el mayor diario de la capital. Luego pasa a linotipista, revisor de pruebas, clasificador de telegramas. En 1912 comienza a escri-

bir crónicas policiales, y su inquietud lo vincula con la bohemia de la época. Pasa por las secciones de hipismo, arte, crónicas de la vida cotidiana, aparece un pseudónimo («Juan Croniqueur») y un estilo brillante, irónico y liviano. En las noches de redacciones y cafés, conoce a quienes formarán la vanguardia poética y política de la época. Intenta sus propios poemas decadentistas y hasta una obra de teatro.

Es interesante destacar un rasgo particular de este periodista irreverente y ácido, de ese bohemio estridente y satírico: su personalidad tiene una vertiente mística, que no parece ser una pose, sino un sentimiento profundo, de un estado de espíritu compartido por otros de sus amigos, como los poetas César Vallejo y José María Eguren. Y ese componente de su personalidad ayuda a explicar su forma particular de percibir la realidad política, así como la que será su peculiar lectura del marxismo, su afinidad con la obra de Georges Sorel y con la tradición voluntarista.

Años más tarde, José Carlos Mariátegui renegaría de esa etapa de su vida, a la cual llamará «mi edad de piedra». Al regreso de Europa, en un gesto fóbico y melodramático, quemará la colección completa de sus escritos. Sin embargo, sin esa fase, muchos rasgos de su obra posterior, definida como marxista, deberían ser considerados «desvíos populistas, apristas, idealistas», como procedió la crítica stalinista durante los años treinta. Esos críticos y sus continuadores prefirieron condenar o silenciar precisamente los rasgos más originales, menos escolásticos de su pensamiento (los cuales, evidentemente, inspiraron también su práctica política).

De hecho, el marxismo oficial de los años treinta no podía digerir propuestas del tipo de las que aparecen en los *Siete Ensayos...*:

Como lo anunciaba Sorel, la experiencia histórica de los últimos lustros comprobó que los mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la consciencia profunda de los hombres con la misma plenitud de los antiguos mitos religiosos.

O:

Sabemos que una revolución es siempre religiosa. La palabra religión tiene un nuevo valor, un nuevo sentido. Sirve para algo más que para designar un rito o una iglesia. Poco importa que los soviéticos escriban en sus carteles de propaganda que la religión es el opio de los pueblos. El comunismo es esencialmente religioso.

En realidad, hay una continuidad profunda en el misticismo de aquel Juan Croniqueur y el Mariátegui socialista de una década después. Y se

constata que su adhesión al marxismo es un camino para desentrañar la especificidad de una realidad, una guía para una acción eficaz, y no la repetición de dogmas que fuerzan a la realidad a entrar en modelos ya prontos y acabados.

En 1918, Mariátegui y César Falcón fundan la revista *Nuestra Época*, y en 1919 el diario *La Razón*. El bohemio Mariátegui se orienta hacia el acompañamiento de las luchas populares, que se están movilizándose activamente. Las páginas del diario apoyan la lucha obrera por la jornada de ocho horas e inician la campaña por la Reforma Universitaria. Ante la represión desatada por el gobierno de Agustín Leguía, Mariátegui y Falcón parten hacia Europa, en octubre de 1919.

Amanecer italiano

Mariátegui se establece en Italia, desde donde escribe artículos para la prensa peruana. Allí se encuentra ante un gigantesco escenario de conflictos sociales, bajo la cruda luz de la posguerra. Mientras se profundiza la crisis política, los obreros de la FIAT se organizan en consejos, y un núcleo del partido socialista, que publica un periódico llamado *L'Ordine Nuovo*, dirigido por Antonio Gramsci, saluda en ellos al germen de un nuevo Estado.

Mariátegui es un testigo apasionado de la vitalidad de ese escenario. Un mundo ha muerto con la guerra, y todo parece apuntar hacia un nuevo tiempo. Escribe: «Bolcheviques y fascistas no se parecen con los revolucionarios y conservadores pre-bélicos. No poseen la antigua superstición del progreso. Son testigos, conscientes o inconscientes, de que la guerra demostró a la humanidad que pueden ocurrir hechos superiores a la previsión de la ciencia».

Es en Italia donde la trayectoria de Mariátegui adquiere una orientación y densidad decisivas. El clima intelectual italiano presenta afinidades con sus propias preocupaciones, pero allí irá a encontrar, también, estímulos para formular nuevas preguntas. Hay en la Italia de la época un pensamiento filosófico y político de vanguardia, un antipositivismo ilustrado cuyas grandes figuras, como Benedetto Croce, son referencias obligatorias. Y, al mismo tiempo, un espacio donde la imaginación política se enfrenta desde los orígenes de la modernidad con un tema afín a la problemática latinoamericana: la cuestión nacional. Una preocupación eminente que se había revelado a Macchiavello y que se prolonga, como un hilo rojo, hasta la época de la estadía de Mariátegui, con las reflexiones, desde la izquierda, de Piero Gobetti y de Antonio Gramsci. Un horizonte

intelectual nacional en cuyo seno se desarrolla una tradición socialista que recupera y resignifica sus temas estratégicos, en elaboraciones que no se ajustan a la atmósfera positivista del pensamiento marxista clásico.

Se trata de un marxismo historicista, que reivindica el papel de la voluntad en la historia, de intervenciones humanas conscientes que alteran la fatalidad de los datos económicos, de interrogantes sobre las condiciones de surgimiento de voluntades colectivas nacional-populares. La atención se vuelca al tema de la hegemonía, para la cuestión de «las reformas intelectuales y morales». Sin negar el materialismo que inspira al marxismo, el centro del análisis se desplaza hacia los temas de la constitución de los sujetos históricos, de las clases sociales como portadoras de proyectos de largo plazo.

Es muy fácil explicar la decidida adhesión de Mariátegui a esta vertiente del pensamiento marxista a partir de afinidades de temperamento. Pero la cuestión central es que Mariátegui leía a Italia con ojos americanos, y que la tarea que vislumbraba lo aproximaba a esa problemática. En realidad, la obra de Gramsci que más lo aproxima con Mariátegui será escrita a partir de su prisión, en 1926, y conocida sólo después de 1945. O sea: el pensamiento de Mariátegui sigue un camino independiente del recorrido por el historicismo marxista, son discursos homólogos, pero que se desconocen mutuamente.²

La tradición crítica común que les sirve de punto de partida los orienta hacia caminos paralelos. Pero existe otro elemento, de importancia central, sintetizado en una frase que tanto Gramsci como Mariátegui citan (el primero atribuyéndosela a Romain Rolland, el segundo a Vasconcelos): «pesimismo de la razón, optimismo de la pasión». Tanto Gramsci como Mariátegui tematizan el socialismo como posibilidad vigente sólo gracias a la pasión y a la imaginación. Gramsci reflexiona sobre la derrota; Mariátegui sobre la cuestión del socialismo en una realidad donde ninguna de sus premisas clásicas está presente: capitalismo raquítrico, pro-

² Mariátegui tiene muchos puntos en común, propios de un clima de época, con otros exponentes del marxismo historicista de los años veinte: Gramsci, Lukács, Korsh, pero hay dos grandes diferencias que lo distinguen. Primero, él no está teorizando desde la derrota, sino desde la dificultad de constitución de los sujetos políticos «modernos» en la periferia capitalista. Segundo, escribe en presencia de tradiciones comunitarias indígenas no capitalistas, que en su sociedad concreta tienen una relevancia incomparable con Italia o Europa Central. En este punto, me parece que Michel Löwy exagera sus afinidades con el marxismo historicista, para incluirlo dentro de una tradición de «marxismo romántico» (Löwy, 2006).

letariado diminuto, un espacio social disgregado. Un marxismo que se erige en el lugar de una angustia, un proyecto socialista que sólo puede existir por la voluntad, por la pasión. Allí resulta la necesidad del «mito», esa respuesta que Mariátegui encuentra en Sorel para la pregunta hecha por Gramsci: ¿cómo suscitar la formación de una voluntad colectiva nacional-popular?

En enero de 1921, Mariátegui participa en el congreso socialista de Livorno (donde se encuentra con Gramsci), donde el partido se fracciona, dando origen al Partido Comunista Italiano. En sus crónicas, realiza una lectura particular de este hecho, definiendo la tarea prioritaria del nuevo partido como «una preparación principalmente intelectual para la revolución».

Pero la mayor influencia que Mariátegui recibe de la izquierda italiana es la de Piero Gobetti, amigo de Gramsci asesinado por el fascismo en 1926 (Mariátegui llega a decir de él que «es uno de los espíritus con los que siento más amorosa resonancia»). Gobetti es un liberal de izquierda, «croceano», cronista teatral de *L'Ordine Nuovo*. Es autor también de una interpretación de la formación nacional italiana, que influirá tanto a Gramsci como a Mariátegui. Es la «*rivoluzione mancata*», una lectura de Italia que inspira para leer a América Latina. La unidad nacional se realizó «desde arriba», a través de una articulación de clases dominantes regionales, sin rupturas revolucionarias. Por eso, «*Il Risorgimento*» (la unificación de Italia) dejó sin solución el problema de la auténtica unidad nacional y popular. El Estado es solamente expresión de la alianza de las clases dominantes; la burguesía es débil, dependiente de las aristocracias agrarias y del favor de la burocracia estatal; los impulsos capitalistas son frágiles y fragmentados; la política es dominación sin hegemonía. Toda una temática que Mariátegui recupera en su análisis de la historia peruana (y que Gramsci continuaría desarrollando en la prisión).³

A mediados de 1922, Mariátegui deja Italia. En Berlín entrevista a Máximo Gorki. En París se encuentra con Henri Barbusse. En febrero de 1923 embarca de regreso al Perú. En Génova se ha puesto de acuerdo con otros peruanos para emprender una acción socialista.

Escribirá más tarde:

Sólo me sentí americano en Europa. Por los caminos de Europa, encontré el país de América que dejara y en el cual viviera casi

como un extraño y ausente. Europa me reveló hasta qué punto yo pertenecía a un mundo primitivo y caótico; y, al mismo tiempo, me impuso, me esclareció el deber de una **tarea americana** [...] *Europa me había restituido, cuando parecía haberme conquistado plenamente, al Perú y a América.* (Mariátegui, 1929)

La tarea americana

En el Perú, la Reforma Universitaria ha seguido su curso, el movimiento estudiantil está en abierta lucha contra la dictadura de Leguía y se destaca el dirigente Víctor Raúl Haya de la Torre. Desde 1921 se viene desarrollando una experiencia alternativa de educación popular, las Universidades Populares González Prada, a las que se integra Mariátegui con un curso sobre la actualidad política internacional. Haya de la Torre es preso y deportado a México, y Mariátegui acaba ocupando el rectorado de esa universidad y dirigiendo *Claridad*, su órgano de prensa, que pasa a ser portavoz de la Federación Obrera de Lima.

Es entonces cuando sus problemas de salud se agravan y pierde una pierna. Desde su casa, lugar de reunión de todos los elementos de vanguardia, mantiene una intensísima vida intelectual y política, visitado por intelectuales, artistas, poetas, dirigentes obreros, estudiantiles y campesinos. Recibe regularmente libros y revistas de toda América y de Europa, y desarrolla una intensa actividad de estudio y de producción escrita.

En 1925, sus comentarios sobre la situación internacional dan origen a un libro, *La Escena Contemporánea*.

Mientras tanto, el 7 de mayo de 1924, Haya de la Torre crea, en México, la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), como organismo político que deberá conducir una tarea continental de liberación nacional. Presenta un programa de cinco puntos fundamentales, a partir del cual cada uno de los grupos nacionales deberá articular su propia plataforma:

1. Acción contra el imperialismo yanqui.
2. Por la unidad política de América Latina.
3. Por la nacionalización progresiva de la tierra y de las industrias.
4. Por la internacionalización del Canal de Panamá.
5. Por la solidaridad con todos los pueblos y clases oprimidas.

El proyecto de Haya es concentrar en el APRA a todos los elementos surgidos en los diferentes países durante el proceso de la Reforma Universitaria, concretizando en organización el ideario continental de sus

³ Alberto Filippi (2008) expone el análisis de una genealogía de pensamiento político desde el liberal de izquierda Piero Gobetti, que incluye a Mariátegui, a Gramsci y a Norberto Bobbio.

orígenes. Se trata de una alianza de los intelectuales de vanguardia de todo el continente, que deberá profundizar su vinculación con los sectores populares en una perspectiva de liberación nacional.

En ese momento, Mariátegui integra las filas del APRA, sin renunciar por eso a su proyecto socialista, ya que la configuración «movimentista» así lo permite. Mientras tanto, prosigue con su más caro proyecto. En septiembre de 1926 aparece el primer número de la revista *Amauta*, bajo su dirección. Era una publicación mensual, cuyo nombre proviene de la denominación que, en el Imperio Inca, tenían los educadores del pueblo.

Hasta su desaparición, en septiembre de 1930, *Amauta* publicó 32 números. A partir del número 5, incluye también un Boletín de Defensa Indígena, y, comenzando en noviembre de 1928, es acompañada por *Labor*, periódico de información sobre las luchas populares. Las primeras ediciones tienen 44 páginas, ampliadas a 104 en 1928.

Sin duda, *Amauta* es un hito en la historia intelectual latinoamericana. Cumplió eficazmente su misión de conexión entre las vanguardias políticas y artísticas de la región, y de ellas con las expresiones más avanzadas del mundo contemporáneo. Quizás sólo haya otra publicación comparable: *Marcha*, de Montevideo.

Amauta se caracteriza por su dinámica actualidad y por la amplitud temática y de criterios. Incluía artículos teóricos, políticos, estudios literarios, poesía y cuentos, información de actualidad, reseñas de libros y de revistas. Su lista de corresponsales internacionales ocupaba una página: París, Madrid, México, San José de Costa Rica, Bogotá, Santiago de Chile, Buenos Aires, Montevideo, Córdoba, Guayaquil, Nueva York, Guatemala, San Salvador, Melbourne.

El primer número ya trae una primicia: la primera traducción de Sigmund Freud al castellano, su artículo «Resistencias al psicoanálisis». En sucesivas ediciones, Mariátegui irá publicando artículos que irán componiendo sus *Siete Ensayos*. Haya de la Torre es también un asiduo colaborador. Es difícil encontrar alguna figura importante en los medios intelectuales hispano-americanos que no colabore en sus páginas. Jorge Luis Borges, Alberto Hidalgo y Vicente Huidobro presentan, en el número 4, un «Índice de la nueva poesía hispano-americana»; son reproducidos capítulos de grandes novelas, como *Los de abajo*, del mexicano Mariano Azuela, y *La Vorágine*, del colombiano José Eustaquio Rivera; se publican poemas de César Vallejo o de Pablo Neruda. Lo mismo se puede decir de la escena internacional. Hay textos de Miguel de Unamuno (con quien Mariátegui mantenía correspondencia), Bernard Shaw, Waldo Frank, León Trotsky, Máximo Gorki, Ortega y Gasset, Romain Rolland, Jean Cocteau,

Louis Aragon, Marinetti, todas las figuras destacadas de la cultura de la década están presentes.⁴

Pero el proyecto de *Amauta* no aleja a Mariátegui de la evolución política de donde se lanzarán las bases para la formación de la Central General de los Trabajadores Peruanos (CGTP), en 1929.

El gobierno de Leguía reprime el movimiento, y muchos dirigentes obreros son presos. Lo mismo ocurre con los redactores de *Amauta*, que es cerrada durante seis meses. Mariátegui es preso en un hospital militar, acusado de conspiración. Se defiende:

como marxista convicto y confeso, estoy lejos del utopismo y de las conspiraciones absurdas. Desmiento terminantemente mi ligación con la central comunista de Rusia. La palabra revolución tiene otra acepción y otro sentido, diferentes de los que la vinculan con la vieja tradición de las conspiraciones. (Mariátegui, 1994)

Socialismo y acción escrita

En 1928, la editorial Minerva publica, en su serie Biblioteca Amauta, los *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Constituyen el primer análisis marxista sistemático del conjunto de la evolución histórica de un país latinoamericano, en la medida en que el método es utilizado para revelar una especificidad, y no como un molde preexistente donde encajar el objeto estudiado. Aún hoy, perspectivas abiertas por Mariátegui continúan vigentes en los debates de las ciencias sociales latinoamericanas.

Otro libro estaría destinado al análisis de la evolución política peruana, pero sus originales nunca fueron encontrados luego de la muerte de Mariátegui. Falta así a los *Siete Ensayos* el tratamiento específico de aspectos políticos así como (se puede suponer) referencias a las estrategias de acción que Mariátegui indicaba como conclusión de su estudio.

⁴ No hay autores brasileños en *Amauta*. Sin embargo, en 1930 la editorial de Mariátegui, Minerva, publica el libro *Nueve poetas nuevos de Brasil*, organizado por Enrique Bustamante y Ballivián. Hay allí poemas de Mario de Andrade, Manoel Bandeira, Oswald de Andrade, Cecilia Meirelles, Ronald de Carvalho y otros, constituyendo probablemente las primeras traducciones de los poetas brasileños de esa generación al castellano (Alimonda, 1997).

Los primeros tres ensayos, «Esquema de la evolución económica», «El problema del indio» y «El problema de la tierra», han sido incluidos en esta antología. Creo que en ellos se verifica apropiadamente una perspectiva absolutamente renovadora dentro de la tradición marxista, elaborada a partir del análisis de la realidad de un país latinoamericano. En efecto, Mariátegui deja de lado cualquier interpretación en términos de progreso o desarrollo como procesos fatalmente necesarios. La realidad peruana aparece caracterizada por la heterogeneidad histórico-estructural, como yuxtaposición de elementos originados a partir de diferentes épocas históricas, pero que no se superan o desplazan, sino que coexisten articuladamente.

Los otros cuatro son:

- a. «El proceso de la instrucción pública», donde Mariátegui analiza la evolución de las instituciones educacionales peruanas, influidas por la herencia colonial y por la imitación de modelos franceses y norteamericanos. En ningún caso se proyectó un modelo educativo para modernizar el país. Revisa también la Reforma Universitaria, señalando sus limitaciones.
- b. «El factor religioso», donde la religión indígena es referida a las características de la organización productiva. En la medida en que las comunidades indígenas sobrevivieron, la religión católica sólo se implantó externamente, dando origen al sincretismo. La iglesia católica es un firme baluarte del latifundio, cuyo poder nunca fue amenazado por el liberalismo. Sin embargo, el impulso religioso puede ser empleado en una perspectiva revolucionaria.
- c. «Regionalismo y centralismo» es un ensayo que anticipa una temática de gran vigencia posterior, las relaciones entre procesos económicos y políticos y cuestiones regionales. La acumulación de capital y la modernización de la Costa acentúan las diferencias regionales. El «federalismo» y el «municipalismo» son apenas propuestas jurídicas sin contenido democrático real, dada la subordinación de las localidades al poder de la gran propiedad.
- d. «El proceso de la literatura», el último y más extenso ensayo (recordemos que cuarenta por ciento del total de la obra de Mariátegui está formado por escritos de crítica literaria) discute el problema de la literatura nacional y analiza autores y tendencias del momento. La desarticulación de la vida peruana se manifiesta también en la literatura. Las corrientes conservadoras idealizan la herencia hispánica y el pasado colonial. Hay también un importante movimiento indigenista, vinculado con proyectos de reivindicación de ese com-

ponente de la nacionalidad. Pero se desarrolla también una literatura de vanguardia, cosmopolita, sin perder sus raíces peruanas.

Para Aníbal Quijano, en los *Siete Ensayos* tiene lugar una primera y decisiva ruptura con el eurocentrismo:

y asume el carácter de toda una subversión epistémica y teórica, puesto es producida dentro de la misma perspectiva formalmente admitida por Mariátegui, el materialismo histórico y la perspectiva de una secuencia evolutiva de modos de producción y en el mismo intento de emplearla. Apuntaré una constatación final: la de que en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista, subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos por su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada. Esa perspectiva rompe, primero, con la idea eurocéntrica de totalidad y con el evolucionismo, que presuponen una unidad continua y homogénea, aunque contradictoria [...] Esa subversión epistémica y teórica original podría reconocerse como la fuente de la producción de la idea latinoamericana de heterogeneidad histórico-estructural, rompiendo de ese modo con el dualismo radical del cartesianismo, que está en el origen mismo del eurocentrismo y con las propensiones positivistas al reduccionismo y al evolucionismo. Y sin ese nuevo punto de partida no podríamos explicar el nuevo debate teórico y político, dentro y fuera de América Latina, sobre el carácter y la historia del actual poder mundial, en especial el activo debate en torno de la propuesta teórica de la colonialidad y des/colonialidad del poder. (Quijano, 2007: 126-128)

El Partido Socialista

A comienzos de 1928, Haya de la Torre anuncia en México la transformación del APRA en partido. Mariátegui es contrario a esa decisión, en principio por inconsulta, pero básicamente porque la condición «movimentista» anterior le permitía mantener su proyecto socialista. Pero hay otras divergencias con Haya, quién se orienta hacia un jacobinismo militarista. Mariátegui defiende un proceso político que implique una irrupción «desde abajo», que signifique una transformación radical de los criterios elitistas que siempre configuraron la vida peruana. Ese pro-

ceso tiene un tiempo propio y exige un trabajo previo de sedimentación y de organización autónoma de los sectores populares.

En septiembre de 1928, coincidiendo con el segundo aniversario de *Amauta*, un grupo que puede ser definido como una escisión de izquierda del APRA, funda el Partido Socialista del Perú, con Mariátegui como Secretario General.

En esa época, la Internacional Comunista (*Komintern*) había establecido un Secretariado Sudamericano en Buenos Aires y estaba solicitando la afiliación de los núcleos comunistas de todo el continente.⁵ Se vivía en esos años la tensión entre quienes pretendían consolidar organizativamente la Internacional como un sistema de sucursales nacionales, subordinada a la dirección de Moscú, y los que pretenden servirse de ella para, prioritariamente, impulsar los procesos revolucionarios en los países donde actúan. André Malraux bautizó a los primeros como «romanos» y a los segundos como «conquistadores».

El Secretariado Sudamericano de la *Komintern* respondía estrictamente a las directivas «romanas». Los partidos comunistas nacionales eran concebidos como filiales obedientes a una dirección central, identificada con los intereses de la política externa de la URSS. Para obtener ese resultado, se exigía homogeneidad, condición necesaria para la disciplina. Esa homogeneidad, en lo inmediato, significaba violentar la realidad heterogénea de los diferentes países donde esos partidos deberían actuar. Contra los «procónsules», administradores de provincias imperiales, Mariátegui trabará su combate final.

En 1929, el Secretariado Sudamericano convoca a una Conferencia de Partidos, a ser efectuada en Buenos Aires. El Partido Socialista Peruano es invitado a participar.

Los delegados peruanos son Hugo Pesce y Julio Portocarrero, quienes viajan llevando dos textos preparados por Mariátegui.

El primero de ellos se titula «El problema de las razas en América Latina». Ya en los *Siete Ensayos*, Mariátegui había definido la cuestión indígena como la cuestión de la tierra. De la misma forma, afirma ahora que la solución para el problema de las razas en América Latina consiste en la transformación del mundo agrario, de tal manera que liquide la opresión

sufrida por las mayorías indígenas. En países como Perú, el preconceito racial existente hace muy problemática la articulación del movimiento campesino con el proletariado urbano, ya que el indio está acostumbrado a desconfiar de todo lo que proviene de la ciudad. José Carlos propone, una vez más, una solución gramsciana: que se preparen «intelectuales orgánicos» de las masas indígenas a partir de aquellos que emigraron para las ciudades y que pueden ser preparados para volver a sus comunidades para hacer propaganda de ideas socialistas. La perspectiva de transformación socialista de la sociedad peruana tiene a su favor, entre los campesinos, la supervivencia del régimen comunitario indígena.

Estas propuestas se diferenciaban sustancialmente de las definidas por la *Komintern*. En primer lugar, para la *Komintern*, el problema indígena era un problema nacional, donde debía ser aplicada la orientación stalinista de «lucha por la autonomía nacional», con la formación de las repúblicas quechua y aymara. Por otro lado, la propuesta de estimular la organización autónoma del campesinado no era compatible con la línea de la *Komintern*, según la cual los campesinos deberían participar en relación de subordinación en relación al proletariado. La problemática del socialismo a partir de la supervivencia de las comunidades campesinas era demasiado parecida a la presentada por los populistas rusos, contra los cuales los bolcheviques se habían batido durante décadas, lo que atribuía a la propuesta de Mariátegui un carácter herético.

En el segundo trabajo presentado en Buenos Aires, «Punto de vista anti-imperialista», está contenida una crítica a las posiciones del APRA, pero hay también diferencias muy serias en relación con las fórmulas prefabricadas de la *Komintern*. El texto empieza cuestionando la definición de las repúblicas latinoamericanas como «países semi-coloniales», lo que era artículo de fe en la política continental de la *Komintern*. Criticando al APRA, Mariátegui afirma que el interés de las burguesías nacionales está en la cooperación con el imperialismo y no en la lucha por la soberanía nacional, como para él lo demuestra la experiencia de las revoluciones mexicana y china.

La identificación entre imperialismo y oligarquías feudales le parecía a Mariátegui excesivamente simplificadora. Él llamaba la atención para el hecho de que el imperialismo significaba un impulso a la acumulación de capital, y por lo tanto una perspectiva que a largo plazo podría llevar a contradicciones con el mundo del latifundio.

Los trabajos de Mariátegui fueron tenazmente criticados y llovieron sobre los delegados peruanos todo tipo de críticas. La *Komintern* exigió que el Partido Socialista del Perú se organizase de acuerdo con el modelo bolchevique, con una estructura rígida, sin permitir el juego de

⁵ La narrativa siguiente está basada en la cuidadosa reconstrucción del desentendimiento Mariátegui/*Komintern*, presentada por Alberto Flores Galindo (1982). Nuevos aportes fueron realizados por Filippi (2008).

fuerzas internas. Solamente esa estructura sería auténticamente proletaria. La organización peruana, que concebía un proceso revolucionario impulsado por el conjunto de los sectores populares (obreros, campesinos, pequeña burguesía, intelectuales) es rechazada como «reformismo social-demócrata».

No había acuerdo posible. Mientras Mariátegui elaboraba una propuesta con base en un análisis concreto de una realidad específica, se le contraponía una receta ya preparada. Cuando estaba presentando la constitución del embrión de un partido socialista de masas, se le exigía que se confinase en una secta. Cuando buscaba colaboración, le pedían subordinación.

José Carlos sabe que está derrotado. Su propuesta socialista no puede luchar contra tantos enemigos al mismo tiempo. En enero de 1930 decide abandonar el Perú. Luis Alberto Sánchez, un aprista con quién mantuvo una polémica, le ofrece la posibilidad de pronunciar una serie de conferencias en Santiago de Chile. Desde allí, debería proseguir viaje para Buenos Aires, donde se instalaría, y continuaría publicando *Amauta*.

Durante esos años, ha establecido vínculos con medios intelectuales argentinos. Se corresponde con Samuel Glusberg, el director de *La Vida Literaria*, quién llega a emprender gestiones para que le sea implantada una pierna ortopédica. Mariátegui colaboraba en esa revista y en el órgano reformista *Sagitario*, de La Plata. Ya en 1927, cuando *Amauta* fue cerrada, estudió la posibilidad de continuar su publicación en Buenos Aires. Cierta vez, envió libros de José María Eguren a Jorge Luis Borges; es también en Buenos Aires donde está su amigo Alberto Hidalgo, poeta anarquista, dirigiendo la revista *Pulso*. O sea, un amplio espectro de vínculos intelectuales, ninguno de los cuáles tenía relación con la *Komintern*.

Por otro lado, la Argentina es un país por el cual Mariátegui tenía un interés evidente, permanentemente reiterado en su obra. Le parecía el único país latinoamericano que había conseguido constituir su nacionalidad, su política y su literatura. Su visión quizás haya sido demasiado benévola, mítica inclusive...

Pero en febrero, *Amauta* comunica que su director está gravemente enfermo. No se restablecerá. El 16 de abril de 1930, José Carlos Mariátegui murió en un hospital de Lima.

El 20 de mayo, el Partido Socialista se transformó en Partido Comunista Peruano, con Eudocio Ravines como secretario general. Los miembros más cercanos a Mariátegui fueron expulsados, calificados como «una banda de literatos».

Vigencia de Mariátegui

El destino de la obra y del legado intelectual y político de José Carlos Mariátegui fue especialmente curioso. Como acabamos de señalar, su muerte fue seguida por una transformación del instrumento político que había creado, de Partido Socialista a Partido Comunista, afiliado a la *Komintern*.

De hecho, durante la década del treinta el propio Partido Comunista Peruano rechazó la herencia mariateguiana, caracterizada como «populista». Pero Mariátegui había fundado una editorial, y también una imprenta, administrada por su hermano. Contando con esas facilidades, es su hijo mayor, Sandro (nacido en Italia), quién publica en 1943 la segunda edición de los *Siete Ensayos*. En los años posteriores van apareciendo otros volúmenes, con la obra periodística, conferencias y artículos aparecidos en «*Amauta*».

La progresiva difusión de esta obra fue llevando a su revaloración, no exenta de actitudes oportunistas. Durante décadas, diferentes sectores del espectro político peruano se han definido como los auténticos herederos del legado mariateguiano.⁶ Nos parece innecesario entrar en ese debate, y preferimos, en todo caso, destacar la contemporaneidad de esa obra: es notable en Mariátegui su capacidad para acompañar su tiempo, para estar atento al registro de las múltiples dimensiones de los procesos de transformación vividos por la sociedad peruana, latinoamericana y mundial. Si, como dijimos al principio, la obra de Mariátegui debe ser leída en relación a su época (y es, de cualquier forma, un excelente registro introductorio a la misma), quizás su aporte más importante para el pensamiento contemporáneo sea su capacidad para integrar la pluralidad de dimensiones de lo social.

La importancia política estratégica que Mariátegui atribuyó a su «tarea americana» nunca lo llevó a dejar de acompañar los acontecimientos de la escena internacional. De la misma forma, su acción política siempre estuvo vinculada con la reflexión y el análisis de realidades históricas

⁶ Una extensa cita de un gran estudioso de Mariátegui, el italiano Antonio Mellis, sintetiza brevemente ese proceso: «Al poco tiempo de su desaparición física se asiste a un ataque violento contra su herencia. Su actitud abierta se transforma en una peligrosa herejía en el nuevo clima de los años treinta. El sectarismo de la llamada 'política de clase contra clase' distorsiona toda perspectiva de alianzas. La búsqueda de un terreno de encuentro entre distintos sectores de la sociedad peruana empeñados en la construcción de la nacionalidad se interrumpe bruscamente. Sobre todo la política de atención hacia los intelectuales, que Mariátegui había desarrollado con gran lucidez y respeto, se convierte en una acusación a cargo del autor. Los términos despectivos de 'amautismo' y 'mariateguismo' se utilizan como

particulares, sin que el método o la teoría se configurasen como abstracciones *a priori*.

Por temperamento y pasión, Mariátegui llegó al socialismo a partir de la crítica cultural, y la importancia de esa dimensión lo acompañó toda su vida. Cuarenta por ciento de su obra escrita está compuesta por comentarios sobre escritores y obras literarias de su época. Es esa condición de «hombre de cultura» lo que le permitió, a nuestro entender, construir una obra social y política de especial sensibilidad y creatividad y es allí donde reside justamente la contemporaneidad de su pensamiento.

La crítica al modelo de desarrollo seguido por el Perú y la desconfianza en relación con sus posibilidades futuras, la incorporación de valores éticos como organizadores de la crítica económica y social de lo realmente existente y como predicados esenciales para la formulación de modelos alternativos de modernidad, el enraizamiento del socialismo en tierras americanas a partir del pasado indígena, la recuperación de formas comunitarias de vida y de organización de la producción como parte sustancial de ese socialismo latinoamericano a ser inventado: creemos que hay allí delineados temas absolutamente contemporáneos, abiertos para el diálogo con nuestros desafíos de los días actuales. Es claro que en la aceptación de la modernidad como valor y la crítica de sus configuraciones y procesos en el Perú, la identificación con las luchas y objetivos de los sectores populares, incluyendo la participación en sus procesos organizativos y el registro de sus experiencias, o en la recuperación del pasado y del presente indígena como componente central de un proyecto de reconstrucción social, está implícita una disposición

sinónimo de desviaciones intelectualistas. Y cuando, a comienzos de los cuarenta, empieza una reivindicación de su figura, en polémica con las acusaciones de populismo que proceden de la Unión Soviética, este rescate es afectado por una equivocación de fondo. La imagen que se propone de Mariátegui no se apoya en los aspectos originales de su pensamiento. Trata, en cambio, de volverlo aceptable para la escolástica marxista-leninista que se está imponiendo. Así se llega a afirmar hasta un supuesto 'stalinismo' de Mariátegui, en contradicción total con su figura auténtica.

La efectiva revalorización de su obra se realiza sólo en años recientes [...] A partir sobre todo de la década del ochenta, empieza un nuevo ciclo de estudios mariateguistas. En el nivel internacional, la figura del peruano se impone en todo el mundo como uno de los momentos más creativos en la elaboración de una cultura latinoamericana» (Mellis, 1994: 33-34). Sobre el mismo tema, ver Beigel, 2003. Falta aquí, de cualquier forma, una lectura específicamente argentina (un hito más en esa relación tan particular entre Mariátegui y la Argentina) constituida a partir de las perspectivas de la llamada «izquierda nacional» de Jorge Abelardo Ramos, Ernesto Laclau, entre otros, que intentaba conciliar el análisis marxista con la realidad «colonial-periférica» y con la evaluación positiva del nacionalismo y del populismo.

epistemológica y política que tiene estrecha afinidad, aunque diferenciada en su discursividad, con las preocupaciones del pensamiento social latinoamericano contemporáneo que se ubica en la resistencia a los procesos de mercantilización de los seres humanos y de la naturaleza.⁷

Entre tantos pionerismos de José Carlos Mariátegui, no fue el menor su desconfianza en que las condiciones políticas y sociales peruanas fuesen revolucionadas apenas en función del desarrollo económico. Hubo en él una percepción crítica de lo que hoy denominamos «modelo de desarrollo», incomparable en su época, y que tiene total correspondencia con la crítica al crecimiento económico insustentable como paradigma de modernidad. Mariátegui advirtió que el desarrollo de las fuerzas productivas no implicará automáticamente en la evolución de las condiciones políticas y sociales en un sentido favorable a las clases populares. Será necesaria la crítica a los modelos productivistas de organización de la sociedad, teniendo como centro una concepción ética de la modernidad, que subordine a las consideraciones del lucro y de la tecnología. La definición de esos modelos de desarrollo y de sus opciones estratégicas es función de conflictos de poder, y es por eso que la ecología humana, que es social, es también política.

Para Mariátegui, no hay determinaciones estructurales que establezcan unívocamente las identidades políticas de los sujetos sociales, ni la potencia y dirección de sus trayectorias. Un proceso revolucionario, en todo caso, se vincula con la posibilidad de articulación de actores diferenciados, especialmente en presencia de situaciones geo-sociales altamente heterogéneas, como en la región andina. La transformación profunda del Perú pasaría, para Mariátegui, por la conformación de una amplia confluencia de sectores populares enfrentados con las consecuencias del modelo de desarrollo. Allí tendría un papel preponderante el campesinado indígena, dada su importancia cuantitativa en relación con el reducido proletariado, poniendo en primer plano la cuestión de la tierra. Pero también participarían sectores medios urbanos, portadores del nuevo proyecto de modernidad.

⁷ Para otro destacado mariateguiano, César Germaná, en Mariátegui «el socialismo no era, pues, la continuación y el coronamiento de la sociedad del trabajo que había surgido con el capitalismo; lo concebía como otra forma de racionalidad, no centrada en la técnica y el beneficio, sino en la solidaridad y la comunicación. Más aún, pienso que esta idea constituía el substrato más profundo de sus reflexiones y el elemento que suponía, abarcaba y daba sentido a los otros aspectos del socialismo, la socialización de los recursos de producción y la socialización del poder político. Se trata, por lo tanto, del núcleo alrededor del cual se articula el pensamiento de José Carlos Mariátegui» (Germaná, 1995: 171).

Esto suponía, entonces, que el problema de la constitución de un sujeto revolucionario plural sólo podía resolverse mediante una intensa actividad hegemónica, la reforma intelectual y moral que Mariátegui se propuso desarrollar, y donde *Amauta* y sus publicaciones conexas eran herramientas estratégicas. El sentido oculto pero decisivo del proceso revolucionario estará entonces en su carácter molecular, en una operación cuidadosa sobre corazones y mentes (lo que Gramsci llamaba «el momento ético-político»), que permite acumular fuerzas y sostener posiciones críticas, al mismo tiempo que se elaboran alternativas.

Por otro lado, si esa combinación hegemónica se fundamenta y debe dar cuenta de las condiciones extremas de heterogeneidad de la formación social (que es histórico-estructural, pero es también territorial), debe constituirse como un espacio posible de inter-discursividad, y al mismo tiempo como una articulación entre diferentes temporalidades. Ya no se trata, como en el marxismo «normatizado», de un transcurrir lineal de la historia según el guión de un progreso inexorable y sobrehumano. En la propuesta de Mariátegui, el pasado tiene sentido y potencialidad crítica en relación con las perspectivas utópicas del orden presente. Vinculado sin saberlo a una tradición crítica que viene desde Herzen y los populistas rusos, Mariátegui percibió la posibilidad de una combinación de historicidades diversas, ante el bloqueo de alternativas transformadoras en el orden periférico. El socialismo, la forma social del futuro, tiene raíces en la tradición americana, y es viable justamente a partir de la identidad indígena, asentada en la experiencia vital real de formas comunitarias de relaciones sociales, inclusive en territorios urbanos. No se recupera el pasado por el pasado mismo, sino en articulación con proyectos alternativos de modernidad. La crítica de Mariátegui se instala en el lugar fronterizo de una «transmodernidad» (Dussel, 1995), que no reniega de las posibilidades emancipatorias de la modernidad, pero que impugna sus resultados concretos desde el punto de vista ético.

A lo largo de los años, la figura de José Carlos Mariátegui se fue transformando en un mito. Es cierto que varios factores se combinaron para que eso sucediera: su muerte en plena actividad, la vitalidad entusiasta que transmiten sus escritos, su activa militancia y su compromiso político, la desmoralización y el desprestigio de sus críticos. Quizás la única forma de aprovechar integralmente su herencia sea proceder a una lectura crítica y selectiva de su obra, sin erigirla, a su vez, en un texto sagrado.

Río de Janeiro/Lima, septiembre de 2008.

BIBLIOGRAFIA

- Alimonda, Héctor (1983), *José Carlos Mariátegui. Redescubrir a América*, São Paulo, Brasiliense.
- Alimonda, Héctor (1994), «Mariátegui y las vanguardias, la tradición y la modernidad», en *Anuario Mariateguiano*, Vol. 6, Lima.
- (1996), «Mariátegui, las vanguardias y un puente hacia Brasil», en *Celehis*, 6-7-8, Vol. I, Mar del Plata.
- (1997) «*Klaxon* y *Festa*, dos revistas brasileñas contemporáneas de *Amauta*», en *Amauta y su época*, Lima, Minerva.
- (2007), «¿Una ecología política en *Amauta*? (Buscando una herencia en Lima)», en *Segundo Simposio Internacional Amauta y su época*, Lima, Minerva.
- Beigel, Fernanda (2003), *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*, Buenos Aires, Biblos.
- Dussel, Enrique (1995), «El marxismo de Mariátegui como filosofía de la revolución», en VV.AA., *El marxismo de José Carlos Mariátegui*, Lima, Empresa Editora Amauta.
- Filippi, Alberto (2008), *De Mariátegui a Bobbio. Ensayos sobre socialismo y democracia*, Lima, Minerva.
- Flores Galindo, Alberto (1982), *La Agonía de Mariátegui*, Lima, Desco.
- Germaná, César (1995), *El Socialismo Indo-americano de José Carlos Mariátegui*, Lima, Empresa Editora Amauta.
- Lowy, Michel (2006), *Por un socialismo indo-americano (ensayos escogidos de José Carlos Mariátegui)*, Lima, Minerva.
- Mariátegui, José Carlos (1929), «Itinerario de Waldo Frank», en *Variadaes*, Lima, 4 de diciembre.
- (1994), *Mariátegui Total*, Lima, Empresa Editora Amauta.
- Melis, Antonio (1994), «José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI», en *Mariátegui Total*, Lima, Empresa Editora Amauta.
- Quijano, Aníbal (2007), «José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate», en Mariátegui, José Carlos, *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Advertencia a los *Siete ensayos sobre la realidad peruana (1928)**

Reúno en este libro, organizados y anotados en siete ensayos, los escritos que he publicado en *Mundial* y *Amauta* sobre algunos aspectos sustantivos de la realidad peruana. Como *La escena contemporánea*, no es este, pues, un libro orgánico. Mejor así. Mi trabajo se desenvuelve según el querer de Nietzsche, que no amaba al autor contraído a la producción intencional, deliberada, de un libro, sino a aquel cuyos pensamientos formaban un libro espontánea e inadvertidamente. Muchos proyectos de libro visitan mi vigilia; pero sé por anticipado que sólo realizaré los que un imperioso mandato vital me ordene. Mi pensamiento y mi vida constituyen una sola cosa, un único proceso. Y si algún mérito espero y reclamo que me sea reconocido es el de –también conforme un principio de Nietzsche– meter toda mi sangre en mis ideas.

Pensé incluir en este volumen un ensayo sobre la evolución política e ideológica del Perú. Mas, a medida que avanzo en él, siento la necesidad de darle desarrollo y autonomía en un libro aparte. El número de páginas de estos *Siete ensayos* me parece ya excesivo, tanto que no me consiente

* En *Mariátegui total*. Edición conmemorativa del centenario del nacimiento de Mariátegui 1994 (Lima: Empresa Editora Amauta).

completar algunos trabajos como yo quisiera y debiera. Por otra parte, está bien que aparezcan antes que mi nuevo estudio. De este modo, el público que me lea se habrá familiarizado oportunamente con los materiales y las ideas de mi especulación política e ideológica.

Volveré a estos temas cuantas veces me lo indique el curso de mi investigación y mi polémica. Tal vez hay en cada uno de estos ensayos el esquema, la intención de un libro autónomo. Ninguno de estos ensayos está acabado: no lo estarán mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mí escrito, vivido y pensado.

Toda esta labor no es sino una contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú. No faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esta barata e interesada conjetura. He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales. Sarmiento, que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en su época un europeizante. No encontró mejor modo de ser argentino.

Otra vez repito que no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones. Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano. Estoy lo más lejos posible de la técnica profesoral y del espíritu universitario.

Es todo lo que debo advertir lealmente al lector a la entrada de mi libro.

Lima, 1928.

Esquema de la evolución económica* (1928)

I. La economía colonial

En el plano de la economía se percibe mejor que en ningún otro hasta qué punto la Conquista escinde la historia del Perú. La Conquista aparece en este terreno, más netamente que en cualquiera otro, como una solución de continuidad. Hasta la Conquista se desarrolló en el Perú una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos. En el Imperio de los Inkas, agrupación de comunas agrícolas y sedentarias, lo más interesante era la economía. Todos los testimonios históricos coinciden en la aserción de que el pueblo inkaico –laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo– vivía con bienestar material. Las subsistencias abundaban; la población crecía.

El Imperio ignoró radicalmente el problema de Malthus. La organización colectivista, regida por los Inkas, había enervado en los indios el impulso individual; pero había desarrollado extraordinariamente en ellos, en provecho de este régimen económico, el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social. Los Inkas sacaban toda la utilidad social posible de esta virtud de su pueblo, valorizaban el vasto territorio del Imperio constru-

* En *Mariátegui total*. Edición conmemorativa del centenario del nacimiento de Mariátegui 1994 (Lima: Empresa Editora Amauta).

yendo caminos, canales, etcétera, lo extendían sometiendo a su autoridad tribus vecinas. El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente en fines sociales.

Los conquistadores españoles destruyeron, sin poder naturalmente reemplazarla, esta formidable máquina de producción. La sociedad indígena, la economía inkaica, se descompusieron y anonadaron completamente al golpe de la conquista. Rotos los vínculos de su unidad, la nación se disolvió en comunidades dispersas. El trabajo indígena cesó de funcionar de un modo solidario y orgánico. Los conquistadores no se ocuparon casi sino de distribuirse y disputarse el pingüe botín de guerra. Despojaron los templos y los palacios de los tesoros que guardaban; se repartieron las tierras y los hombres, sin preguntarse siquiera por su porvenir como fuerzas y medios de producción.

El Virreinato señala el comienzo del difícil y complejo proceso de formación de una nueva economía. En este período, España se esforzó por dar una organización política y económica a su inmensa colonia. Los españoles empezaron a cultivar el suelo y a explotar las minas de oro y plata. Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista, echaron las bases de una economía feudal.

Pero no envió España al Perú, como del resto no envió tampoco a sus otras posesiones, una densa masa colonizadora. La debilidad del imperio español residió precisamente en su carácter y estructura de empresa militar y eclesiástica más que política y económica. En las colonias españolas no desembarcaron como en las costas de Nueva Inglaterra grandes bandadas de *pioneers*. A la América Española no vinieron casi sino virreyes, cortesanos, aventureros, clérigos, doctores y soldados. No se formó, por esto, en el Perú una verdadera fuerza de colonización. La población de Lima estaba compuesta por una pequeña corte, una burocracia, algunos conventos, inquisidores, mercaderes, criados y esclavos.⁸ El *pioneer* español carecía, además, de aptitud para crear núcleos de trabajo. En lugar de la utilización del indio, parecía perseguir su exterminio. Y los coloniza-

dores no se bastaban a sí mismos para crear una economía sólida y orgánica. La organización colonial fallaba por la base. Le faltaba cimiento demográfico. Los españoles y los mestizos eran demasiado pocos para explotar, en vasta escala, las riquezas del territorio. Y, como para el trabajo de las haciendas de la costa se recurrió a la importación de esclavos negros, a los elementos y características de una sociedad feudal se mezclaron elementos y características de una sociedad esclavista.

Sólo los jesuitas, con su orgánico positivismo, mostraron acaso, en el Perú como en otras tierras de América, aptitud de creación económica. Los latifundios que les fueron asignados prosperaron. Los vestigios de su organización restan como una huella duradera. Quien recuerde el vasto experimento de los jesuitas en el Paraguay, donde tan hábilmente aprovecharon y explotaron la tendencia natural de los indígenas al comunismo, no puede sorprenderse absolutamente de que esta congregación de hijos de San Iñigo de Loyola, como los llama Unamuno, fuese capaz de crear en el suelo peruano los centros de trabajo y producción que los nobles, doctores y clérigos, entregados en Lima a una vida muelle y sensual, no se ocuparon nunca de formar.

Los colonizadores se preocuparon casi únicamente de la explotación del oro y la plata peruanos. Me he referido más de una vez a la inclinación de los españoles a instalarse en la tierra baja. Y a la mezcla de respeto y de desconfianza que les inspiraron siempre los Andes, de los cuales no llegaron jamás a sentirse realmente señores. Ahora bien. Se debe, sin duda, al trabajo de las minas la formación de las poblaciones criollas de la sierra. Sin la codicia de los metales encerrados en las entrañas de los Andes, la conquista de la sierra hubiese sido mucho más incompleta.

Estas fueron las bases históricas de la nueva economía peruana. De la economía colonial—colonial desde sus raíces—cuyo proceso no ha terminado todavía. Examinemos ahora los lineamientos de una segunda etapa. La etapa en que una economía feudal deviene, poco a poco, economía burguesa. Pero sin cesar de ser, en el cuadro del mundo, una economía colonial.

II. Las bases económicas de la República

Como la primera, la segunda etapa de esta economía arranca de un hecho político y militar. La primera etapa nace de la Conquista. La segunda etapa se inicia con la Independencia. Pero, mientras la Conquista engendra totalmente el proceso de la formación de nuestra economía colonial, la Independencia aparece determinada y dominada por ese proceso.

He tenido ya—desde mi primer esfuerzo marxista por fundamentar en el estudio del hecho económico la historia peruana—ocasión de ocuparme en

⁸ Comentando a Donoso Cortés, el malogrado crítico italiano Piero Gobetti califica a España como «un pueblo de colonizadores, de buscadores de oro, no ajenos a hacer de esclavos en caso de desventura». Hay que rectificar a Gobetti que considera colonizadores a quienes no fueron sino conquistadores. Pero es imposible no meditar el juicio siguiente: «El culto de la *corrida* es un aspecto de este amor de la diversión y de este catolicismo del espectáculo y de la forma: es natural que el énfasis decorativo constituya el ideal del harapos que se da el aire del señor y que no puede seguir ni la pedagogía anglo-sajona del heroísmo serio y testarudo, ni la tradición francesa de la fineza. El ideal español de la señorilidad confina con la holgazanería y por esto comprende como campo propicio y como símbolo la idea de la corte».

esta faz de la revolución de la Independencia, sosteniendo la siguiente tesis: «Las ideas de la revolución francesa y de la constitución norteamericana encontraron un clima favorable a su difusión en Sudamérica, a causa de que en Sudamérica existía ya, aunque fuese embrionariamente, una burguesía que, a causa de sus necesidades e intereses económicos, podía y debía contagiarse del humor revolucionario de la burguesía europea. La Independencia de Hispanoamérica no se habría realizado, ciertamente, si no hubiese contado con una generación heroica, sensible a la emoción de su época, con capacidad y voluntad para actuar en estos pueblos una verdadera revolución. La Independencia, bajo este aspecto, se presenta como una empresa romántica. Pero esto no contradice la tesis de la trama económica de la revolución emancipadora. Los conductores, los caudillos, los ideólogos de esta revolución no fueron anteriores ni superiores a las premisas y razones económicas de este acontecimiento. El hecho intelectual y sentimental no fue anterior al hecho económico».

La política de España obstaculizaba y contrariaba totalmente el desenvolvimiento económico de las colonias al no permitirles traficar con ninguna otra nación y reservarse como metrópoli, acaparándolo exclusivamente, el derecho de todo comercio y empresa en sus dominios.

El impulso natural de las fuerzas productoras de las colonias pugnaba por romper este lazo. La naciente economía de las embrionarias formaciones nacionales de América necesitaba imperiosamente, para conseguir su desarrollo, desvincularse de la rígida autoridad y emanciparse de la medioeval mentalidad del rey de España. El hombre de estudio de nuestra época no puede dejar de ver aquí el más dominante factor histórico de la revolución de la independencia sudamericana, inspirada y movida, de modo demasiado evidente, por los intereses de la población criolla y aun de la española, mucho más que por los intereses de la población indígena.

Enfocada sobre el plano de la historia mundial, la independencia sudamericana se presenta decidida por las necesidades del desarrollo de la civilización occidental o, mejor dicho, capitalista. El ritmo del fenómeno capitalista tuvo en la elaboración de la independencia una función menos aparente y ostensible, pero sin duda mucho más decisiva y profunda que el eco de la filosofía y la literatura de los enciclopedistas. El Imperio Británico, destinado a representar tan genuina y trascendentalmente los intereses de la civilización capitalista, estaba entonces en formación. En Inglaterra, sede del liberalismo y el protestantismo, la industria y la máquina preparaban el porvenir del capitalismo, esto es del fenómeno material del cual aquellos dos fenómenos, político el uno, religioso el otro, aparecen en la historia como la levadura espiritual y filosófica. Por esto le tocó a Inglaterra —con esa clara conciencia de su destino y su misión históricas a que debe su

hegemonía en la civilización capitalista— jugar un papel primario en la independencia de Sudamérica. Y, por esto, mientras el primer ministro de Francia, de la nación que algunos años antes les había dado el ejemplo de su gran revolución, se negaba a reconocer a estas jóvenes repúblicas sudamericanas que podían enviarle «junto con sus productos sus ideas revolucionarias»⁹, Mr. Canning, traductor y ejecutor fiel del interés de Inglaterra, consagraba con ese reconocimiento el derecho de estos pueblos a separarse de España y, anexamente, a organizarse republicana y democráticamente. A Mr. Canning, de otro lado, se habían adelantado prácticamente los banqueros de Londres que, con sus préstamos —no por usurarios menos oportunos y eficaces—, habían financiado la fundación de las nuevas repúblicas.

El Imperio español tramontaba por no reposar sino sobre bases militares y políticas y, sobre todo, por representar una economía superada. España no podía abastecer abundantemente a sus colonias sino de eclesiásticos, doctores y nobles. Sus colonias sentían apetencia de cosas más prácticas y necesidad de instrumentos más nuevos. Y, en consecuencia, se volvían hacia Inglaterra, cuyos industriales y cuyos banqueros, colonizadores de nuevo tipo, querían a su turno enseñorearse en estos mercados, cumpliendo su función de agentes de un imperio que surgía como creación de una economía manufacturera y librecambista.

El interés económico de las colonias de España y el interés económico del Occidente capitalista se correspondían absolutamente, aunque de esto, como ocurre frecuentemente en la historia, no se diesen exacta cuenta los protagonistas históricos de una ni otra parte.

Apenas estas naciones fueron independientes, guiadas por el mismo impulso natural que las había conducido a la revolución de la Independencia, buscaron en el tráfico con el capital y la industria de Occidente los elementos y las relaciones que el incremento de su economía requería. Al Occidente capitalista empezaron a enviar los productos de su suelo y su subsuelo. Y del Occidente capitalista empezaron a recibir tejidos, máquinas y mil productos industriales. Se estableció así un contacto continuo y creciente entre la América del Sur y la civilización occidental. Los países más favorecidos por este tráfico fueron, naturalmente, a causa de su mayor proximidad a Europa, los países situados sobre el Atlántico. La Argentina y el Brasil, sobre todo, atrajeron a su territorio capitales e

⁹ «Si Europa es obligada a reconocer los gobiernos de hecho de América —decía el Vizconde de Chateaubriand— toda su política debe tender a hacer nacer monarquías en el nuevo mundo, en lugar de estas repúblicas que nos enviarán sus principios con los productos de su suelo».

inmigrantes europeos en gran cantidad. Fuertes y homogéneos aluviones occidentales aceleraron en estos países la transformación de la economía y la cultura, que adquirieron gradualmente la función y la estructura de la economía y la cultura europeas. La democracia burguesa y liberal pudo ahí echar raíces seguras, mientras en el resto de la América del Sur se lo impedía la subsistencia de tenaces y extensos residuos de feudalidad.

En este período, el proceso histórico general del Perú entra en una etapa de diferenciación y desvinculación del proceso histórico de otros pueblos de Sudamérica. Por su geografía, unos estaban destinados a marchar más de prisa que otros. La independencia los había mancomunado en una empresa común para separarlos más tarde en empresas individuales. El Perú se encontraba a una enorme distancia de Europa. Los barcos europeos, para arribar a sus puertos, debían aventurarse en un viaje larguísimo. Por su posición geográfica, el Perú resultaba más vecino y más cercano al Oriente. Y el comercio entre el Perú y Asia comenzó como era lógico a tornarse considerable. La costa peruana recibió aquellos famosos contingentes de inmigrantes chinos destinados a sustituir en las haciendas a los esclavos negros, importados por el Virreinato, cuya manumisión fue también en cierto modo una consecuencia del trabajo de transformación de una economía feudal en economía más o menos burguesa. Pero el tráfico con Asia no podía concurrir eficazmente a la formación de la nueva economía peruana. El Perú emergido de la Conquista, afirmado en la Independencia, había menester de las máquinas, de los métodos y de las ideas de los europeos, de los occidentales.

III. El período del guano y del salitre

El capítulo de la evolución de la economía peruana que se abre con el descubrimiento de la riqueza del guano y del salitre y se cierra con su pérdida explica totalmente una serie de fenómenos políticos de nuestro proceso histórico que una concepción anecdótica y retórica más bien que romántica de la historia peruana se ha complacido tan superficialmente en desfigurar y contrahacer. Pero este rápido esquema de interpretación no se propone ilustrar ni enfocar esos fenómenos, sino fijar o definir algunos rasgos sustantivos de la formación de nuestra economía para percibir mejor su carácter de economía colonial. Consideremos sólo el hecho económico.

Empecemos por constatar que al guano y al salitre, sustancias humildes y groseras, les tocó jugar en la gesta de la República un rol que había parecido reservado al oro y a la plata en tiempos más caballerescos y menos positivistas. España nos quería y nos guardaba como país productor de metales preciosos. Inglaterra nos prefirió como país productor de guano y

salitre. Pero este diferente gesto no acusaba, por supuesto, un móvil diverso. Lo que cambiaba no era el móvil; era la época. El oro del Perú perdía su poder de atracción en una época en que, en América, la vara del *pioneer* descubría el oro de California. En cambio el guano y el salitre —que para anteriores civilizaciones hubieran carecido de valor, pero que para una civilización industrial adquirirían un precio extraordinario— constituían una reserva casi exclusivamente nuestra. El industrialismo europeo u occidental —fenómeno en pleno desarrollo— necesitaba abastecerse de estas materias en el lejano litoral del sur del Pacífico. A la explotación de los dos productos no se oponía, de otro lado, como a la de otros productos peruanos, el estado rudimentario y primitivo de los transportes terrestres. Mientras que para extraer de las entrañas de los Andes el oro, la plata, el cobre, el carbón, se tenía que salvar ásperas montañas y enormes distancias, el salitre y el guano yacían en la costa casi al alcance de los barcos que venían a buscarlos.

La fácil explotación de este recurso natural dominó todas las otras manifestaciones de la vida económica del país. El guano y el salitre ocuparon un puesto desmesurado en la economía peruana. Sus rendimientos se convirtieron en la principal renta fiscal. El país se sintió rico. El Estado usó sin medida de su crédito. Vivió en el derroche, hipotecando su porvenir a la finanza inglesa.

Esta es a grandes rasgos toda la historia del guano y del salitre para el observador que se siente puramente economista. Lo demás, a primera vista, pertenece al historiador. Pero, en este caso, como en todos, el hecho económico es mucho más complejo y trascendental de lo que parece.

El guano y el salitre, ante todo, cumplieron la función de crear un activo tráfico con el mundo occidental en un período en que el Perú, mal situado geográficamente, no disponía de grandes medios de atraer a su suelo las corrientes colonizadoras y civilizadoras que fecundaban ya otros países de la América indo-ibérica. Este tráfico colocó nuestra economía bajo el control del capital británico al cual, a consecuencia de las deudas contraídas con la garantía de ambos productos, debíamos entregar más tarde la administración de los ferrocarriles, esto es, de los resortes mismos de la explotación de nuestros recursos.

Las utilidades del guano y del salitre crearon en el Perú, donde la propiedad había conservado hasta entonces un carácter aristocrático y feudal, los primeros elementos sólidos de capital comercial y bancario. Los *profiteurs* directos e indirectos de las riquezas del litoral empezaron a constituir una clase capitalista. Se formó en el Perú una burguesía, confundida y enlazada en su origen y su estructura con la aristocracia, formada principalmente por los sucesores de los encomenderos y terratenientes de la colonia, pero obligada por su función a adoptar los principios fundamentales de la economía y la

política liberales. Con este fenómeno –al cual me refiero en varios pasajes de los estudios que componen este libro–, se relacionan las siguientes constataciones: «En los primeros tiempos de la Independencia, la lucha de facciones y jefes militares aparece como una consecuencia de la falta de una burguesía orgánica. En el Perú, la revolución hallaba menos definidos, más retrasados que en otros pueblos hispanoamericanos, los elementos de un orden liberal burgués. Para que este orden funcionase más o menos embrionariamente tenía que constituirse una clase capitalista vigorosa. Mientras esta clase se organizaba, el poder estaba a merced de los caudillos militares. El gobierno de Castilla marcó la etapa de solidificación de una clase capitalista. Las concesiones del Estado y los beneficios del guano y del salitre crearon un capitalismo y una burguesía. Y esta clase, que se organizó luego en el ‘civilismo’, se movió muy pronto a la conquista total del poder».

Otra faz de este capítulo de la historia económica de la República es la afirmación de la nueva economía como economía prevalentemente costeña. La búsqueda del oro y de la plata obligó a los españoles –contra su tendencia a instalarse en la costa– a mantener y ensanchar en la sierra sus puestos avanzados. La minería –actividad fundamental del régimen económico implantado por España en el territorio sobre el cual prosperó antes una sociedad genuina y típicamente agraria– exigió que se estableciesen en la sierra las bases de la Colonia. El guano y el salitre vinieron a rectificar esta situación. Fortalecieron el poder de la costa. Estimularon la sedimentación del Perú nuevo en la tierra baja. Y acentuaron el dualismo y el conflicto que hasta ahora constituyen nuestro mayor problema histórico.

Este capítulo del guano y del salitre no se deja, por consiguiente, aislar del desenvolvimiento posterior de nuestra economía. Están ahí las raíces y los factores del capítulo que ha seguido. La guerra del Pacífico, consecuencia del guano y del salitre, no canceló las otras consecuencias del descubrimiento y la explotación de estos recursos, cuya pérdida nos reveló trágicamente el peligro de una prosperidad económica apoyada o cimentada casi exclusivamente sobre la posesión de una riqueza natural, expuesta a la codicia y al asalto de un imperialismo extranjero o a la decadencia de sus aplicaciones por efecto de las continuas mutaciones producidas en el campo industrial por los inventos de la ciencia. Caillaux nos habla con evidente actualidad capitalista de la inestabilidad económica e industrial que engendra el progreso científico.¹⁰

¹⁰ J. Caillaux, *Où va la France? Où va l'Europe?*, pp. 234-239.

En el período dominado y caracterizado por el comercio del guano y del salitre, el proceso de la transformación de nuestra economía, de feudal en burguesa, recibió su primera enérgica propulsión. Es, a mi juicio, indiscutible que, si en vez de una mediocre metamorfosis de la antigua clase dominante se hubiese operado el advenimiento de una clase de savia y *élan* nuevos, ese proceso habría avanzado más orgánica y seguramente. La historia de nuestra posguerra lo demuestra. La derrota –que causó, con la pérdida de los territorios del salitre, un largo colapso de las fuerzas productoras– no trajo como una compensación, siquiera en este orden de cosas, una liquidación del pasado.

IV. Carácter de nuestra economía actual

El último capítulo de la evolución de la economía peruana es el de nuestra posguerra. Este capítulo empieza con un período de casi absoluto colapso de las fuerzas productoras.

La derrota no sólo significó para la economía nacional la pérdida de sus principales fuentes: el salitre y el guano. Significó, además, la paralización de las fuerzas productoras nacientes, la depresión general de la producción y del comercio, la depreciación de la moneda nacional, la ruina del crédito exterior. Desagrada, mutilada, la nación sufría una terrible anemia.

El poder volvió a caer, como después de la Independencia, en manos de los jefes militares, espiritual y orgánicamente inadecuados para dirigir un trabajo de reconstrucción económica.

Pero, muy pronto, la capa capitalista formada en los tiempos del guano y del salitre reasumió su función y regresó a su puesto. De suerte que la política de reorganización de la economía del país se acomodó totalmente a sus intereses de clase. La solución que se dio al problema monetario, por ejemplo, correspondió típicamente a un criterio de latifundistas o propietarios, indiferentes no sólo al interés del proletariado, sino también al de la pequeña y media burguesía, únicas capas sociales a las cuales podía damnificar la súbita anulación del billete.

Esta medida y el contrato Grace fueron, sin duda, los actos más sustantivos y más característicos de una liquidación de las consecuencias económicas de la guerra, inspirada por los intereses y los conceptos de la plutocracia terrateniente.

El contrato Grace, que ratificó el predominio británico en el Perú, entregando los ferrocarriles del Estado a los banqueros ingleses que hasta entonces habían financiado la República y sus derroches, dio al mercado financiero de Londres las prendas y las garantías necesarias para nuevas inversiones

en negocios peruanos. En la restauración del crédito del Estado no se obtuvieron los resultados inmediatos. Pero inversiones prudentes y seguras empezaron de nuevo a atraer al capital británico. La economía peruana, mediante el reconocimiento práctico de su condición de economía colonial, consiguió alguna ayuda para su convalecencia. La terminación del ferrocarril a La Oroya abrió al tránsito y al tráfico industriales del departamento de Junín, permitiendo la explotación en vasta escala de su riqueza minera.

La política económica de Piérola se ajustó plenamente a los mismos intereses. El caudillo demócrata, que durante tanto tiempo agitara estruendosamente a las masas contra la plutocracia, se esmeró en hacer una administración «civilista». Su método tributario, su sistema fiscal, disipan todos los equívocos que pueden crear su fraseario y su metafísica. Lo que confirma el principio de que en el plano económico se percibe siempre con más claridad que en el político el sentido y el contorno de la política, de sus hombres y de sus hechos.

Las fases fundamentales de este capítulo en que nuestra economía, convaleciente de la crisis posbélica, se organiza lentamente sobre bases menos pingües, pero más sólidas que las del guano y del salitre, pueden ser concretadas esquemáticamente en los siguientes hechos:

- 1° - La aparición de la industria moderna. El establecimiento de fábricas, usinas, transportes, etcétera, que transforman, sobre todo, la vida de la costa. La formación de un proletariado industrial con creciente y natural tendencia a adoptar un ideario clasista, que siega una de las antiguas fuentes del proselitismo caudillista y cambia los términos de la lucha política.
- 2° - La función del capital financiero. El surgimiento de bancos nacionales que financian diversas empresas industriales y comerciales, pero que se mueven dentro de un ámbito estrecho, enfeudados a los intereses del capital extranjero y de la gran propiedad agraria; y el establecimiento de sucursales de bancos extranjeros que sirven los intereses de la finanza norteamericana e inglesa.
- 3° - El acortamiento de las distancias y el aumento del tráfico entre el Perú y Estados Unidos y Europa. A consecuencia de la apertura del Canal de Panamá, que mejora notablemente nuestra posición geográfica, se acelera el proceso de incorporación del Perú en la civilización occidental.
- 4° - La gradual superación del poder británico por el poder norteamericano. El Canal de Panamá, más que a Europa, parece haber aproximado el Perú a los Estados Unidos. La participación del capital norteamericano en la explotación del cobre y del petróleo peruanos, que

se convierten en dos de nuestros mayores productos, proporciona una ancha y durable base al creciente predominio yanqui. La exportación a Inglaterra, que en 1898 constituía el 56,7% de la exportación total, en 1923 no llegaba sino al 33,2%. En el mismo período, la exportación a los Estados Unidos subía del 9,5 al 39,7%. Y este movimiento se acentuaba más aún en la importación, pues mientras la de Estados Unidos en dicho período de veinticinco años pasaba del 10,0 al 38,9%, la de la Gran Bretaña bajaba del 44,7 al 19,6%.¹¹

- 5° - El desenvolvimiento de una clase capitalista, dentro de la cual cesa de prevalecer como antes la antigua aristocracia. La propiedad agraria conserva su potencia; pero declina la de los apellidos virreinales. Se constata el robustecimiento de la burguesía.
- 6° - La ilusión del caucho. En los años de su apogeo, el país cree haber encontrado El Dorado en la montaña, que adquiere temporalmente un valor extraordinario en la economía y, sobre todo, en la imaginación del país. Afluyen a la montaña muchos individuos de «la fuerte raza de los aventureros». Con la baja del caucho, tramonta esta ilusión bastante tropical en su origen y en sus características.
- 7° - Las sobreutilidades del período europeo. El alza de los productos peruanos causa un rápido crecimiento de la fortuna privada nacional. Se opera un reforzamiento de la hegemonía de la costa en la economía peruana.
- 8° - La política de los empréstitos. El restablecimiento del crédito peruano en el extranjero ha conducido nuevamente al Estado a recurrir a los préstamos para la ejecución de su programa de obras públicas.¹² También en esta función, Norteamérica ha reemplazado a la Gran Bretaña. Pletórico de oro, el mercado de Nueva York es el que ofrece las mejores condiciones. Los banqueros yanquis estudian directamente las posibilidades de colocación de capital en préstamos a los Estados

¹¹ *Extracto Estadístico del Perú*. En los años 1924 a 1926, el comercio con Estados Unidos ha seguido aventajando más y más al comercio con la Gran Bretaña. El porcentaje de la importación de la Gran Bretaña descendía en 1926 al 15,6 de las importaciones totales y el de la exportación a 28,5. En tanto, la importación de Estados Unidos alcanzaba un porcentaje de 46,2, que compensaba con exceso el descenso del porcentaje de la exportación a 34,5.

¹² La deuda exterior del Perú, conforme el *Extracto Estadístico* de 1926, subía al 31 de diciembre de ese año a Lp. 10.341.906. Posteriormente se ha colocado en Nueva York un empréstito de 50 millones de dólares, en virtud de la ley que autoriza al Ejecutivo a la emisión del Empréstito Nacional Peruano, a un tipo no menor del 86% y con un interés no mayor del 6%, con destino a la cancelación de los empréstitos anteriores, contratados con un interés del 7 al 8%.

latinoamericanos. Y cuidan, por supuesto, de que sean invertidos con beneficio para la industria y el comercio norteamericanos.

Me parece que estos son los principales aspectos de la evolución económica del Perú en el período que comienza con nuestra posguerra. No cabe en esta serie de sumarios apuntes un examen prolijo de las anteriores comprobaciones o proposiciones. Me he propuesto solamente la definición esquemática de algunos rasgos esenciales de la formación y el desarrollo de la economía peruana.

Apuntaré una constatación final: la de que en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada.

V. Economía agraria y latifundismo feudal

El Perú, mantiene, no obstante el incremento de la minería, su carácter de país agrícola. El cultivo de la tierra ocupa a la gran mayoría de la población nacional. El indio, que representa las cuatro quintas partes de esta, es tradicional y habitualmente agricultor. Desde 1925, a consecuencia del descenso de los precios del azúcar y el algodón y de la disminución de las cosechas, las exportaciones de la minería han sobrepasado largamente a las de la agricultura. La exportación de petróleo y sus derivados, en rápido ascenso, influye poderosamente en este suceso (de Lp. 1.387.778 en 1916 se ha elevado a Lp. 7.421.128 en 1926). Pero la producción agropecuaria no está representada sino en una parte por los productos exportados: algodón, azúcar y derivados, lanas, cueros, gomas. La agricultura y ganadería nacionales proveen al consumo nacional, mientras los productos mineros son casi íntegramente exportados. Las importaciones de sustancias alimenticias y bebidas alcanzaron en 1925 a Lp. 4.148.311. El más grueso renglón de estas importaciones corresponde al trigo, que se produce en el país en cantidad muy insuficiente aún. No existe estadística completa de la producción y el consumo nacionales. Calculando un consumo diario de cincuenta centavos de sol por habitante en productos agrícolas y pecuarios del país, se obtendrá un total de más de Lp. 84.000.000 sobre la población de 4.609.999 que arroja el cómputo de 1896. Si se supone una población de 5.000.000 de habitantes, el valor del consumo nacional sube a Lp. 91.250.000. Estas cifras atribuyen una enorme primacía a la producción agropecuaria en la economía del país.

La minería, de otra parte, ocupa a un número reducido aún de trabajadores. Conforme al Extracto Estadístico, en 1926 trabajaban en esta industria 28.592 obreros. La industria manufacturera emplea también un contingente modesto de brazos.¹³ Sólo las haciendas de caña de azúcar ocupaban en 1926 en sus faenas de campo 22.367 hombres y 1.173 mujeres. Las haciendas de algodón de la costa, en la campaña de 1922-1923, la última a que alcanza la estadística publicada, se sirvieron de 40.557 braceros; y las haciendas de arroz, en la campaña 1924-1925, de 11.332.

La mayor parte de los productos agrícolas y ganaderos que se consumen en el país proceden de los valles y planicies de la Sierra. En las haciendas de la costa, los cultivos alimenticios están por debajo del *minimum* obligatorio que señala una ley expedida en el período en que el alza del algodón y el azúcar incitó a los terratenientes a suprimir casi totalmente aquellos cultivos, con grave efecto en el encarecimiento de las subsistencias.

La clase terrateniente no ha logrado transformarse en una burguesía capitalista, patrona de la economía nacional. La minería, el comercio, los transportes, se encuentran en manos del capital extranjero. Los latifundistas se han contentado con servir de intermediarios a este en la producción de algodón y azúcar. Este sistema económico ha mantenido en la agricultura una organización semifeudal que constituye el más pesado lastre del desarrollo del país.

La supervivencia de la feudalidad en la Costa se traduce en la languidez y pobreza de su vida urbana. El número de *burgos* y ciudades de la Costa es insignificante. Y la aldea propiamente dicha no existe casi sino en los pocos retazos de tierra donde la campiña enciende todavía la alegría de sus parcelas en medio del agro feudalizado.

En Europa, la aldea desciende del feudo disuelto.¹⁴ En la costa peruana, la aldea no existe casi, porque el feudo, más o menos intacto, subsiste todavía. La hacienda —con su casa más o menos clásica, la rancharía generalmente miserable y el ingenio y sus *colcas*—, es el tipo dominante de

¹³ El *Extracto Estadístico del Perú* no consigna ningún dato sobre el particular. La *Estadística Industrial del Perú* del Ing. Carlos P. Jiménez (1922) tampoco ofrece una cifra general.

¹⁴ «La aldea no es —escribe Lucien Romier— como el burgo o la ciudad, el producto de un agrupamiento: es el resultado de la desmembración de un antiguo dominio, de una señoría, de una tierra laica o eclesiástica en torno de un campanario. El origen unitario de la aldea transparece en varias supervivencias: tal el 'espíritu de campanario', tales las rivalidades inmemoriales entre las parroquias. Explica el hecho tan impresionante de que las rutas antiguas no atraviesan las aldeas: las respetan como propiedades privadas y abordan de preferencia sus confines.» (*Explication de Notre Temps*).

agrupación rural. Todos los puntos de un itinerario están señalados por nombres de haciendas. La ausencia de la aldea, la rareza del burgo, prolonga el desierto dentro del valle, en la tierra cultivada y productiva.

Las ciudades, conforme a una ley de geografía económica, se forman regularmente en los valles, en el punto donde se entrecruzan sus caminos. En la costa peruana, valles ricos y extensos, que ocupan un lugar conspicuo en la estadística de la producción nacional, no han dado vida hasta ahora a una ciudad. Apenas sí en sus cruceros o sus estaciones medra a veces un burgo, un pueblo *estagnado*, palúdico, macilento, sin salud rural y sin traje urbano. Y, en algunos casos, como en el del valle de Chicama, el latifundio ha empezado a sofocar a la ciudad. La negociación capitalista se torna más hostil a los fueros de la ciudad que el castillo o el dominio feudal. Le disputa su comercio, la despoja de su función.

Dentro de la feudalidad europea, los elementos de crecimiento, los factores de vida del burgo, eran, a pesar de la economía rural, mucho mayores que dentro de la semifeudalidad criolla. El campo necesitaba de los servicios del burgo, por clausurado que se mantuviese. Disponía, sobre todo, de un remanente de productos de la tierra que tenía que ofrecerle. Mientras tanto, la hacienda costeña produce algodón o caña para mercados lejanos. Asegurado el transporte de estos productos, su comunicación con la vecindad no le interesa sino secundariamente. El cultivo de frutos alimenticios, cuando no ha sido totalmente extinguido por el cultivo del algodón o la caña, tiene por objeto abastecer el consumo de la hacienda. El burgo, en muchos valles, no recibe nada del campo ni posee nada en el campo. Vive, por esto, en la miseria, de uno que otro oficio urbano, de los hombres que suministra al trabajo de las haciendas, de su fatiga triste de estación por donde pasan anualmente muchos miles de toneladas de frutos de la tierra. Una porción de campiña, con sus hombres libres, con su comunidad hacendosa, es un raro oasis en una sucesión de feudos deformados, con máquinas y rieles, sin los timbres de la tradición señorial.

La hacienda, en gran número de casos, cierra completamente sus puertas a todo comercio con el exterior: los «tambos» tienen la exclusiva del aprovisionamiento de su población. Esta práctica que, por una parte, acusa el hábito de tratar al peón como una cosa y no como una persona, por otra parte impide que los pueblos tengan la función que garantizaría su subsistencia y desarrollo, dentro de la economía rural de los valles. La hacienda, acaparando con la tierra y las industrias anexas, el comercio y los transportes, priva de medios de vida al burgo, lo condena a una existencia sórdida y exigua.

Las industrias y el comercio de las ciudades están sujetos a un contralor, reglamentos, contribuciones municipales. La vida y los servicios comunales se alimentan de su actividad. El latifundio, en tanto, escapa a estas

reglas y tasas. Puede hacer a la industria y comercio urbanos una competencia desleal. Está en actitud de arruinarlos.

El argumento favorito de los abogados de la gran propiedad es el de la imposibilidad de crear, sin ella, grandes centros de producción. La agricultura moderna –se arguye– requiere costosas maquinarias, ingentes inversiones, administración experta. La pequeña propiedad no se concilia con estas necesidades. Las exportaciones de azúcar y algodón establecen el equilibrio de nuestra balanza comercial.

Mas los cultivos, los «ingenios» y las exportaciones de que se enorgullecen los latifundistas están muy lejos de constituir su propia obra. La producción de algodón y azúcar ha prosperado al impulso de créditos obtenidos con este objeto, sobre la base de tierras apropiadas y mano de obra barata. La organización financiera de estos cultivos, cuyo desarrollo y cuyas utilidades están regidas por el mercado mundial, no es un resultado de la previsión ni la cooperación de los latifundistas. La gran propiedad no ha hecho sino adaptarse al impulso que le ha venido de fuera. El capitalismo extranjero, en su perenne búsqueda de tierras, brazos y mercados, ha financiado y dirigido el trabajo de los propietarios, prestándoles dinero con la garantía de sus productos y de sus tierras. Ya muchas propiedades cargadas de hipotecas han empezado a pasar a la administración directa de las firmas exportadoras.

La experiencia más vasta y típica de la capacidad de los terratenientes del país nos la ofrece el departamento de La Libertad. Las grandes haciendas de sus valles se encontraban en manos de su aristocracia latifundista. El balance de largos años de desarrollo capitalista se resume en los hechos notorios: la concentración de la industria azucarera de la región en dos grandes centrales, la de Cartavio y la de Casa Grande, extranjeras ambas: la absorción de las negociaciones nacionales por estas dos empresas, particularmente por la segunda; el acaparamiento del propio comercio de importación por esta misma empresa; la decadencia comercial de la ciudad de Trujillo y la liquidación de la mayor parte de sus firmas importadoras.¹⁵

Los sistemas provinciales, los hábitos feudales de los antiguos grandes propietarios de La Libertad, no han podido resistir a la expansión de las empresas capitalistas extranjeras. Estas no deben su éxito exclusivamente a sus capitales: lo deben también a su técnica, a sus métodos, a su disci-

¹⁵ Alcides Spelucín ha expuesto recientemente, en un diario de Lima, con mucha objetividad y ponderación, las causas y etapas de esta crisis. Aunque su crítica recalca sobre todo la acción invasora del capitalismo extranjero, la responsabilidad del capitalismo local –por absentismo, por imprevisión y por inercia– es a la postre la que ocupa el primer término.

plina. Lo deben a su voluntad de potencia. Lo deben, en general, a todo aquello que ha faltado a los propietarios locales, algunos de los cuales habrían podido hacer lo mismo que la empresa alemana ha hecho, si hubiesen tenido condiciones de capitanes de industria.

Pesan sobre el propietario criollo la herencia y educación españolas, que le impiden percibir y entender netamente todo lo que distingue al capitalismo de la feudalidad. Los elementos morales, políticos, psicológicos del capitalismo no parecen haber encontrado aquí su clima.¹⁶ El capitalista, o mejor el propietario criollo, tiene el concepto de la renta antes que el de la producción. El sentimiento de aventura, el ímpetu de creación, el poder organizador, que caracterizan al capitalista auténtico, son entre nosotros casi desconocidos.

La concentración capitalista ha estado precedida por una etapa de libre competencia. La gran propiedad moderna no surge, por consiguiente, de la gran propiedad feudal, como los terratenientes criollos se imaginan probablemente. Todo lo contrario, para que la gran propiedad moderna surgiese, fue necesario el fraccionamiento, la disolución de la gran propiedad feudal. El capitalismo es un fenómeno urbano: tiene el espíritu del burgo industrial, manufacturero, mercantil. Por esto, uno de sus primeros actos fue la liberación de la tierra, la destrucción del feudo. El desarrollo de la ciudad necesitaba nutrirse de la actividad libre del campesino.

En el Perú, contra el sentido de la emancipación republicana, se ha encargado al espíritu del feudo –antítesis y negación del espíritu del burgo– la creación de una economía capitalista.

¹⁶ El capitalismo no es sólo una técnica; es además un espíritu. Este espíritu, que en los países anglosajones alcanza su plenitud, entre nosotros es exiguo, incipiente, rudimentario.

El problema del Indio Su nuevo planteamiento (1928)

Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a este como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos –y a veces sólo verbales–, condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente, todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los «gamonales».¹⁷

El «gamonalismo» invalida inevitablemente toda ley u ordenanza de protección indígena. El hacendado, el latifundista, es un señor feudal.

¹⁷ En el prólogo de *Tempestad en los Andes* de Valcárcel, vehemente y beligerante evangelio indigenista, he explicado así mi punto de vista: «La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de 'occidentalización' material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas

Contra su autoridad, sufragada por el ambiente y el hábito, es impotente la ley escrita. El trabajo gratuito está prohibido por la ley y, sin embargo, el trabajo gratuito, y aun el trabajo forzado, sobreviven en el latifundio. El juez, el subprefecto, el comisario, el maestro, el recaudador, están enfeudados a la gran propiedad. La ley no puede prevalecer contra los gamonales. El funcionario que se obstinase en imponerla sería abandonado y sacrificado por el poder central, cerca del cual son siempre omnipo-

en colapso: hindúes, chinos, etc. La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo inkaico, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la emoción mundial? La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentarla. Yo he dicho ya que he llegado al entendimiento y a la valorización justa de lo indígena por la vía del socialismo. El caso de Valcárcel demuestra lo exacto de mi experiencia personal. Hombre de diversa formación intelectual, influido por sus gustos tradicionalistas, orientado por distinto género de sugerencias y estudios, Valcárcel resuelve políticamente su indigenismo en socialismo. En este libro nos dice, entre otras cosas, que 'el proletariado indígena espera su Lenin'. No sería diferente el lenguaje de un marxista. La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla –esto es para adquirir realidad, corporeidad– necesita convertirse en reivindicación económica y política. El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces lo hemos sentido, por primera vez, esclarecido y demarcado. Los que no han roto todavía el cerco de su educación liberal burguesa y, colocándose en una posición abstractista y literaria, se entretienen en barajar los aspectos raciales del problema, olvidan que la política y, por tanto, la economía, lo dominan fundamentalmente. Emplean un lenguaje pseudoidealista para escamotear la realidad disimulándola bajo sus atributos y consecuencias. Oponen a la dialéctica revolucionaria un confuso galimatías crítico, conforme al cual la solución del problema indígena no puede partir de una reforma o hecho político porque a los efectos inmediatos de este escaparía una compleja multitud de costumbres y vicios que sólo pueden transformarse a través de una evolución lenta y normal.

La historia, afortunadamente, resuelve todas las dudas y desvanece todos los equívocos. La Conquista fue un hecho político. Interrumpió bruscamente el proceso autónomo de la nación quechua, pero no implicó una repentina sustitución de las leyes y costumbres de los nativos por las de los conquistadores. Sin embargo, ese hecho político abrió, en todos los órdenes de cosas, así espirituales como materiales, un nuevo período. El cambio de régimen bastó para mudar desde sus cimientos la vida del pueblo quechua.

La Independencia fue otro hecho político. Tampoco correspondió a una radical transformación de la estructura económica y social del Perú; pero inauguró, no obstante, otro período de nuestra historia, y si no mejoró prácticamente la condición del indígena, por no haber tocado casi la infraestructura económica colonial, cambió su situación jurídica, y franqueó el camino de su emancipación política y social. Si la República no siguió este camino, la responsabilidad de la omisión corresponde exclusivamente a la clase que usufructuó la obra de los libertadores tan rica potencialmente en valores y principios creadores.

El problema indígena no admite ya la mistificación a que perpetuamente lo ha sometido una turba de abogados y literatos, consciente o inconscientemente mancomunados con los intere-

tes las influencias del gamonalismo, que actúan directamente o a través del parlamento, por una y otra vía con la misma eficacia.

El nuevo examen del problema indígena, por esto, se preocupa mucho menos de los lineamientos de una legislación tutelar que de las consecuencias del régimen de propiedad agraria. El estudio del Dr. José A. Encinas (*Contribución a una legislación tutelar indígena*) inicia en 1918 esta tendencia, que de entonces a hoy no ha cesado de acentuarse.¹⁸ Pero,

ses de la casta latifundista. La miseria moral y material de la raza indígena aparece demasiado netamente como una simple consecuencia del régimen económico y social que sobre ella pesa desde hace siglos. Este régimen sucesor de la feudalidad colonial es el gamonalismo. Bajo su imperio, no se puede hablar seriamente de redención del indio.

El término 'gamonalismo' no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado. Por consiguiente, es sobre este factor sobre el que se debe actuar si se quiere atacar en su raíz un mal del cual algunos se empeñan en no contemplar sino las expresiones episódicas o subsidiarias. Esa liquidación del gamonalismo, o de la feudalidad, podía haber sido realizada por la República dentro de los principios liberales y capitalistas. Pero por las razones que llevo ya señaladas estos principios no han dirigido efectiva y plenamente nuestro proceso histórico. Saboteados por la propia clase encargada de aplicarlos, durante más de un siglo han sido impotentes para redimir al indio de una servidumbre que constituía un hecho absolutamente solidario con el de la feudalidad. No es el caso de esperar que hoy, que estos principios están en crisis en el mundo, adquieran repentinamente en el Perú una insólita vitalidad creadora.

El pensamiento revolucionario, y aun el reformista, no puede ser ya liberal sino socialista. El socialismo aparece en nuestra historia no por una razón de azar, de imitación o de moda, como espíritus superficiales suponen, sino como una fatalidad histórica. Y sucede que mientras, de un lado, los que profesamos el socialismo propugnamos lógica y coherentemente la reorganización del país sobre bases socialistas y –constatando que el régimen económico y político que combatimos se ha convertido gradualmente en una fuerza de colonización del país por los capitalismo imperialistas extranjeros–, proclamamos que este es un instante de nuestra historia en que no es posible ser efectivamente nacionalista y revolucionario sin ser socialista; de otro lado, no existe en el Perú, como no ha existido nunca, una burguesía progresista, con sentido nacional, que se profese liberal y democrática y que inspire su política en los postulados de su doctrina.

¹⁸ González Prada, que ya en uno de sus primeros discursos de agitador intelectual había dicho que formaban el verdadero Perú los millones de indios de los valles andinos, en el capítulo «Nuestros indios» incluido en la última edición de *Horas de Lucha*, tiene juicios que lo señalan como el precursor de una nueva conciencia social: «Nada cambia más pronto ni más radicalmente la psicología del hombre que la propiedad: al sacudir la esclavitud del vientre, crece en cien palmos. Con sólo adquirir algo el individuo asciende algunos peldaños en la escala social, porque las clases se reducen a grupos clasificados por el monto de la riqueza. A la inversa del globo aerostático, sube más el que más pesa. Al que diga: la escuela, respóndasele: la escuela y el pan. La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social».

por el carácter mismo de su trabajo, el Dr. Encinas no podía formular en él un programa económico-social. Sus proposiciones, dirigidas a la tutela de la propiedad indígena, tenían que limitarse a este objetivo jurídico. Esbozando las bases del *Home Stead* indígena, el Dr. Encinas recomienda la distribución de tierras del Estado y de la Iglesia. No menciona absolutamente la expropiación de los gamonales latifundistas. Pero su tesis se distingue por una reiterada acusación de los efectos del latifundismo, que sale inapelablemente condenado de esta requisitoria,¹⁹ que en cierto modo prelude la actual crítica económico-social de la cuestión del indio.

Esta crítica repudia y descalifica las diversas tesis que consideran la cuestión con uno u otro de los siguientes criterios unilaterales y exclusivos: administrativo, jurídico, étnico, moral, educacional, eclesiástico.

La derrota más antigua y evidente es, sin duda, la de los que reducen la protección de los indígenas a un asunto de ordinaria administración. Desde los tiempos de la legislación colonial española, las ordenanzas sabias y prolijas, elaboradas después de concienzudas encuestas, se revelan totalmente infructuosas. La fecundidad de la República, desde las jornadas de la Independencia, en decretos, leyes y providencias encaminadas a amparar a los indios contra la exacción y el abuso, no es de las menos considerables. El gamonal de hoy, como el «encomendero» de ayer, tiene sin embargo muy poco que temer de la teoría administrativa. Sabe que la práctica es distinta.

El carácter individualista de la legislación de la República ha favorecido, incuestionablemente, la absorción de la propiedad indígena por el latifundismo. La situación del indio, a este respecto, estaba contemplada con mayor realismo por la legislación española. Pero la reforma jurídica no tiene más valor práctico que la reforma administrativa, frente a un feudalismo intacto en su estructura económica. La apropiación de la ma-

¹⁹ «Sostener la condición económica del indio –escribe Encinas– es el mejor modo de elevar su condición social. Su fuerza económica se encuentra en la tierra, allí se encuentra toda su actividad. Retirarlo de la tierra es variar, profunda y peligrosamente, ancestrales tendencias de la raza. No hay como el trabajo de la tierra para mejorar sus condiciones económicas. En ninguna otra parte, ni en ninguna otra forma puede encontrar mayor fuente de riqueza como en la tierra» (*Contribución a una legislación tutelar indígena*, p. 39). Encinas, en otra parte, dice: «Las instituciones jurídicas relativas a la propiedad tienen su origen en las necesidades económicas. Nuestro Código Civil no está en armonía con los principios económicos, porque es individualista en lo que se refiere a la propiedad. La ilimitación del derecho de propiedad ha creado el latifundio con detrimento de la propiedad indígena. La propiedad del suelo improductivo ha creado la enfeudación de la raza y su miseria» (p. 13).

yor parte de la propiedad comunal e individual indígena está ya cumplida. La experiencia de todos los países que han salido de su evo feudal nos demuestra, por otra parte, que sin la disolución del feudo no ha podido funcionar, en ninguna parte, un derecho liberal.

La suposición de que el problema indígena es un problema étnico se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborígen con inmigrantes blancos es una ingenuidad antisociológica, concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos. Los pueblos asiáticos, a los cuales no es inferior en un ápice el pueblo indio, han asimilado admirablemente la cultura occidental, en lo que tiene de más dinámico y creador, sin transfusiones de sangre europea. La degeneración del indio peruano es una barata invención de los leguleyos de la mesa feudal.

La tendencia a considerar el problema indígena como un problema moral encarna una concepción liberal, humanitaria, ochocentista, iluminista, que en el orden político de Occidente anima y motiva las «ligas de los Derechos del Hombre». Las conferencias y sociedades antiesclavistas, que en Europa han denunciado más o menos infructuosamente los crímenes de los colonizadores, nacen de esta tendencia, que ha confiado siempre con exceso en sus llamamientos al sentido moral de la civilización. González Prada no se encontraba exento de su esperanza cuando escribía que la «condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores»²⁰. La Asociación Pro-Indígena (1909-1917) representó, ante todo, la misma esperanza, aunque su verdadera eficacia estuviera en los fines concretos e inmediatos de defensa del indio que le asignaron sus directores, orientación que debe mucho, seguramente, al idealismo práctico, característicamente sajón, de Dora Mayer²¹. El experimento está ampliamente cumplido, en el Perú

²⁰ González Prada, «Nuestros indios», en *Horas de Lucha*, 2ª edición.

²¹ Dora Mayer de Zulen resume así el carácter del experimento Pro-Indígena: «En fría concreción de datos prácticos, la Asociación Pro-Indígena significa para los historiadores lo que Mariátegui supone un experimento de rescate de la atrasada y esclavizada Raza Indígena por medio de un cuerpo protector extraño a ella, que gratuitamente y por vías legales ha procurado servirle como abogado en sus reclamos ante los Poderes del Estado». Pero, como aparece en el mismo

y en el mundo. La prédica humanitaria no ha detenido ni embarazado en Europa el imperialismo ni ha bonificado sus métodos. La lucha contra el imperialismo no confía ya sino en la solidaridad y en la fuerza de los movimientos de emancipación de las masas coloniales. Este concepto preside en la Europa contemporánea una acción antiimperialista, a la cual se adhieren espíritus liberales como Albert Einstein y Romain Rolland, y que por tanto no puede ser considerada de exclusivo carácter socialista.

En el terreno de la razón y la moral, se situaba hace siglos, con mayor energía, o al menos mayor autoridad, la acción religiosa. Esta cruzada no obtuvo, sin embargo, sino leyes y providencias muy sabiamente inspiradas. La suerte de los indios no varió sustancialmente. González Prada, que como sabemos no consideraba estas cosas con criterio propio o sectariamente socialista, busca la explicación de este fracaso en la entraña económica de la cuestión:

No podía suceder de otro modo: oficialmente se ordenaba la explotación del vencido y se pedía humanidad y justicia a los ejecutores de la explotación; se pretendía que humanamente se cometiera iniquidades o equitativamente se consumaran injusticias. Para extirpar los abusos, habría sido necesario abolir los repartimientos y las mitas, en dos palabras, cambiar todo el régimen Colonial. Sin las faenas del indio americano se habrían vaciado las arcas del tesoro español.²²

Más evidentes posibilidades de éxito que la prédica liberal tenía, con todo, la prédica religiosa. Esta apelaba al exaltado y operante catolicismo español mientras aquella intentaba hacerse escuchar del exiguo y formal liberalismo criollo.

interesante balance de la pro-indígena, Dora Mayer piensa que esta asociación trabajó, sobre todo, por la *formación de un sentido de responsabilidad*. «Dormida estaba –anota– a los cien años de la emancipación republicana del Perú, la conciencia de los gobernantes, la conciencia de los gamonales, la conciencia del clero, la conciencia del público ilustrado y semi-ilustrado, respecto a sus obligaciones para con la población que no sólo merecía un filantrópico rescate de vejámenes inhumanos, sino a la cual el patriotismo peruano debía un resarcimiento de honor nacional, porque la Raza Incaica había descendido a escarnio de propios y extraños». El mejor resultado de la Pro-Indígena resulta, sin embargo, según el leal testimonio de Dora Mayer, su influencia en el despertar indígena. «Lo que era deseable que sucediera, estaba sucediendo; que los indígenas mismos, saliendo de la tutela de las clases ajenas concibieran los medios de su reivindicación».

²² Op. cit.

Pero hoy la esperanza en una solución eclesiástica es indiscutiblemente la más rezagada y antihistórica de todas. Quienes la representan no se preocupan siquiera, como sus distantes –¡tan distantes!– maestros, de obtener una nueva declaración de los derechos del indio, con adecuadas autoridades y ordenanzas, sino de encargar al misionero la función de mediar entre el indio y el gamonal.²³ La obra que la Iglesia no pudo realizar en un orden medioeval, cuando su capacidad espiritual e intelectual podía medirse por frailes como el padre de Las Casas, ¿con qué elementos contaría para prosperar ahora? Las misiones adventistas, bajo este aspecto, han ganado la delantera al clero católico, cuyos claustros convocan cada día menor suma de vocaciones de evangelización.

El concepto de que el problema del indio es un problema de educación no aparece sufragado ni aun por un criterio estricta y autónomamente pedagógico. La pedagogía tiene hoy más en cuenta que nunca los factores sociales y económicos. El pedagogo moderno sabe perfectamente que la educación no es una mera cuestión de escuela y métodos didácticos. El medio económico social condiciona inexorablemente la labor del maestro. El gamonalismo es fundamentalmente adverso a la educación del indio: su subsistencia tiene en el mantenimiento de la ignorancia del indio el mismo interés que en el cultivo de su alcoholismo.²⁴ La escuela moderna –en el supuesto de que, dentro de las circunstancias vigentes, fuera posible multiplicarla en proporción a la población escolar campesina– es incompatible con el latifundio feudal. La mecánica de la servidumbre anularía totalmente la acción de la escuela, si esta misma, por un milagro inconcebible dentro de la realidad social, consiguiera conservar, en la atmósfera del feudo, su pura misión pedagógica. La más eficiente y grandiosa enseñanza normal no podría operar estos milagros. La escuela

²³ «Sólo el misionero –escribe el señor José León y Bueno, uno de los líderes de la 'Acción Social de la Juventud'– puede redimir y restituir al indio. Siendo el intermediario incansable entre el gamonal y el colono, entre el latifundista y el comunero, evitando las arbitrariedades del Gobernador que obedece sobre todo al interés político del cacique criollo; explicando con sencillez la lección objetiva de la naturaleza e interpretando la vida en su fatalidad y en su libertad; condenando el desborde sensual de las muchedumbres en las fiestas; segando la incontinencia en sus mismas fuentes y revelando a la raza su misión excelsa, puede devolver al Perú su unidad, su dignidad y su fuerza» (*Boletín de la A. S. J.*, mayo de 1928).

²⁴ Es demasiado sabido que la producción –y también el contrabando– de aguardiente de caña constituye uno de los más lucrativos negocios de los hacendados de la Sierra. Aun los de la Costa explotan en cierta escala este filón. El alcoholismo del peón y del colono resulta indispensable a la prosperidad de nuestra gran propiedad agrícola.

y el maestro están irremisiblemente condenados a desnaturalizarse bajo la presión del ambiente feudal, inconciliable con la más elemental concepción progresista o evolucionista de las cosas. Cuando se comprende a medias esta verdad, se descubre la fórmula salvadora en los internados indígenas. Mas la insuficiencia clamorosa de esta fórmula se muestra en toda su evidencia, apenas se reflexiona en el insignificante porcentaje de la población escolar indígena que resulta posible alojar en estas escuelas.

La solución pedagógica, propugnada por muchos con perfecta buena fe, está ya hasta oficialmente descartada. Los educacionistas son, repito, los que menos pueden pensar en independizarla de la realidad económico-social. No existe, pues, en la actualidad, sino como una sugestión vaga e informe, de la que ningún cuerpo y ninguna doctrina se hace responsable.

El nuevo planteamiento consiste en buscar el problema indígena en el problema de la tierra.

Sumaria revisión histórica²⁵

La población del Imperio Inkaico, conforme a cálculos prudentes, no era menor de diez millones. Hay quienes la hacen subir a doce y aun a quince millones. La Conquista fue, ante todo, una tremenda carnicería. Los conquistadores españoles, por su escaso número, no podían imponer su dominio sino aterrorizando a la población indígena, en la cual produjeron una impresión supersticiosa las armas y los caballos de los invasores, mirados como seres sobrenaturales. La organización política y económica de la Colonia, que siguió a la Conquista, no puso término al exterminio de la raza indígena. El Virreinato estableció un régimen de brutal explotación. La codicia de los metales preciosos orientó la actividad económica española hacia la explotación de las minas que,

bajo los inkas, habían sido trabajadas en muy modesta escala, en razón de no tener el oro y la plata sino aplicaciones ornamentales y de ignorar los indios, que componían un pueblo esencialmente agrícola, el empleo del hierro. Establecieron los españoles, para la explotación de las minas y los «obrajes», un sistema abrumador de trabajos forzados y gratuitos, que diezmó la población aborigen. Esta no quedó así reducida sólo a un estado de servidumbre —como habría acontecido si los españoles se hubiesen limitado a la explotación de las tierras conservando el carácter agrario del país—, sino, en gran parte, a un estado de esclavitud. No faltaron voces humanitarias y civilizadoras que asumieron ante el Rey de España la defensa de los indios. El padre de Las Casas sobresalió eficazmente en esta defensa. Las Leyes de Indias se inspiraron en propósitos de protección de los indios, reconociendo su organización típica en «comunidades». Pero, prácticamente, los indios continuaron a merced de una feudalidad despiadada que destruyó la sociedad y la economía inkaicas, sin sustituirlas con un orden capaz de organizar progresivamente la producción. La tendencia de los españoles a establecerse en la Costa ahuyentó de esta región a los aborígenes, a tal punto que se carecía de brazos para el trabajo. El Virreinato quiso resolver este problema mediante la importación de esclavos negros, gente que resultó adecuada al clima y las fatigas de los valles o llanos cálidos de la Costa, e inoperante, en cambio, para el trabajo de las minas, situadas en la Sierra fría. El esclavo negro reforzó la dominación española que, a pesar de la despoblación indígena, se habría sentido de otro modo demográficamente demasiado débil frente al indio, aunque sometido, hostil y enemigo. El negro fue dedicado al servicio doméstico y a los oficios. El blanco se mezcló fácilmente con el negro, produciendo este mestizaje uno de los tipos de población costeña con características de mayor adhesión a lo español y mayor resistencia a lo indígena.

La Revolución de la Independencia no constituyó, como se sabe, un movimiento indígena. La promovieron y usufructuaron los criollos y aun los españoles de las colonias. Pero aprovechó el apoyo de la masa indígena. Y, además, algunos indios ilustrados como Pumacahua tuvieron en su gestación parte importante. El programa liberal de la Revolución comprendía lógicamente la redención del indio, consecuencia automática de la aplicación de sus postulados igualitarios. Y, así, entre los primeros actos de la República se contaron varias leyes y decretos favorables a los indios. Se ordenó el reparto de tierras, la abolición de los trabajos gratuitos, etcétera; pero no representando la revolución en el Perú el advenimiento de una nueva clase dirigente, todas estas disposiciones quedaron

²⁵ Esta «Sumaria revisión histórica» fue escrita por José Carlos Mariátegui a pedido de la Agencia *Tass* de Nueva York, traducida y publicada en la revista *The Nation* (Vol. 128, 16 enero de 1929, con el título «The New Peru»). Reproducida en *Labor* (Año I, N° 1, 1928) con el título «Sobre el problema indígena. Sumaria revisión histórica», fue precedida por una Nota de Redacción, escrita por el autor, en la que señala que estos apuntes «complementan en cierta forma el capítulo sobre el problema del indio de *Siete ensayos de interpretación la realidad peruana*». Por este motivo los hemos agregado al presente ensayo (Nota de los Editores).

sólo escritas, faltas de gobernantes capaces de actuarlas. La aristocracia latifundista de la Colonia, dueña del poder, conservó intactos sus derechos feudales sobre la tierra y, por consiguiente, sobre el indio. Todas las disposiciones aparentemente enderezadas a protegerlo no han podido nada contra la feudalidad subsistente hasta hoy.

El Virreinato aparece menos culpable que la República. Al Virreinato le corresponde, originalmente, toda la responsabilidad de la miseria y la depresión de los indios. Pero, en ese tiempo inquisitorial, una gran voz cristiana, la de fray Bartolomé de Las Casas, defendió vibrantemente a los indios contra los métodos brutales de los colonizadores. No ha habido en la República un defensor tan eficaz y tan porfiado de la raza aborígen.

Mientras el Virreinato era un régimen medioeval y extranjero, la República es formalmente un régimen peruano y liberal. Tiene, por consiguiente, la República deberes que no tenía el Virreinato. A la República le tocaba elevar la condición del indio. Y contrariando este deber, la República ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado su miseria. La República ha significado para los indios la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras. En una raza de costumbre y de alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral. La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que «la vida viene de la tierra» y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente. La feudalidad criolla se ha comportado, a este respecto, más ávida y más duramente que la feudalidad española.

En general, en el encomendero español había frecuentemente algunos hábitos nobles de señorío. El encomendero criollo tiene todos los defectos del plebeyo y ninguna de las virtudes del hidalgo. La servidumbre del indio, en suma, no ha disminuido bajo la República. Todas las revueltas, todas las tempestades del indio, han sido ahogadas en sangre. A las reivindicaciones desesperadas del indio les ha sido dada siempre una respuesta marcial. El silencio de la puna ha guardado luego el trágico secreto de estas respuestas. La República ha restaurado, en fin, bajo el título de conscripción vial, el régimen de las mitas.

La República, además, es responsable de haber aletargado y debilitado las energías de la raza. La causa de la redención del indio se convirtió bajo la República en una especulación demagógica de algunos caudillos. Los partidos criollos la inscribieron en su programa. Disminuyeron así en los indios la voluntad de luchar por sus reivindicaciones.

En la Sierra, la región habitada principalmente por los indios, subsiste apenas modificada en sus lineamientos la más bárbara y omnipotente feudalidad. El dominio de la tierra coloca en manos de los gamonales la suerte de la raza indígena, caída en un grado extremo de depresión y de ignorancia. Además de la agricultura, trabajada muy primitivamente, la Sierra peruana presenta otra actividad económica: la minería, casi totalmente en manos de dos grandes empresas norteamericanas. En las minas rige el salariado; pero la paga es ínfima, la defensa de la vida del obrero casi nula, la ley de accidentes de trabajo burlada. El sistema del «enganche», que por medio de anticipos falaces esclaviza al obrero, coloca a los indios a merced de estas empresas capitalistas. Es tanta la miseria a que los condena la feudalidad agraria, que los indios encuentran preferible, con todo, la suerte que les ofrecen las minas.

La propagación en el Perú de las ideas socialistas ha traído como consecuencia un fuerte movimiento de reivindicación indígena. La nueva generación peruana siente y sabe que el progreso del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no signifique el bienestar de la masa peruana que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina. Este mismo movimiento se manifiesta en el arte y en la literatura nacionales en los cuales se nota una creciente revalorización de las formas y asuntos autóctonos, antes depreciados por el predominio de un espíritu y una mentalidad coloniales españolas. La literatura indigenista parece destinada a cumplir la misma función que la literatura «mujikista» en el período prerevolucionario ruso. Los propios indios empiezan a dar señales de una nueva conciencia. Crece día a día la articulación entre los diversos núcleos indígenas antes incomunicados por las enormes distancias. Inició esta vinculación, la reunión periódica de congresos indígenas, patrocinada por el gobierno, pero como el carácter de sus reivindicaciones se hizo pronto revolucionario, fue desnaturalizada luego con la exclusión de los elementos avanzados y la leva de representaciones apócrifas. La corriente indigenista presiona ya la acción oficial. Por primera vez, el gobierno se ha visto obligado a aceptar y proclamar puntos de vista indigenistas, dictando algunas medidas que no tocan los intereses del gamonalismo y que resultan por esto ineficaces. Por primera vez también, el problema indígena, escamoteado antes por la retórica de las clases dirigentes, es planteado en sus términos sociales y económicos, identificándosele ante todo con el problema de la tierra. Cada día se impone, con más evidencia, la convicción de que este problema no puede encontrar su solución en una fórmula humanitaria. No puede ser la consecuencia de un movimiento filantrópico. Los patronatos de cacic

ques y de rábulas son una befa. Las ligas del tipo de la extinguida Asociación Pro-Indígena son una voz que clama en el desierto. La Asociación Pro-Indígena no llegó en su tiempo a convertirse en un movimiento. Su acción se redujo gradualmente a la acción generosa, abnegada, nobilísima, personal de Pedro S. Zulen y Dora Mayer. Como experimento, el de la Asociación Pro-Indígena sirvió para contrastar, para medir, la insensibilidad moral de una generación y de una época.

La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios. Este concepto conduce a ver en la reunión de los congresos indígenas un hecho histórico. Los congresos indígenas, desvirtuados en los últimos años por el burocratismo, no representaban todavía un programa; pero sus primeras reuniones señalaron una ruta comunicando a los indios de las diversas regiones. A los indios les falta vinculación nacional. Sus protestas han sido siempre regionales. Esto ha contribuido, en gran parte, a su abatimiento. Un pueblo de cuatro millones de hombres, consciente de su número, no desespera nunca de su porvenir. Los mismos cuatro millones de hombres, mientras no sean sino una masa inorgánica, una muchedumbre dispersa, son incapaces de decidir su rumbo histórico.

El problema de la tierra (1928)

Quienes desde puntos de vista socialistas estudiamos y definimos el problema del indio, empezamos por declarar absolutamente superados los puntos de vista humanitarios o filantrópicos, en que, como una prolongación de la apostólica batalla del padre de Las Casas, se apoyaba la antigua campaña pro-indígena. Nuestro primer esfuerzo tiende a establecer su carácter de problema fundamentalmente económico. Insurgimos primeramente, contra la tendencia instintiva –y defensiva– del criollo o «misti», a reducirlo a un problema exclusivamente administrativo, pedagógico, étnico o moral, para escapar a toda costa del plano de la economía. Por esto, el más absurdo de los reproches que se nos pueden dirigir es el de lirismo o literaturismo. Colocando en primer plano el problema económico-social, asumimos la actitud menos lírica y menos literaria posible. No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra. Esta reivindicación perfectamente materialista debería bastar para que no se nos confundiese con los herederos o repetidores del verbo evangélico del gran fraile español, a quien, de otra parte, tanto materialismo no nos impide admirar y estimar fervorosamente.

Y este problema de la tierra –cuya solidaridad con el problema del indio es demasiado evidente–, tampoco nos avenimos a atenuarlo o adelgazarlo

oportunistamente. Todo lo contrario. Por mi parte, yo trato de plantearlo en términos absolutamente inequívocos y netos.

El problema agrario se presenta, ante todo, como el problema de la liquidación de la feudalidad en el Perú. Esta liquidación debía haber sido realizada ya por el régimen demo-burgués formalmente establecido por la revolución de la independencia. Pero en el Perú no hemos tenido, en cien años de república, una verdadera clase burguesa, una verdadera clase capitalista. La antigua clase feudal –camuflada o disfrazada de burguesía republicana– ha conservado sus posiciones. La política de desamortización de la propiedad agraria iniciada por la revolución de la Independencia –como una consecuencia lógica de su ideología– no condujo al desenvolvimiento de la pequeña propiedad. La vieja clase terrateniente no había perdido su predominio. La supervivencia de un régimen de latifundistas produjo, en la práctica, el mantenimiento del latifundio. Sabido es que la desamortización atacó más bien a la comunidad. Y el hecho es que, durante un siglo de república, la gran propiedad agraria se ha reforzado y engrandecido a despecho del liberalismo teórico de nuestra Constitución y de las necesidades prácticas del desarrollo de nuestra economía capitalista.

Las expresiones de la feudalidad sobreviviente son dos: latifundio y servidumbre. Expresiones solidarias y consustanciales, cuyo análisis nos conduce a la conclusión de que no se puede liquidar la servidumbre, que pesa sobre la raza indígena, sin liquidar el latifundio.

Planteado así el problema agrario del Perú, no se presta a deformaciones equívocas. Aparece en toda su magnitud de problema económico-social –y por tanto político– del dominio de los hombres que actúan en este plano de hechos e ideas. Y resulta vano todo empeño de convertirlo, por ejemplo, en un problema técnico-agrícola del dominio de los agrónomos.

Nadie ignora que la solución liberal de este problema sería, conforme a la ideología individualista, el fraccionamiento de los latifundios para crear la pequeña propiedad. Es tan desmesurado el desconocimiento, que se constata a cada paso, entre nosotros, de los principios elementales del socialismo, que no será nunca obvio ni ocioso insistir en que esta fórmula –fraccionamiento de los latifundios en favor de la pequeña propiedad– no es utopista, ni herética, ni revolucionaria, ni bolchevique, ni vanguardista, sino ortodoxa, constitucional, democrática, capitalista y burguesa. Y que tiene su origen en el ideario liberal en que se inspiran los Estatutos constitucionales de todos los Estados demo-burgueses. Y que en los países de la Europa Central y Oriental –donde la crisis bélica trajo por tierra las últimas murallas de la feudalidad, con el consenso del capitalis-

mo de Occidente que desde entonces opone precisamente a Rusia este bloque de países anti-bolcheviques–, en Checoslovaquia, Rumania, Polonia, Bulgaria, etcétera, se ha sancionado leyes agrarias que limitan, en principio, la propiedad de la tierra al *máximum* de quinientas hectáreas.

Congruentemente con mi posición ideológica, yo pienso que la hora de ensayar en el Perú el método liberal, la fórmula individualista, ha pasado ya. Dejando aparte las razones doctrinales, considero fundamentalmente este factor incontestable y concreto que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas.

Pero quienes se mantienen dentro de la doctrina demo-liberal –si buscan de veras una solución al problema del indio, que redima a este, ante todo, de su servidumbre– pueden dirigir la mirada a la experiencia checa o rumana, dado que la mexicana, por su inspiración y su proceso, les parece un ejemplo peligroso. Para ellos es aún tiempo de propugnar la fórmula liberal. Si lo hicieran, lograrían, al menos, que en el debate del problema agrario provocado por la nueva generación no estuviese del todo ausente el pensamiento liberal, que, según la historia escrita, rige la vida del Perú desde la fundación de la República.

Tesis ideológicas El problema de las razas en la América Latina* (1929)

I. Planteamiento de la cuestión

El problema de las razas sirve en la América Latina, en la especulación intelectual burguesa, entre otras cosas, para encubrir o ignorar los verdaderos problemas del continente. La crítica marxista tiene la obligación impostergable de plantearlo en sus términos reales, desprendiéndolo de toda tergiversación casuista o pedante. Económica, social y políticamente, el problema de las razas, como el de la tierra, es, en su base, el de la liquidación de la feudalidad.

* «El problema de las razas en la América Latina» comprende dos partes claramente diferenciables: la primera. «I. Planteamiento de la cuestión», escrita totalmente por José Carlos Mariátegui, y la segunda, desde la introducción a «II. Importancia del problema racial» hasta el fin de la tesis, en cuya redacción, sobre el esquema básico de Mariátegui, el doctor Hugo Pesce aportó la mayor parte del texto.

La tesis, en conjunto, fue presentada y discutida en la Primera Conferencia Comunista latinoamericana realizada en Buenos Aires en junio de 1929, y reproducida en el libro *El Movimiento Revolucionario Latino Americano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana*, editado por la revista *La Correspondencia Sudamericana* de Buenos Aires, publicación oficial del Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista. Esta presentación en conjunto de la tesis reproduce sólo un tercio de la primera parte («I. Planteamiento de la cuestión») e

Las masas indígenas se encuentran en la América Latina en un estado clamoroso de atraso y de ignorancia por la servidumbre que pesa sobre ellas desde la conquista española. El interés de la clase explotadora – española primero, criolla después–, ha tendido invariablemente, bajo diversos disfraces, a explicar la condición de las razas indígenas con el argumento de su inferioridad o primitivismo. Con esto, esa clase no ha hecho otra cosa que reproducir, en esta cuestión nacional interna, las razones de la raza blanca en la cuestión del tratamiento y tutela de los pueblos coloniales.

El sociólogo Vilfredo Pareto, que reduce la raza a sólo uno de los varios factores que determinan las formas de desenvolvimiento de una sociedad, ha enjuiciado la hipocresía de la idea de las razas en una política imperialista y esclavizadora de los pueblos blancos en los siguientes términos:

La teoría de Aristóteles sobre la esclavitud natural es también la de los pueblos civiles modernos para justificar sus conquistas y

su dominio sobre pueblos llamados por ellos de *raza inferior*. Y como Aristóteles decía que existen hombres naturalmente esclavos y otros patrones, que es conveniente que aquellos sirvan y estos manden, lo que es además justo y provechoso para todos; parecidamente, los pueblos modernos, que se gratifican ellos mismos con el epíteto de civilizados, dicen existir pueblos que deben naturalmente dominar, y son ellos, y otros pueblos que no menos naturalmente deben obedecer y son aquellos que quieren explotar; siendo justo, conveniente y a todos provechoso que aquellos manden, estos sirvan. De todo resulta que un inglés, un alemán, un francés, un belga, un italiano, si lucha y muere por la patria es un héroe; pero un africano, si osa defender su patria contra esas naciones, es un vil rebelde y un traidor. Y los europeos cumplen el sacrosanto deber de destruir a los africanos, como por ejemplo en el Congo, para enseñarles a ser civilizados. No falta luego quien beatamente admira esta obra «de paz, de progreso, de civilidad». Es necesario agregar que, con hipocresía verdaderamente admirable, los buenos pueblos

interpola en la segunda («II. Importancia del problema racial») los dos tercios restantes, ensamblados a las secciones escritas por Hugo Pesce, quien, a su vez, incorporó algunos párrafos de trabajos afines llevados por delegados de otros países a la Conferencia. Para mantener la unidad de conjunto de la segunda parte, conservamos en la recopilación esta forma de presentación, que repite parte de la primera en el contexto refundido por Hugo Pesce (con excepción del capítulo «V. Situación económico-social de la población indígena del Perú», que reproduce textualmente la sección respectiva de la primera parte, como se señala en el lugar correspondiente y por lo tanto se omite).

La primera parte de la tesis, que se refiere casi exclusivamente al problema indígena peruano, fue llevada en su integridad al Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latinoamericana efectuado en Montevideo en mayo de 1929, y reproducido en el libro *Bajo la Bandera de la C.S.L.A.* (Imprenta La Linotipo, Montevideo, 1929, pp. 147-159) con el título «El Problema Indígena». Esta misma primera parte apareció reproducida en *Amauta*, N° 25 (julio-agosto de 1929), con el título «El Problema Indígena», en la sección «Panorama Móvil». De esta última fuente hemos tomado la primera parte («I. Planteamiento de la cuestión»), considerando que es la única que alcanzó a revisar el autor. La segunda parte (desde «II. Importancia del problema racial»), de la mencionada versión de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana. Ricardo Martínez de la Torre, en su importante revisión documentaria contenida en los 4 tomos de *Apuntes para una Interpretación Marxista de Historia Social del Perú* (Empresa Editora Peruana, Lima, 1947-1949), reproduce la tesis completa en el Capítulo Octavo del Tomo II («Como organizamos el partido», pp. 434-466); y la primera parte en «La Confederación General de Trabajadores del Perú» (Tomo III, pp. 16-29).

La tesis sobre «El problema de las razas en la América Latina» fue discutida en la sesión del 8 de junio. El doctor Hugo Pesce, a nombre del grupo sindicalista peruano y representante personal de José Carlos Mariátegui, abrió la reunión con las siguientes palabras: «Compañeros:

es la primera vez que un Congreso Internacional de los Partidos Comunistas dedica su atención en forma tan amplia y específica al problema racial en la América Latina.

La tarea de nuestro Congreso, por lo que a este punto se refiere, consiste en estudiar objetivamente la realidad y enfocar según los métodos marxistas los problemas que ella encierra, para poder llegar a una solución revolucionaria a través de una táctica clara y eficiente, establecida para este caso particular de acuerdo con la línea general de la Internacional Comunista.

Los elementos que nos permiten conocer la realidad en todos los aspectos de la cuestión racial son principalmente de orden histórico y de orden estadístico. Ambos han sido insuficientemente estudiados y dolosamente adulterados por la crítica burguesa de todas las épocas y por la criminal despreocupación de los gobiernos capitalistas.

Sólo en estos últimos años asistimos a la aparición de unos estudios diligentes e imparciales, destinados a revelarnos en su auténtico aspecto los elementos que constituyen entre nosotros el problema racial. Recién han comenzado a aparecer los trabajos serios de crítica marxista que realizan un estudio concienzudo de la realidad de estos países, analizan su proceso económico, político, histórico, étnico, prescindiendo de los moldes escolásticos y académicos, y plantean los problemas actuales en relación con el hecho fundamental, la lucha de clases. Pero esta labor recién se ha iniciado y se refiere tan sólo a algunos países. Para la mayoría de los países de la América Latina, los compañeros delegados de los respectivos Partidos se han encontrado con material insuficiente o falsificado: así se explica cómo los aportes informativos a esta Conferencia hayan evidenciado necesariamente un contenido escaso y, en algunos casos, un carácter confuso en la orientación con respecto al problema de las razas.

Este informe, destinado a proporcionar material y orientación para la discusión en el Congreso, ha sido elaborado utilizando los aportes de los compañeros de todas las delegaciones. Creo que, por lo tanto, reflejará en distinta medida las adquisiciones y las deficiencias señaladas, proporcionalmente al grado de su entidad en cada país de la América Latina» (Nota de los Editores).

civiles pretenden hacer el bien de los pueblos a ellos sujetos, cuando los oprimen y aun los destruyen; y tanto amor les dedican, que los quieren «libres» por la fuerza. Así los ingleses liberaron a los indios de la «tiranía» de los *raia*, los alemanes liberaron a los africanos de la «tiranía» de los reyes negros, los franceses liberaron a los habitantes de Madagascar y, para hacerlos más libres, mataron a muchos reduciendo a los otros a un estado que sólo en el nombre no es de esclavitud; así los italianos liberaron a los árabes de la opresión de los turcos. Todo esto es dicho seriamente y hay hasta quien lo cree. El gato atrapa al ratón y se lo come, pero no dice que hace esto por el bien del ratón, no proclama el dogma de la igualdad de todos los animales y no alza hipócritamente los ojos al cielo para adorar al «Padre común». (*Trattato di Sociologia Generale*, Vol. II)

La explotación de los indígenas en la América Latina trata también de justificarse con el pretexto de que sirve a la redención cultural y moral de las razas oprimidas.

La colonización de la América Latina por la raza blanca no ha tenido, en tanto, como es fácil probarlo, sino efectos retardatarios y deprimentes en la vida de las razas indígenas. La evolución natural de estas ha sido interrumpida por la opresión envilecedora del blanco y del mestizo. Pueblos como el quechua y el azteca, que habían llegado a un grado avanzado de organización social, retrogradaron, bajo el régimen colonial, a la condición de dispersas tribus agrícolas. Lo que en las comunidades indígenas del Perú subsiste de elementos de civilización es, sobre todo, lo que sobrevive de la antigua organización autóctona. En el agro feudalizado, la civilización blanca no ha creado focos de vida urbana, no ha significado siempre siquiera industrialización y maquinismo: en el latifundio serrano, con excepción de ciertas estancias ganaderas, el dominio del blanco no representa ni aun tecnológicamente ningún progreso respecto de la cultura aborigen.

Llamamos problema indígena a la explotación feudal de los nativos en la gran propiedad agraria. El indio, en el noventa por ciento de los casos, no es un proletario sino un siervo. El capitalismo, como sistema económico y político, se manifiesta incapaz, en la América Latina, de edificación de una economía emancipada de las taras feudales. El prejuicio de la inferioridad de la raza indígena le consiente una explotación máxima de los trabajos de esta raza; y no está dispuesto a renunciar a esta ventaja, de la que tantos provechos obtiene. En la agricultura, el establecimiento del salariado, la adopción de la máquina, no borran el carácter feudal de la gran propiedad. Perfeccionan, simplemente, el sistema de

explotación de la tierra y de las masas campesinas. Buena parte de nuestros burgueses y «gamonales» sostienen calurosamente la tesis de la inferioridad del indio: el problema indígena es, a su juicio, un problema étnico cuya solución depende del cruzamiento de la raza indígena con razas superiores extranjeras. La subsistencia de una economía de bases feudales se presenta, empero, en inconciliable oposición con un movimiento inmigratorio suficiente para producir esa transformación por el cruzamiento. Los salarios que se pagan en las haciendas de la costa y de la sierra (cuando en estas últimas se adopta el salario) descartan la posibilidad de emplear inmigrantes europeos en la agricultura. Los inmigrantes campesinos no se avendrían jamás a trabajar en las condiciones de los indios; sólo se les podría traer haciéndolos pequeños propietarios. El indio no ha podido ser nunca reemplazado en las faenas agrícolas de las haciendas costeñas sino con el esclavo negro o el *coolí* chino. Los planes de colonización con inmigrantes europeos tienen, por ahora, como campo exclusivo, la región boscosa del Oriente, conocida con el nombre de Montaña. La tesis de que el problema indígena es un problema étnico no merece siquiera ser discutida; pero conviene anotar hasta qué punto la solución que propone está en desacuerdo con los intereses y las posibilidades de la burguesía y del gamonalismo, en cuyo seno encuentra sus adherentes.

Para el imperialismo yanqui o inglés, el valor económico de estas tierras sería mucho menor si con sus riquezas naturales no poseyesen una población indígena atrasada y miserable a la que, con el concurso de las burguesías nacionales, es posible explotar extremadamente. La historia de la industria azucarera peruana, actualmente en crisis, demuestra que sus utilidades han reposado, ante todo, en la baratura de la mano de obra, esto es, en la miseria de los braceros. Técnicamente, esta industria no ha estado en ninguna época en condiciones de concurrir con la de otros países en el mercado mundial. La distancia de los mercados de consumo gravaba con elevados fletes su exportación. Pero todas estas desventajas eran compensadas largamente por la baratura de la mano de obra. El trabajo de esclavizadas masas campesinas albergadas en repugnantes «rancherías», privadas de toda libertad y derecho, sometidas a una jornada abrumadora, colocaba a los azucareros peruanos en condiciones de competir con los que, en otros países, cultivaban mejor sus tierras o estaban protegidos por una tarifa proteccionista o más ventajosamente situados desde el punto de vista geográfico. El capitalismo extranjero se sirve de la clase feudal para explotar en su provecho estas masas campesinas. Mas, a veces, la incapacidad de estos latifundistas (herederos

de los prejuicios, soberbia y arbitrariedad medioevales) para llenar la función de jefes de empresa capitalistas es tal que aquel se ve obligado a tomar en sus propias manos la administración de latifundios y centrales. Esto es lo que ocurre, particularmente, en la industria azucarera, monopolizada casi completamente en el valle de Chicama por una empresa inglesa y una empresa alemana.

La raza tiene, ante todo, esta importancia en la cuestión del imperialismo. Pero tiene también otro rol, que impide asimilar el problema de la lucha por la independencia nacional en los países de la América con fuerte porcentaje de población indígena al mismo problema en el Asia o en el África. Los elementos feudales o burgueses, en nuestros países, sienten por los indios como por los negros y mulatos el mismo desprecio que los imperialistas blancos. El sentimiento racial actúa en esta clase dominante en un sentido absolutamente favorable a la penetración imperialista. Entre el señor o el burgués criollo y sus peones de color no hay nada en común. La solidaridad de clase se suma a la solidaridad de raza o de prejuicio, para hacer de las burguesías nacionales instrumentos dóciles del imperialismo yanqui o británico. Y este sentimiento se extiende a gran parte de las clases medias, que imitan a la aristocracia y a la burguesía en el desdén por la plebe de color, aunque su propio mestizaje sea demasiado evidente.

La raza negra, importada a la América Latina por los colonizadores para aumentar su poder sobre la raza indígena americana, llenó pasivamente su función colonialista. Explotada ella misma duramente, reforzó la opresión de la raza indígena por los conquistadores españoles. Un mayor grado de mezcla, de familiaridad y de convivencia con estos en las ciudades coloniales la convirtió en auxiliar del dominio blanco, pese a cualquier ráfaga de humor turbulento o levantisco. El negro o mulato, en sus servicios de artesano o doméstico, compuso la plebe de que dispuso siempre más o menos incondicionalmente la casa feudal. La industria, la fábrica, el sindicato, redimen al negro de esta domesticidad. Borrando entre los proletarios la frontera de la raza, la conciencia de clase eleva moral, históricamente, al negro. El sindicato significa la ruptura definitiva de los hábitos serviles que mantienen, en cambio, en él la condición de artesano o criado.

El indio, por sus facultades de asimilación al progreso, a la técnica de la producción moderna, no es absolutamente inferior al mestizo. Por el contrario, es generalmente superior. La idea de su inferioridad racial está demasiado desacreditada para que merezca en este tiempo los honores de una refutación. El prejuicio del blanco, que ha sido también el

del criollo respecto de la inferioridad del indio, no reposa en ningún hecho digno de ser tomado en cuenta en el estudio científico de la cuestión. La cocomanía y el alcoholismo de la raza indígena, muy exagerados por sus comentadores, no son otra cosa que consecuencias, resultados de la opresión blanca. El gamonalismo fomenta y explota los vicios, que bajo cierto aspecto se alimentan de los impulsos de la lucha contra el dolor, particularmente vivos y operantes en un pueblo subyugado. El indio en la antigüedad no bebió nunca sino «chicha», bebida fermentada de maíz, mientras que, después de que el blanco implantó en el continente el cultivo de la caña, bebe alcohol. La producción del alcohol de caña es uno de los más «saneados» y seguros negocios del latifundismo, en cuyas manos se encuentra también la producción de coca en los valles cálidos de la montaña.

Hace tiempo que la experiencia japonesa demostró la facilidad con que pueblos de raza y tradición distintas de las europeas se apropian de la ciencia occidental y se adaptan al uso de su técnica de producción. En las minas y en las fábricas de la Sierra del Perú, el indio campesino confirma esta experiencia.

Y ya la sociología marxista ha hecho justicia sumaria a las ideas racistas, producto todas del espíritu imperialista. Bkharin escribe en *La théorie du materialisme historique*:

La teoría de las razas es ante todo contraria a los hechos. Se considera a la raza negra como una raza «inferior», incapaz de desarrollarse por su naturaleza misma. Sin embargo, está probado que los antiguos representantes de esta raza negra, los kushitas, habían creado una civilización muy alta en las Indias (antes que los hindúes) y en Egipto. La raza amarilla, que no goza tampoco de un gran favor, ha creado en la persona de los chinos una cultura que era infinitamente más elevada que la de sus contemporáneos blancos; los blancos no eran entonces sino unos niños en comparación con los chinos. Sabemos muy bien ahora todo lo que los griegos antiguos tomaron a los asirio-babilonios y a los egipcios. Estos hechos bastan para probar que las explicaciones sacadas del argumento de las razas no sirven para nada. Sin embargo, se nos puede decir: quizá tenéis razón; pero, ¿podéis afirmar que un negro medio iguale por sus cualidades a un europeo medio? No se puede responder a esta cuestión con una salida como la de ciertos profesores liberales: todos los hombres son iguales; según Kant, la personalidad humana constituye un fin en sí misma; Jesucristo enseñaba que no había ni Helenos ni Judíos, etc. (ver, por ejemplo, en Khvestov: «es muy probable

que la verdad esté del lado de los defensores de la igualdad de los hombres»... *La théorie de processus historique*). Pues, tender a la igualdad de los hombres no quiere decir reconocer la igualdad de sus cualidades, y, de otra parte, se tiende siempre hacia lo que existe todavía, porque otra cosa sería forzar una puerta abierta. Nosotros no tratamos por el momento de saber hacia qué se debe tender. Lo que nos interesa es saber si existe una diferencia entre el nivel de cultura de los blancos y de los negros en general. Ciertamente, esta diferencia existe. Actualmente, los «blancos» son superiores a los otros. Pero, ¿qué prueba esto? Prueba que actualmente las razas han cambiado de lugar. Y esto contradice la teoría de las razas. En efecto, esta teoría reduce todo a las cualidades de las razas, a su «naturaleza eterna». Si fuera así, esta «naturaleza» se habría hecho sentir en todos los períodos de la historia. ¿Qué se puede deducir de aquí? Que la «naturaleza» misma cambia constantemente, en relación con las condiciones de existencia de una raza dada. Estas condiciones están determinadas por las relaciones entre la sociedad y la naturaleza, es decir, por el estado de las fuerzas productivas. Por tanto, la teoría de las razas no explica absolutamente las condiciones de la evolución social. Aparece aquí claramente que hay que comenzar su análisis por el estudio del movimiento de las fuerzas productivas. (*La théorie du materialisme historique*, pp. 129-130)

* * *

Del prejuicio de la inferioridad de la raza indígena empieza a pasarse al extremo opuesto: el de que 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.

Las posibilidades de que el indio se eleve material e intelectualmente dependen del cambio de las condiciones económico-sociales. No están determinadas por la raza, sino por la economía y la política. La raza, por sí sola, no ha despertado ni despertará al entendimiento de una idea emancipadora. Sobre todo, no adquiriría nunca el poder de imponerla y realizarla. Lo que asegura su emancipación es el dinamismo de una economía y una cultura que portan en su entraña el germen del socialismo. La raza india no fue vencida en la guerra de la conquista por una raza

superior étnica o cualitativamente; pero sí fue vencida por su técnica, que estaba muy por encima de la técnica de los aborígenes. La pólvora, el hierro, la caballería no eran ventajas raciales; eran ventajas técnicas. Los españoles arribaron a estas lejanas comarcas porque disponían de medios de navegación que les consentían atravesar los océanos. La navegación y el comercio les permitieron, más tarde, la explotación de algunos recursos naturales de sus colonias. El feudalismo español se superpuso al agrarismo indígena, respetando en parte sus formas comunitarias, pero esta misma adaptación creaba un orden estático, un sistema económico cuyos factores de estagnación eran la mejor garantía de la servidumbre indígena. La industria capitalista rompe este equilibrio, interrumpe este estancamiento, creando nuevas fuerzas productoras y nuevas relaciones de producción. El proletariado crece gradualmente a expensas del artesanado y la servidumbre. La evolución económica y social de la nación entra en una era de actividad y contradicción que, en el plano ideológico, causa la aparición y desarrollo del pensamiento socialista.

En todo eso, la influencia del factor raza se acusa evidentemente insignificante al lado de la influencia del factor economía –producción, técnica, ciencia, etcétera–. Sin los elementos materiales que crea la industria moderna, o si se quiere el capitalismo, ¿habría posibilidad de que se esbozase el plan, la intención siquiera de un Estado socialista, basado en las reivindicaciones, en la emancipación de las masas indígenas? El dinamismo de esta economía, de este régimen que torna inestables todas las relaciones y que con las clases opone las ideologías, es sin duda lo que hace factible la resurrección indígena, hecho decidido por el juego de fuerzas económicas, políticas, culturales, ideológicas, no de fuerzas raciales. El mayor cargo contra la clase dominante de la república es el que cabe formularle por no haber sabido acelerar, con una inteligencia más liberal, más burguesa, más capitalista de su misión, el proceso de transformación de la economía colonial en economía capitalista. La feudalidad opone a la emancipación, al despertar indígena, su estagnación y su inercia; el capitalismo, con sus conflictos, con sus instrumentos mismos de explotación, empuja a las masas por la vía de sus reivindicaciones, la conmina a una lucha en la que se capacitan material y mentalmente para presidir un orden nuevo.

El problema de las razas no es común a todos los países de América Latina ni presenta en todos los que lo sufren las mismas proporciones y caracteres. En algunos países latinoamericanos tiene una localización regional y no influye apreciablemente en el proceso social y económico. Pero en países como el Perú y Bolivia, y algo menos en Ecuador, donde la

mayor parte de la población es indígena, la reivindicación del indio es la reivindicación popular y social dominante.

En estos países, el factor raza se complica con el factor clase en forma que una política revolucionaria no puede dejar de tener en cuenta. El indio quechua o aymara ve su opresor en el «misti», en el blanco. Y en el mestizo, únicamente la conciencia de clase es capaz de destruir el hábito del desprecio, de la repugnancia por el indio. No es raro encontrar en los propios elementos de la ciudad que se proclaman revolucionarios el prejuicio de la inferioridad del indio y la resistencia a reconocer este prejuicio como una simple herencia o contagio mental del ambiente.

La barrera del idioma se interpone entre las masas campesinas indias y los núcleos obreros revolucionarios de raza blanca o mestiza.

Pero, a través de propagandistas indios, la doctrina socialista, por la naturaleza de sus reivindicaciones, arraigará prontamente en las masas indígenas. Lo que hasta ahora ha faltado es la preparación sistemática de estos propagandistas. El indio alfabeto al que la ciudad corrompe se convierte regularmente en un auxiliar de los explotadores de su raza. Pero en la ciudad, en el ambiente obrero revolucionario, el indio empieza ya a asimilar la idea revolucionaria, a apropiarse de ella, a entender su valor como instrumento de emancipación de esta raza, oprimida por la misma clase que explota en la fábrica al obrero, en el que descubre un hermano de clase.

El realismo de una política socialista segura y precisa en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales le toca actuar en estos países puede y debe convertir el factor raza en factor revolucionario. El Estado actual en estos países reposa en la alianza de la clase feudal terrateniente y la burguesía mercantil. Abatida la feudalidad latifundista, el capitalismo urbano carecerá de fuerzas para resistir a la creciente obrera. Lo representa una burguesía mediocre, débil, formada en el privilegio, sin espíritu combativo y organizado que pierde cada día más su ascendiente sobre la fluctuante capa intelectual.

* * *

La crítica socialista ha iniciado en el Perú el nuevo planteamiento del problema indígena, con la denuncia y el repudio inexorables de todas las tendencias burguesas o filantrópicas a considerarlo como problema administrativo, jurídico, moral, religioso o educativo. Las conclusiones sobre los términos económicos y políticos en que se plantea en el Perú, y por analogía en otros países latinoamericanos de numerosa población

indígena, esta cuestión y la lucha proletaria por resolverla son las siguientes en nuestra opinión:

1. Situación económico-social de la población indígena del Perú

No existe un censo reciente que permita saber exactamente la proporción actual de la población indígena. Se acepta generalmente la afirmación de que la raza indígena compone las cuatro quintas partes de una población total calculada en un mínimo de 5.000.000. Esta apreciación no tiene en cuenta estrictamente la raza, sino más bien la condición económico-social de las masas que constituyen dichas cuatro quintas partes. Existen provincias donde el tipo indígena acusa un extenso mestizaje. Pero en estos sectores la sangre blanca ha sido completamente asimilada por el medio indígena y la vida de los «cholos» producidos por este mestizaje no difiere de la vida de los indios propiamente dichos.

No menos del noventa por ciento de la población indígena así considerada trabaja en la agricultura. El desarrollo de la industria minera ha traído como consecuencia, en los últimos tiempos, un empleo creciente de la mano de obra indígena en la minería. Pero una parte de los obreros mineros continúan siendo agricultores. Son indios de «comunidades» que pasan la mayor parte del año en las minas, pero que en las épocas de las labores agrícolas retornan a sus pequeñas parcelas, insuficientes para su subsistencia.

En la agricultura subsiste hasta hoy un régimen de trabajo feudal o semi-feudal. En las haciendas de la sierra, el salariado, cuando existe, se presenta tan incipiente y deformado que apenas sí altera los rasgos del régimen feudal. Ordinariamente, los indios no obtienen por su trabajo sino una mezquina parte de los frutos (ver en el capítulo sobre el «Problema de la tierra» los diferentes sistemas de trabajo empleados en la sierra). El suelo es trabajado en casi todas las tierras de latifundio en forma primitiva, y no obstante los latifundistas se reservan siempre las mejores, sus rendimientos, en muchos casos, son inferiores a los de las tierras «comunitarias». En algunas regiones, las «comunidades» indígenas conservan una parte de las tierras, pero en proporción exigua para sus necesidades, de modo que sus miembros están obligados a trabajar para los latifundistas. Los propietarios de los latifundios, dueños de enormes extensiones de tierra, en gran parte incultivadas, no han tenido en muchos casos interés en despojar a las «comunidades» de sus propiedades tradicionales en razón de que la comunidad anexa a la hacienda le ha

permitido a esta contar con mano de obra segura y «propia». El valor de un latifundio no se calcula sólo por su extensión territorial, sino por su población indígena propia. Cuando una hacienda no cuenta con esta población, el propietario, de acuerdo con las autoridades, apela al reclutamiento forzoso de peones a quienes se remunera miserablemente. Los indios de ambos sexos, sin exceptuar a los niños, están obligados a la prestación de servicios gratuitos a los propietarios y a sus familias, lo mismo que a las autoridades. Hombres, mujeres y niños se turnan el servicio de los «gamonales» y autoridades, no sólo en las casas-hacienda, sino en los pueblos o ciudades en que residen estos. La prestación de servicios gratuitos ha sido varias veces prohibida legalmente, pero en la práctica subsiste hasta hoy, a causa de que ninguna ley puede contrariar la mecánica de un orden feudal, si la estructura de este se mantiene intacta. La ley de conscripción vial ha venido a acentuar en estos últimos tiempos la fisonomía feudal de la sierra. Esta ley obliga a todos los individuos a trabajar semestralmente seis días en la apertura o conservación de caminos o a «redimirse» mediante el pago de los salarios conforme al tipo fijado de cada región. Los indios son, en muchos casos, obligados a trabajar a gran distancia de su residencia, lo que los obliga a sacrificar mayor número de días. Son objeto de innumerables expoliaciones por parte de las autoridades, con el pretexto del servicio vial, que tiene para las masas indígenas el carácter de las antiguas mitas coloniales.

En la minería rige el salario. En las minas de Junín y de La Libertad, donde tienen su asiento las dos grandes empresas mineras que explotan el cobre, la Cerro de Pasco Copper Corporation y la Northern, respectivamente, los trabajadores ganan salarios de S/. 2,50 a S/. 3,00. Estos salarios son, sin duda, elevados, respecto de los inverosímiles ínfimos (veinte o treinta centavos) que se acostumbran en las haciendas de la sierra. Pero las empresas se aprovechan en todas las formas de la atrasada condición de los indígenas. La legislación social vigente es casi nula en las minas, donde no se observan las leyes de accidentes de trabajo y jornada de ocho horas, ni se reconoce a los obreros del derecho de asociación. Todo obrero acusado de intento de organización de los trabajadores, aunque sólo sea con fines culturales o mutuales, es inmediatamente despedido por la empresa. La empresa, para el trabajo de las galerías, emplean generalmente a «contratistas», quienes, con el objeto de efectuar las labores al menor costo, acúan como un instrumento de explotación de los braceros. Los «contratistas», sin emargo, viven ordinariamente en condición estrecha, abrumados por las obligaciones de sus adelantos que hacen de ellos deudores permanentes de las empresas. Cuando se produce un

accidente de trabajo, las empresas burlan, por medio de sus abogados, abusando de la miseria e ignorancia de los indígenas, los derechos de estos, indemnizándolos arbitraria y miseramente. La catástrofe de Morococha, que costó la vida de docenas de obreros, ha venido últimamente a denunciar la inseguridad en que trabajan los mineros. Por el mal estado de algunas galerías y por la ejecución de trabajos que tocaban casi al fondo de una laguna, se produjo un hundimiento que dejó sepultados a muchos trabajadores. El número oficial de las víctimas es 27, pero hay fundada noticia de que el número es mayor. Las denuncias de algunos periódicos influyeron esta vez para que la Compañía se mostrase más respetuosa de la ley de lo que acostumbra en cuanto a las indemnizaciones a los deudos de las víctimas. Últimamente, con el objeto de evitar mayor descontento, la Cerro de Pasco Copper Corporation ha concedido a sus empleados y obreros un aumento del diez por ciento, mientras dure la actual cotización del cobre. En provincias apartadas como Cotabambas, la situación de los mineros es mucho más atrasada y penosa. Los «gamonales» de la región se encargan del reclutamiento forzoso de los indios, y los salarios son miserables.

La industria ha penetrado muy escasamente en la sierra. Está representada principalmente por las fábricas de tejidos del Cuzco, donde la producción de excelentes calidades de lana es el mayor factor de su desarrollo. El personal de estas fábricas es indígena, salvo la dirección y los jefes. El indio se ha asimilado perfectamente al maquinismo. Es un operario atento y sobrio que el capitalista explota diestramente. El ambiente feudal de la agricultura se prolonga a estas fábricas, donde cierto patriarcalismo que usa a los protegidos y ahijados del amo como instrumentos de sujeción de sus compañeros se opone a la formación de conciencia clasista.

En los últimos años, al estímulo de los precios de las lanas peruanas en los mercados extranjeros se ha iniciado un proceso de industrialización de las haciendas agropecuarias del sur. Varios hacendados han introducido una técnica moderna, importando reproductores extranjeros que han mejorado el volumen y la calidad de la producción, sacudiéndose el yugo de los comerciantes intermediarios, estableciendo anexamente en sus estancias molinos y otras pequeñas plantas industriales. Por lo demás, en la sierra no hay más plantas y cultivos industriales que los destinados a la producción de azúcar, chancaca y aguardiente para el consumo regional.

Para la explotación de las haciendas de la costa, donde la población es insuficiente, se recurre a la mano de obra indígena serrana en considera-

ble escala. Por medio de «enganchadores», las grandes haciendas azucareras y algodoneras se proveen de los braceros necesarios para sus labores agrícolas. Estos braceros ganan jornales, aunque ínfimos siempre, muy superiores a los que se acostumbran en la sierra feudal. Pero, en cambio, sufren las consecuencias de un trabajo extenuante en un clima cálido, de una alimentación insuficiente en relación con este trabajo y del paludismo endémico en los valles de la costa. El peón serrano difícilmente escapa al paludismo; ello lo obliga a regresar a su región, muchas veces tuberculoso e incurable. Aunque la agricultura en esas haciendas está industrializada (se trabaja la tierra con métodos y máquinas modernas y se benefician los productos en «ingenios» o centrales equipados), su ambiente no es el del capitalismo y el salariado en la industria urbana. El hacendado conserva su espíritu y práctica feudales en el tratamiento de sus trabajadores. No les reconoce los derechos que la legislación del trabajo establece. En la hacienda no hay más ley que la del propietario. No se tolera ni sombra de asociación obrera. Los empleados niegan la entrada a los individuos de quienes, por algún motivo, desconfía el propietario o el administrador. Durante el coloniaje, estas haciendas fueron trabajadas con negros esclavos. Albolida la esclavitud, se trajo *coolies* chinos. Y el hacendado clásico no ha perdido sus hábitos de negrero o de señor feudal.

En la montaña o floresta, la agricultura es todavía muy incipiente. Se emplean los mismos sistemas de «engache» de braceros de la sierra; y en cierta medida se usan los servicios de las tribus salvajes familiarizadas con los blancos. Pero la montaña tiene, en cuanto a régimen de trabajo, una tradición mucho más sombría. En la explotación del caucho, cuando este producto tenía alto precio, se aplicaron los más bárbaros y criminales procedimientos esclavistas. Los crímenes del Putumayo, sensacionalmente denunciados por la prensa extranjera, constituyen la página más negra de la historia de los «caucheros». Se alega que mucho se exageró y fantaseó en el extranjero alrededor de estos crímenes, y aun que medió en el origen del escándalo una tentativa de chantaje, pero la verdad está perfectamente documentada por las investigaciones y testimonios de funcionarios de la justicia peruana como el juez Valcárcel y el fiscal Paredes, que comprobaron los métodos esclavistas y sanguinarios de los capataces de la casa Arana. Y no hace tres años, un funcionario ejemplar, el doctor Chuquihuanca Ayulo, gran defensor de la raza indígena —indígena él mismo—, fue exonerado de sus funciones de fiscal del departamento de Madre de Dios a consecuencia de su denuncia de los métodos esclavistas de la más poderosa empresa de esa región.

Esta sumaria descripción de las condiciones económico-sociales de la población indígena del Perú establece que, al lado de un reducido número de asalariados mineros y un salariado agrícola aún incipiente, existe, más o menos atenuado en el latifundio, un régimen de servidumbre; y que en las lejanas regiones de la montaña se somete, en frecuentes casos, a los aborígenes a un sistema esclavista.

2. La lucha indígena contra el gamonalismo

Cuando se habla de la actitud del indio ante sus explotadores, se suscribe generalmente la impresión de que, envilecido, deprimido, el indio es incapaz de toda lucha, de toda resistencia. La larga historia de insurrecciones y asonadas indígenas y de las masacres y represiones consiguientes basta por sí sola para desmentir esta impresión. En la mayoría de los casos, las sublevaciones de indios han tenido como origen una violencia que los ha forzado incidentalmente a la revuelta contra la autoridad o un hacendado; pero en otros casos no ha tenido este carácter de motín local. La rebelión ha seguido a una agitación menos incidental y se ha propagado a una región más o menos extensa. Para reprimirla, ha habido que apelar a fuerzas considerables y a verdaderas matanzas. Miles de indios rebeldes han sembrado el pavor en los «gamonales» de una o más provincias. Una de las sublevaciones que, en los últimos tiempos, asumió proporciones extraordinarias fue la acaudillada por el mayor de ejército Teodomiro Gutiérrez, serrano mestizo, de fuerte porcentaje de sangre indígena, que se hacía llamar *Ruminaqui* y se presentaba como el redendor de su raza. El mayor Gutiérrez había sido enviado por el gobierno de Billinghurst al departamento de Puno, donde el gamonalismo extremaba sus exacciones, para efectuar una investigación respecto a las denuncias indígenas e informar al gobierno. Gutiérrez entró entonces en íntimo contacto con los indios. Derrocado el gobierno de Billinghurst, pensó que toda la perspectiva de reivindicaciones legales había desaparecido y se lanzó a la revuelta. Lo seguían varios millares de indios, pero, como siempre, desarmados e indefensos ante las tropas, condenados a la dispersión o a la muerte. A esta sublevación han seguido las de La Mar y Huancané en 1923 y otras menores, sangrientamente reprimidas todas.

En 1921 se reunió, con auspicio gubernamental, un congreso indígena al que concurrieron delegaciones de varios grupos de comunidades. El objeto de estos congresos era formular las reivindicaciones de la raza indígena. Los delegados pronunciaban, en quechua, enérgicas acusacio-

nes contra los «gamonales», las autoridades, los curas. Se constituyó un comité «Pro-Derecho Indígena Trahuantinsuyo». Se realizó un congreso por año hasta 1924, en que el gobierno persiguió a los elementos revolucionarios indígenas, intimidó a las delegaciones y desvirtuó el espíritu y objeto de la asamblea. El congreso de 1923, en el que se votaron conclusiones inquietantes para el gamonalismo, como las que pedían la separación de la Iglesia y el Estado y la derogación de la ley de conscripción vial, había revelado el peligro de estas conferencias, en las que los grupos de comunidades indígenas de diversas regiones entraban en contacto y coordinaban su acción. Ese mismo año se había constituido la Federación Obrera Regional Indígena, que pretendía aplicar a la organización de los indios los principios y métodos del anarco-sindicalismo y que estaba, por tanto, destinada a no pasar de un ensayo, pero que representaba de todos modos un franco orientamiento revolucionario de la vanguardia indígena. Desterrados dos de los líderes indios de este movimiento, intimidados otros, la Federación Obrera Regional Indígena quedó pronto reducida a sólo un hombre. Y en 1927, el gobierno declaró disuelto el propio Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo, con el pretexto de que sus dirigentes eran unos meros explotadores de la raza cuya defensa se atribuían. Este comité no había tenido nunca más importancia que la anexa a su participación en los congresos indígenas y estaba compuesto por elementos que carecían de valor ideológico y personal, y que en no pocas ocasiones habían hecho protestas de adhesión a la política gubernamental, considerándola pro-indigenista; pero para algunos «gamonales» era todavía un instrumento de agitación, un residuo de los congresos indígenas. El gobierno, por otra parte, orientaba su política en el sentido de asociar a las declaraciones pro-indigenistas, a las promesas de reparto de tierras, etcétera, una acción resuelta contra toda agitación de los indios por grupos revolucionarios o susceptibles de influencia revolucionaria.

La penetración de ideas socialistas, la expresión de reivindicaciones revolucionarias entre los indígenas han continuado a pesar de esas vicisitudes. En 1927 se constituyó en el Cuzco un grupo de acción pro-indígena llamado «Grupo Resurgimiento». Lo componían algunos intelectuales y artistas, junto con algunos obreros cuzueños. Este grupo publicó un manifiesto que denunciaba los crímenes del gamonalismo (véase *Amauta*, N° 6). A poco de su constitución, uno de sus principales dirigentes, el doctor Luis E. Valcárcel, fue apresado en Arequipa. Su prisión no duró sino algunos días, pero, en tanto, el Grupo Resurgimiento era definitivamente disuelto por las autoridades del Cuzco.

3. Conclusiones sobre el problema y las tareas que impone

El problema indígena se identifica con el problema de la tierra. La ignorancia, el atraso y la miseria de los indígenas no son, repetimos, sino la consecuencia de su servidumbre. El latifundio feudal mantiene la explotación y la dominación absolutas de las masas indígenas por la clase propietaria. La lucha de los indios contra los «gamonales» ha estribado invariablemente en la defensa de sus tierras contra la absorción y el despojo. Existe, por tanto, una instintiva y profunda reivindicación indígena: la reivindicación de la tierra. Dar un carácter organizado, sistemático, definido, a esta reivindicación es la tarea que tenemos el deber de realizar activamente.

Las «comunidades» que han demostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas representan en el Perú un factor natural de socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación. Aun cuando de la propiedad comunitaria se pasa a la apropiación individual y no sólo en la sierra sino también en la costa, donde un mayor mestizaje actúa contra las costumbres indígenas, la cooperación se mantiene, las labores pesadas se hacen en común. La «comunidad» puede transformarse en cooperativa, con mínimo esfuerzo. La adjudicación a las «comunidades» de las tierras de los latifundios es en la sierra la solución que reclama el problema agrario. En la costa, donde la propiedad es igualmente omnipotente, pero donde la propiedad comunitaria ha desaparecido, se tiende inevitablemente a la individualización de la propiedad del suelo. Los «yanaconas», especie de aparceros duramente explotados, deben ser ayudados en sus luchas contra los propietarios. La reivindicación natural de estos «yanaconas» es la del suelo que trabajan. En las haciendas explotadas directamente por sus propietarios por medio de peonadas, reclutadas en parte en la sierra, y a las que en esta parte falta vínculo con el suelo, los términos de la lucha son distintos. Las reivindicaciones por las que hay que trabajar son: libertad de organización, supresión del «enganche», aumento de los salarios, jornada de ocho horas, cumplimiento de las leyes de protección del trabajo. Sólo cuando el peón de hacienda haya conquistado estas cosas, estará en la vía de su emancipación definitiva.

Es muy difícil que la propaganda sindical penetre en las haciendas. Cada hacienda es, en la costa como en la sierra, un feudo. Ninguna asociación que no acepte el patronato y tutela de los propietarios y de la administración es tolerada; y en este caso sólo se encuentran las asociaciones de deporte o recreo. Pero con el aumento del tráfico automovilís-

tico se abre poco a poco una brecha en las barreras que cerraban antes la hacienda a toda propaganda. De ahí la importancia que la organización y movilización activa de los obreros del transporte tiene en el desarrollo del movimiento clasista en el Perú. Cuando las peonadas de las haciendas sepan que cuentan con la solidaridad fraternal de los sindicatos y comprendan el valor de estos, fácilmente se despertará en ellas la voluntad de lucha que hoy les falta y de que han dado pruebas más de una vez. Los núcleos de adherentes al trabajo sindical que se constituyan gradualmente en las haciendas tendrán la función de explicar a las masas sus derechos, de defender sus intereses, de representarlos de hecho en cualquier reclamación y de aprovechar la primera oportunidad de dar forma a su organización, dentro de lo que las circunstancias consientan.

Para la progresiva educación ideológica de las masas indígenas, la vanguardia obrera dispone de aquellos elementos militantes de raza india que, en las minas o los centros urbanos, particularmente en los últimos, entran en contacto con el movimiento sindical y político. Se asimilan sus principios y se capacitan para jugar un rol en la emancipación de su raza. Es frecuente que obreros procedentes del medio indígena regresen temporal o definitivamente a este. El idioma les permite cumplir eficazmente una misión de instructores de sus hermanos de raza y de clase. Los indios campesinos no entenderán de veras sino a individuos de su seno que les hablen su propio idioma. Del blanco, del mestizo, desconfiarán siempre; y el blanco y el mestizo, a su vez, muy difícilmente se impondrán el arduo trabajo de llegar al medio indígena y de llevar a él la propaganda clasista.

Los métodos de autoeducación, la lectura regular de los órganos del movimiento sindical y revolucionario de América Latina, de sus opúsculos, etcétera, la correspondencia con los compañeros de los centros urbanos, serán los medios de que estos elementos lleven con éxito su misión educadora.

La coordinación de las comunidades de indígenas por regiones, el socorro de los que sufren persecuciones de la justicia o la policía (los «gamonales» procesan por delitos comunes a los indígenas que se les resisten o a quienes quieren despojar), la defensa de la propiedad comunitaria, la organización de pequeñas bibliotecas y centros de estudios, son actividades en las que los adherentes indígenas a nuestro movimiento deben tener siempre actuación principal y dirigente, con el doble objeto de dar a la orientación y educación clasista de los indígenas directivas serias y de evitar la influencia de elementos desorientadores (anarquistas, demagogos reformistas, etcétera).

En el Perú, la organización y educación del proletariado minero es con la del proletariado agrícola una de las cuestiones que inmediatamente se plantean. Los centros mineros, el principal de los cuales (La Oroya) está en vías de convertirse en la más importante central de beneficio en Sudamérica, constituyen puntos donde ventajosamente pueden operar la propaganda clasista. Aparte de representar en sí mismos importantes concentraciones proletarias con las condiciones anexas al salariado, acercan a los braceros indígenas a obreros industriales, a trabajadores procedentes de las ciudades, que llevan a esos centros su espíritu y principios clasistas. Los indígenas de las minas en buena parte continúan siendo campesinos, de modo que el adherente que se gane entre ellos es un elemento ganado también en la clase campesina.

La labor, en todos sus aspectos, será difícil; pero su progreso dependerá fundamentalmente de la capacidad de los elementos que la realicen y de su apreciación precisa y concreta de las condiciones objetivas de la cuestión indígena. El problema no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo. Por ejemplo, en cuanto sólo militantes salidos del medio indígena pueden, por la mentalidad y el idioma, conseguir un ascendiente eficaz e inmediato sobre sus compañeros.

Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse, pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo.

* * *

El realismo de una política revolucionaria, segura y precisa, en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales toca actuar en estos países, en que la población indígena o negra tiene proporciones y rol importantes, puede y debe convertir el factor raza en un factor revolucionario. Es imprescindible dar al movimiento del proletariado indígena o negro, agrícola e industrial, un carácter neto de lucha de clases. «Hay que dar a las poblaciones indígenas o negras esclavizadas —dijo un compañero del Brasil— la certidumbre de que solamente un gobierno de obreros y campesinos de todas las razas que habitan el territorio los emancipará verdaderamente, ya que este solamente podrá extinguir el régimen de los latifundios y el régimen industrial capitalista y librarlos definitivamente de la opresión imperialista».

II. Importancia del problema racial

El problema de las razas no es común a todos los países de América Latina, ni presenta en todos los que lo sufren las mismas proporciones y caracteres.

Mientras en algunos países tiene reducida importancia o una localización regional que hacen que no incluya apreciablemente en el proceso social económico, en otros países el problema racial se plantea en forma terminante.

Veamos la distribución geográfica y las principales características de los tres grandes grupos raciales de América Latina.

1. Indios incásicos y aztecas

Los indios «incásicos» ocupan, casi sin solución de continuidad, formando conglomerados bastante compactos, un vasto territorio que se extiende en varios estados.

Estos indios, en su mayoría «serranos», ocupan principalmente regiones andinas en las «sierras» o en las grandes mesetas, extendiéndose en la sierra del Perú, del Ecuador, del Norte de Chile, en Bolivia, en algunos territorios del Norte de la Argentina.

La economía de estos indios está prevalentemente ligada a la tierra que ellos cultivan desde tiempos inmemoriales.

Viven en un clima frío y son prolíficos: las destrucciones intensas de la época colonial y el extenso mestizaje que había mermado enormemente su número no han podido impedir que se volviera a producir un considerable aumento de la población, que sigue hoy día a pesar de la explotación a que están sometidos.

Hablan idiomas propios, ricos y matizados, afines entre ellos, siendo los principales el Quechua y el Aymara.

Su civilización tuvo épocas de esplendor notables. Hoy día conserva residuos importantes de aptitudes pictóricas, plásticas y musicales.

Estos indios, principalmente en el Perú y Bolivia, donde constituyen del sesenta al setenta por ciento de la población, en Ecuador y en Chile, donde también forman masas importantes, están en la base de la producción y de la explotación capitalista y dan lugar, por lo tanto, a un problema de fundamental importancia.

En Perú, Ecuador, Chile y parte de Bolivia, donde están ligados a la agricultura y ganadería, sus reivindicaciones son principalmente de carácter agrario.

En Bolivia y algunas regiones de la sierra del Perú, donde son principalmente explotados en las minas, tienen derecho a la conquista de las reivindicaciones proletarias.

En todos los países de este grupo, el factor raza se complica con el factor clase, en forma que una política revolucionaria no puede dejar de tener en cuenta. El indio Quechua y Aymara ve su opresor en el «misti», en el blanco. Y en el mestizo, únicamente la conciencia de clase es capaz de destruir el hábito del desprecio, de la repugnancia por el indio. No es raro encontrar entre los propios elementos de la ciudad que se proclaman revolucionarios el prejuicio de la inferioridad del indio y la resistencia a reconocer este prejuicio como una simple herencia o contagio mental del ambiente.

La barrera del idioma se interpone entre las masas campesinas indias y los núcleos obreros revolucionarios de raza blanca o mestiza. El soldado es, generalmente, indio, y una parte de la confianza que tiene la clase explotadora en el ejército, como sostén en la lucha social, nace de que sabe al soldado indio más o menos insensible al llamado de la solidaridad de clase, cuando se le emplea contra las muchedumbres mestizas y urbanas.

Pero, a través de propagandistas indios, la doctrina socialista, por la naturaleza de sus reivindicaciones, arraigará prontamente en las masas indígenas.

Un escritor pseudo pacifista burgués, Luis Guilaíne, que considera al estrato indio en la América Latina como las masas de las que nacerá el impulso que podrá derrocar al imperialismo yanqui, agrega:

La propaganda bolchevista, presente en todas partes, los ha más o menos alcanzado y ellos les son accesibles por una propensión atávica, ya que el principio comunista principalmente ha sido la base de la organización social del imperio de los Incas. (*L'Amérique Latine et l'imperialisme américain*, p. 206, París, 1928)

La miopía intelectual que caracteriza a los nacionalistas franceses cuando tratan de imponer su propio imperialismo al norteamericano parece disiparse hasta permitirles divisar un hecho tan evidente. ¿Sería posible que nosotros dejáramos de reconocer el rol que los factores raciales indios han de representar en la próxima etapa revolucionaria de América Latina?

Lo que hasta ahora ha faltado es la preparación sistemática de propagandistas indios. El indio alfabeto, al que la ciudad corrompe, se

convierte regularmente en un auxiliar de los explotadores de su raza. Pero en la ciudad, en el ambiente obrero revolucionario, el indio empieza ya a asimilar la idea revolucionaria, a apropiarse de ella, a entender su valor como instrumento de emancipación de esta raza oprimida por la misma clase que explota en la fábrica al obrero, en el que descubre un hermano de clase.

Los indios del «Grupo Azteca» ocupan gran parte de México y de Guatemala, donde constituyen una gran mayoría de la población. Su evolución histórica y su alta civilización son bastante conocidas. Su economía y sus características, así como su importancia social y su rol actual, son análogos a las de los indios «incásicos». Su importancia en un sentido «puramente racial» es negada por el delegado de México, quien afirma «no existir un problema del indio en México (salvo en el Estado de Yucatán), sino existir la lucha de clases».

2. Indígenas (selvícolas)

Estos indígenas, que reciben frecuentemente el nombre de «salvajes», son étnicamente muy diferentes de los que anteceden.

Están distribuidos casi exclusivamente en las regiones forestales y fluviales del continente, de clima cálido, particularmente en algunos estados de Centro América, en Colombia (Chibchas) y Venezuela (Muyscas). En las Guayanas, en la región amazónica del Perú llamada «Montaña» (Campas), en el Brasil y Paraguay (Guarní), en Argentina y Uruguay (Charrúas).

Su diseminación por pequeños grupos en las inmensas regiones selvosas y en su nomadismo ligado a las necesidades de la caza y de la pesca, desconociendo casi la agricultura, son caracteres netamente opuestos a los de los indios incásicos.

Su civilización antigua no alcanzó probablemente sino un nivel muy bajo. Sus idiomas y dialectos numerosos, en general pobres, en términos abstractos, su tendencia a la destrucción numérica de la raza, también son caracteres opuestos a los de los indios incásicos.

Su identidad con respecto a la población es, en general, de reducida importancia; sus contactos con la «civilización» y su rol en la estructura económica de cada país, muy escaso cuando no inexistente. Donde la colonización Ibérica no los ha destruido directamente, la raza en estado puro ha sufrido reducciones decisivas por obra del mestizaje intenso, como especialmente sucedió en Colombia, donde se

cuenta el dos por ciento de indígenas puros y el 89 por ciento de mestizos; como sucedió en el Brasil, donde los indígenas «selvícolas» constituyen poco más del uno por ciento al lado de un sesenta por ciento de «mamelucos» o mestizos.

En el Brasil, los términos actuales del problema indio y su importancia han sido evaluados y expuestos por el delegado de ese país en los siguientes términos:

En el Brasil el indio no soportó la esclavitud a la que los colonizadores quisieron someterlo y no se adaptó a las labores agrícolas. Hubiera vivido siempre de la caza y de la pesca. Sus nociones de agricultura eran reducidísimas. Le era imposible fijarse en un solo punto de la tierra de un día a otro, desde que el nomadismo fuera hasta entonces el rasgo predominante de su carácter. Los jefes de las «bandeiras» comprendieron esto y pasaron a atacar de preferencias, en el siglo XVIII, las «reducciones» de los jesuitas, las que se componían de indios mansos, aclimatados hasta cierto punto a los trabajos de la minería y de la agricultura bajo el influjo de métodos diferentes como la sugestión religiosa. Pero las luchas eran encarnizadas por demás y la travesía de los sertones con los indios reclutados a la fuerza resultaba difícilísima y penosa, lo que acarrea casi siempre el desperdicio de la mayor parte de la carga humana arrastrada por los «banderirantes». Los que llegaban vivos al Litoral caían en poco tiempo bajo el peso de los arduos trabajos a que los sometían. Los que escapaban de las garras del conquistador se internaban en las florestas lejanas.

No hay cálculos exactos, o siquiera aproximados, dignos de fe, sobre la población indígena del Brasil, sobre la época del descubrimiento. Se puede afirmar, mientras, sin temor a errar, que por lo menos dos tercios de la población ha desaparecido hasta llegar a nuestros días, ya sea por el cruzamiento con los blancos, ya sea por la mortandad que hacían entre nativos los colonizadores en su afán de conquistar esclavos y abrir caminos para las minas del interior. Según una apreciación optimista del General Cándido Rondón, Jefe del Servicio de Protección a los Indios, existen actualmente en el país cerca de 500.000 selvícolas (indios). Estos viven en tribus poco numerosas, enteramente segregados de la civilización del Litoral y penetran cada vez más en las florestas, a medida que los latifundistas van extendiendo sus dominios hasta las tierras ocupadas por aquellas.

Hay una institución oficial que protegía teóricamente a los indígenas. Pero es en vano que se trate de encontrar en la repartición central algún informe sobre trabajos prácticos realizados por

dicho Instituto. Este no ha publicado, hasta hoy, un solo informe concreto sobre sus actividades.

En el Brasil, los pocos millares de indios que conservan sus costumbres y tradiciones viven aislados del proletariado urbano, siendo imposible su contacto en nuestros días con la vanguardia proletaria y su consecuente incorporación al movimiento revolucionario de las masas proletarias.

Creo que para muchos de los países de América Latina que incluyen escasos grupos de indios «selvícolas», el problema presenta, aproximadamente, el mismo aspecto que en el Brasil.

Para otros países, en los que los indígenas «selvícolas» constituyen un porcentaje más elevado dentro de la población, y, sobre todo, están incluidos en el proceso de la economía nacional, generalmente agrícola, como en Paraguay, en las Guayanas y otros, el problema presenta los mismos aspectos que ofrecen los indios aztecas o los incásicos en México, en el Perú y en los otros países o regiones del mismo grupo, aspectos ya apuntados en su entidad y rasgos especiales.

3. Los negros

Además de las dos razas indígenas, se encuentra en proporciones notables en la América Latina, la raza negra.

Los países donde predominan son: Cuba, grupo antillano y Brasil.

Mientras la mayoría de los indios está ligada a la agricultura, los negros en general se encuentran trabajando preferentemente en las industrias. En cualquier caso, están en la base de la producción y de la explotación.

El negro, importado por los colonizadores, no tiene arraigo a la tierra como el indio, casi no posee tradiciones propias, le falta idioma propio, hablando el castellano o el portugués o el francés o el inglés.

En Cuba, los negros constituyen porcentaje sumamente elevado de la población, así como en muchos de los países antillanos, están con frecuencia distribuidos en todas las clases sociales, e integran también, aunque en número escaso, las clases explotadoras; esto se observa más acentuadamente en Haití y Santo Domingo, cuyas burguesías son casi exclusivamente negras, especialmente en el primer país.

En el Brasil, el negro puro es relativamente escaso, pero los negromulatos, que constituyen un treinta por ciento de la población, son numerosos en todo el litoral y se encuentran especialmente concentra-

dos en algunas regiones, como en Pará. Los mulatos «claros» también son muy numerosos. He aquí lo que refiere al respecto el compañero delegado del Brasil:

Gran parte de la población del litoral brasileño está compuesta por mulatos; el tipo del negro puro es, hoy, muy raro. El cruzamiento se hace cada día más intensamente, produciendo tipos cada vez más claros desde que no vienen al país desde cerca de medio siglo inmigrantes negros.

El preconceito contra el negro asume reducidas proporciones. En el seno del proletariado, este no existe. En la burguesía, en ciertas capas de la pequeña burguesía, este mal se deja percibir. Se traduce en el hecho de que, en esas esferas, se ve con simpatía la influencia del indio en las costumbres del país, y con cierta mala voluntad la influencia del negro. Tal actitud no proviene, entre tanto, de un verdadero odio de razas, como en los Estados Unidos, sino del hecho de que, en el extranjero, muchas veces se refieren al país llamándolo con un evidente intención peyorativa «país de negros». Esto viene a excitar la vanidad patriótica del pequeño burgués, que protesta, esforzándose en demostrar lo contrario. Pero es común ver a ese mismo pequeño burgués en fiestas nacionales, exaltando el valor de sus ascendientes africanos.

Se debe anotar aún que hay innumerables negros y mulatos ocupando cargos de relieve en el seno de la burguesía nacional.

Se deduce de allí que no se podrá hablar en rigor, en el Brasil, de preconceitos de razas. Es claro que el Partido debe combatirlo en cualquier circunstancia siempre que él aparezca. Pero es necesaria una acción permanente y sistemática por cuanto muy raramente se manifiesta.

La situación de los negros, en el Brasil, no es de naturaleza tal como para exigir que nuestro Partido organice campañas reivindicatorias para los negros, con palabras de orden especiales.

En general, para los países en que influyen grandes masas de negros, su situación es un factor social y económico importante. En su rol de explotados, nunca están aislados, sino que se encuentran al lado de los explotados de otros colores. Para todos se plantean las reivindicaciones propias de su clase.

4. Conclusiones

En la América Latina, que encierra más de cien millones de habitantes, la mayoría de la población está constituida por indígenas y negros. Pero hay más: ¿cuál es la categoría social y económica de estos? Los indígenas y negros están en su gran mayoría incluidos en la clase de obreros y campesinos explotados, y forman la casi totalidad de la misma.

Esta última circunstancia sería suficiente para poner en plena luz toda la importancia de las razas en la América Latina como factor revolucionario. Pero hay otras particularidades que se imponen frente a nuestra consideración.

Las razas aludidas se encuentran presentes en todos los Estados y constituyen una inmensa capa que con su doble carácter común, racial y de explotados, está extendida en toda América Latina, sin tener en cuenta las fronteras artificiales mantenidas por las burguesías nacionales y los imperialistas.

Los negros, que son afines entre sí por la raza; los indios, que son afines entre sí por la raza, la cultura y el idioma, el apego a la tierra común; los indios y negros que son en común, y por igual, objeto de la explotación más intensa, constituyen por estas múltiples razones, masas inmensas que, unidas a los proletarios y campesinos explotados, mestizos y blancos, tendrán por necesidad que insurgir revolucionariamente contra sus exiguas burguesías nacionales y el imperialismo monstruosamente parasitario, para arrollarlos, cimentando la conciencia de clase, y establecer en la América Latina el gobierno de obreros y campesinos.

III. Política colonial burguesa e imperialista frente a las razas

Para el imperialismo yanqui e inglés, el valor económico de estas tierras sería mucho menor si con sus riquezas naturales no poseyesen una población indígena atrasada y miserable a la que, con el concurso de las burguesías nacionales, es posible explotar extremadamente. La historia de la industria azucarera peruana, actualmente en crisis, demuestra que sus utilidades han reposado, ante todo, en la baratura de la mano de obra, esto es, en la miseria de los braceros. Técnicamente, esta industria no ha estado en época alguna en condiciones de competir con los otros países en el mercado mundial. La distancia de los mercados de consumo gravaba con elevados fletes su exportación. Pero todas estas desventajas

eran compensadas largamente por la baratura de la mano de obra. El trabajo de esclavizadas masas campesinas, albergadas en repugnantes «rancherías», privadas de toda libertad y derecho, sometidas a una jornada abrumadora, colocaba a los azucareros peruanos en condiciones de competir con los que, en otros países, cultivaban mejor sus tierras o estaban protegidos por una tarifa proteccionista o más ventajosamente situados desde el punto de vista geográfico. El capitalismo extranjero se sirve de la clase feudal para explotar en su provecho estas masas campesinas; mas, a veces, la incapacidad de estos latifundistas herederos de los prejuicios, soberbia y arbitrariedad medievales, para llenar la función de jefes de empresas capitalistas, es tal, que aquel se ve obligado a tomar en sus propias manos la administración de latifundios y centrales. Esto es lo que ocurre, particularmente, en la industria azucarera, monopolizada casi completamente en el valle de Chicama por una empresa inglesa y una empresa alemana.

Partiendo del concepto de la «inferioridad» de la raza, para llevar a cabo una explotación intensa, los poderes coloniales han buscado una serie de pretextos jurídicos y religiosos para legitimar su actitud.

Demasiado conocida es la tesis del Papa Alejandro VI, quien, como representante de Dios en la tierra, dividía entre los reyes católicos de España y Portugal el poderío de la América Latina, con la condición de que se erigieran en tutores de la raza indígena. Estos indígenas, en su calidad de «idólatras», no podían gozar de los mismos derechos que los leales súbditos de las majestades católicas. Por otro lado, no era posible sancionar «de derecho» la fórmula anticristiana de la esclavitud. Surgió entonces la fórmula hipócrita del tutelaje con una de sus expresiones económicas, entre las más representativas, que fue la «encomienda». Los españoles más aptos fueron elgidos «encomenderos» de distintos territorios que comprendían numerosa población india. Su misión era doble. En el orden espiritual, debían convertir de todos modos los indios a la fe católica; los medios de persuasión les eran facilitados cada vez que fueran necesarios por los doctrineros. En el orden temporal, la tarea era más sencilla todavía; cada «encomienda» debía proporcionar a la corona un tributo correspondiente, sin perjuicio de que el encomendero sacara también para sí la cantidad que creyera conveniente. Más adelante veremos las características específicas de las «encomiendas» y el proceso por el que constituyeron un método legal de expoliación de las tierras de los indígenas, echando los fundamentos de la propiedad colonial y semi-feudal que subsiste hasta la actualidad.

Es necesario subrayar aquí, en este mismo proceso, un factor importante de sometimiento de las poblaciones aborígenes al poderío económico y político de los invasores. La raza invasora que apareció protegida por armadura casi invulnerable, montada de manera maravillosa sobre animales desconocidos, los caballos, combatiendo con armas que arrojaban fuego; esta raza que derribó, en pocas decenas de años, y luego sometió rápidamente un inmenso imperio como el incaico o numerosas tribus como la de los indios selvícolas brasileños, uruguayos, paraguayos, tenía lógicamente un gran ascendiente para imponer sus dioses y su culto sobre las ruinas de los templos incaicos, sobre los vencidos mitos de la religión del sol y del fetichismo antropomórfico de los demás indios.

No descuidaron los invasores el desprestigio que las armas habían dado a la cruz y rápidamente procedieron a encadenar las conciencias al mismo tiempo que esclavizaban los cuerpos. Esto facilitaba enormemente el sometimiento económico, objeto primordial de los súbditos católicos. En este proceso es interesante apuntar los resultados obtenidos por los invasores. Donde el dominio ciego y brutal no lograba sino diezmar a los aborígenes en forma alarmante para la producción, bajaba el rendimiento de esta, hasta el punto de requerir la importancia de la raza africana, especialmente para el trabajo de las minas, raza que, por otra parte, resultó inapta para esa labor. Donde la penetración llevada a cabo en forma más sagaz y fomentada por la decidida protección de la corona miraba en adueñarse de las conciencias, las congregaciones religiosas lograron establecer plantaciones florecientes hasta en el corazón de las selvas, donde, si el indio no dejaba de ser explotado igualmente en beneficio de los invasores, la producción se elevaba y acrecentaba cada vez más el monto de los beneficios. El ejemplo histórico de las colonias jesuitas en el Brasil, Paraguay, así como de las colonias que otras congregaciones religiosas establecieron en las selvas del Perú, es bastante demostrativo a este respecto. Hoy día, el influjo religioso no deja de ser un factor importante de sometimiento de los indios a las «autoridades» civiles y religiosas, con la diferencia de que la torpeza de estas, habiéndolas hoy día elevado al campo del robo descarado, de las punitivas corporales, de los comercios más vergonzosos, ha logrado dar inicio a un sentimiento de repulsión para el cura, además que para el juez, sentimiento que se hace cada día más evidente y que ha estallado más de una vez en revueltas sangrientas.

Un gran sector de los curas, aliados a las burguesías nacionales, sigue empleando sus armas, basado en el fanatismo religioso que varios siglos de propaganda han logrado hacer arraigar en los espíritus sencillos de los indios. Sólo una conciencia de clase, sólo el «mito» revolucionario con

su profunda raigambre económica, y no una infecunda propaganda anticlerical, lograrán substituir los mitos artificiales impuestos por la «civilización» de los invasores y mantenidos por las clases burguesas, heredadas de su poder.

El imperialismo inicia a su vez, en la América Latina, una tentativa para dar también en este sentido una base sólida y más amplia a su poderío nefasto. Las misiones metodistas y anglicanas, los centros deportivos moralizadores de la Y.M.C.A., han logrado penetrar hasta en las sierras del Perú y de Bolivia, pero con éxito absolutamente despreciable y sin posibilidad de extender su acción. Un enemigo encarnizado que esa penetración encuentra es el mismo cura de aldea, quien ve de manera peligrosa mermar su influencia espiritual y los consecuentes réditos pecuniarios. Hubo casos en que el cura aldeano logró obtener el apoyo de las autoridades civiles y desterrar definitivamente a la misión protestante «anticatólica».

Otros factores ligados al carácter social de los explotados han sido empleados por el coloniaje y continuados por un gran sector de la burguesía y el imperialismo. El desprecio para el indio y el negro ha sido inoculado por el blanco, con todos los medios, al mestizo. No es infrecuente notar esta misma actitud en mestizos cuyo origen indio es demasiado evidente y cuyo porcentaje de sangre blanca se hace difícil reconocer. Este desprecio que se ha tratado de fomentar dentro de la misma clase trabajadora crece considerablemente a medida que el mestizo ocupa grados más elevados respecto de las últimas capas de proletariado explotado, sin que por eso disminuya la honda barrera que los separa del patrón blanco.

Con iguales fines, la feudalidad y la burguesía han alimentado entre los negros un sentimiento de honda animadversión para los indios, facilitado, como ya hemos dicho, por el rol que pasó a llenar el negro en los países de escasa población india; de artesano, de doméstico, de vigilante, siempre al lado de los patrones, gozando de cierta familiaridad que le confería el «derecho» a despreciar todo lo que su patrón despreciaba.

Otra ocasión que los explotadores nunca han despreciado es la de crear rivalidades entre grupos de una misma raza. El imperialismo americano nos da un clarísimo ejemplo de esta táctica, en la rivalidad que logró crear entre los negros residentes en Cuba y los que allí vienen periódicamente de Haití y de Jamaica para trabajar, impelidos por las duras condiciones de su país de procedencia.

Tampoco algunos sectores intelectuales identificados con la burguesía han dejado de buscar más armas para denigrar a los indios hasta negando veracidad a los caracteres más salientes de su proceso histórico.

No faltando quien se dedicara a escribir trabajos pseudo históricos para tratar de demostrar que no se puede hablar de estructuras comunitarias entre los indios incaicos. Esta gente, desde luego, desmentida en forma probativa por la gran mayoría de análogos sectores burgueses, pretendía cerrar los ojos a la existencia de millares de comunidades en Perú, Bolivia, Chile, en las que siguen viviendo millones de indios, después del derrumbamiento del orden público dentro del que estaban encuadradas después de tres siglos de colonización, después de un siglo de explotación feudal burguesa y eclesiástica. La tarea de pulverizar estas tesis absurdas, llenadas en gran parte por la misma crítica burguesa, será tomada a su cargo por la naciente crítica marxista de este problema, de cuyos estudios históricos ya tenemos luminosos signos en la América Latina.

Más adelante detallaré los principales caracteres que tuvo y tiene el colectivismo primitivo en los indios incásicos.

Más es mi deber señalar aquí que una de las tareas más urgentes de nuestros Partidos es la de la revisión inmediata de todos los datos históricos actuales acumulados por la crítica feudal y burguesa, elaborados en su provecho por los departamentos de estadística de los estados capitalistas y ofrecidos a nuestra consideración en toda su deformación, impidiendo considerar exactamente los valores que encierran las razas aborígenes primitivas.

Sólo el conocimiento de la realidad concreta, adquirido a través de la labor y de la elaboración de todos los Partidos Comunistas, puede darnos una base sólida para sentar condiciones sobre lo existente, permitiendo trazar las directivas de acuerdo con lo real. Nuestra investigación de carácter histórico es útil, pero más que todo debemos controlar el estado actual y sentimental, sondear la orientación de su pensamiento colectivo, evaluar sus fuerzas de expansión y de resistencia; todo esto, lo sabemos, está condicionado por los antecedentes históricos, por un lado, pero, principalmente, por sus condiciones económicas actuales. Estas son las que debemos conocer en todos sus detalles. La vida del indio, las condiciones de su explotación, las posibilidades de lucha por su parte, los medios más prácticos para la penetración entre ellos de la vanguardia del proletariado, la forma más apta en que ellos puedan constituir su organización; he aquí los puntos fundamentales, cuyo conocimiento debemos perseguir para llenar acertadamente el cometido histórico que cada Partido debe desenvolver.

La lucha de clases, realidad primordial que reconocen nuestros partidos reviste indudablemente características especiales cuando la inmensa

mayoría de los explotados está constituida por una raza, y los explotadores pertenecen casi exclusivamente a otra.

Cuando sobre los hombros de una clase productora pesa la más dura opresión económica, se agrega aún el desprecio y el odio de que es víctima como raza, no falta más que una comprensión sencilla y clara de la situación para que esta masa se levante como un solo hombre y arroje todas las formas de explotación.

IV. Desarrollo económico-político indígena desde la época incaica hasta la actualidad

Las comunidades

Antes de examinar cuál es el estado económico social de las poblaciones indígenas y en qué forma existe la institución más caracterizada de su civilización, las «comunidades», creo útil trazar un breve bosquejo de su formación y de su desarrollo histórico y tratar de investigar las causas de su subsistencia y persistencia dentro y contra estructuras económicas sociales antagónicas.

Anteriormente a la vasta organización del Imperio Incaico existió entre las poblaciones aborígenes que ocupaban el inmenso territorio un régimen de comunismo agrario.

Desde que las tribus primitivas pasaron del nomadismo a la residencia fija, en la tierra, dando origen a la agricultura, se constituyó un régimen de propiedad y usufructo colectivos de la tierra, organizado por grupos que constituyeron las primeras «comunidades», estableciéndose la costumbre del reparto de la tierra según las necesidades de la labranza.

El imperio incaico de los quechuas, al formarse y extenderse progresivamente, ya sea por intermedio de la guerra, ya sea por anexiones pacíficas, encontró en todas partes este orden económico existente. Sólo necesidades administrativas y políticas, tendientes a reforzar el poder del control central en el vasto imperio, impulsaron al gobierno de los Incas a organizar en forma especial ese régimen comunista que funcionaba desde un tiempo muy lejano en todo el territorio del imperio.

El poder económico y político del Estado, en el imperio incaico, residía en el Inca, pues su régimen de gobierno era centralista. Todas las riquezas, como las minas, las tierras, el ganado, le pertenecían. La propiedad privada era desconocida. Las tierras se dividían en tres partes: una al Sol, una al Inca y una al Pueblo. Todas las tierras eran cultivadas

por el Pueblo. De preferencia se atendía a las tierras del Sol. Luego la de los ancianos, viudas, huérfanos y de los soldados que se hallaban en servicio activo. Después es el pueblo que cultivaba sus propias tierras, y tenía la obligación de ayudar al vecino.

Tras esto se cultivaban las tierras del Inca. Así como fue repartida la tierra, se repartió toda clase de riquezas, minas, ganados, etcétera. Es de advertir que el estado incaico no conocía el dinero. Una disposición muy sabia determinaba que todo déficit en las contribuciones del Inca se pudiese cubrir con lo que encerraba el granero del Sol. La economía del gobierno producía sobrantes. Estos se destinaban a los almacenes, que en la época de escasez, eran proporcionados a los individuos sumidos en la miseria por sus enfermedades o por sus desgracias. Así se establece que gran parte de las rentas del Inca volvían después, por uno u otro concepto, a las manos del pueblo. Las tierras eran repartidas en lotes que se entregaban anualmente: por cada miembro de familia de ambos sexos se agregaba una porción igual. Nadie podía enajenar las tierras ni aumentar sus posesiones. Cuando alguien moría, la tierra volvía al Inca. Estos repartos se hacían todos los años, a fin de tener siempre presente, a la vista del pueblo, que aquellas tierras pertenecían únicamente al Inca, el cual podía entregarlas al pueblo en la forma indicada.

Hay quien sostiene que anteriormente al imperio, en algunas regiones, se iban manifestando en las reparticiones periódicas una insistencia a persistir en la atribución del mismo lote de terreno a la misma familia, tendencia cuya propagación fue impedida por la autoridad teocrática del Inca, pero que logró desaparecer durante el imperio, dando lugar hasta a la división del lote a la muerte del padre entre los hijos, sin que esto significara propiedad individual (puesto que falta el derecho de testar libremente y la facultad de enajenar), pero sí propiedad familiar, germen de la propiedad individual: a esto, según historiadores ecuatorianos, ya hubieron llegado algunos indios de ese territorio en la época de la conquista.

Asimismo, se quiere acentuar por parte de algunos escritores el carácter de la naciente feudalidad, paralelo a la tendencia hacia la propiedad individual que hubiera tenido el poder de los jefes militares, curacas o reyezuelos, caciques, etcétera, que no formaban parte de la comunidad, poseían la tierra en propiedad familiar y sólo la autoridad del Inca refrenaba su desarrollo hacia la propiedad individual.

También se quiso ver en «la guerra de la sucesión entre Huáscar y Atahualpa, el anuncio de grandes querellas y conflictos: la lucha u oposición de la monarquía con la nobleza».

Todas estas observaciones, algunas de las cuales, las referentes al feudalismo, fueron aplicadas también a México, tenderían a trazar un cuadro de la evolución histórica indoamericana muy análogo al que corresponde al mismo período de la historia europea y asiática. Por otro lado, también afirmarían que la evolución natural del colectivismo indígena hubiera conducido, a través de dos grandes fenómenos paralelos – transformación de la propiedad colectiva en familiar e individual, formación del feudalismo–, a instituciones análogas a los burgos y municipios, de no haber sido por la influencia del imperio teocrático que impidió ese libre desenvolvimiento, a diferencia de análogos poderes en Europa. La conquista había precipitado y acelerado la cristalización del feudo, pasado al español, y de la propiedad privada indígena residual dentro de la comunidad o dentro de la familia en formas coexistentes.

Evidentemente, es sugestiva toda esta serie de hipótesis; hay hechos que parecen confirmarlas. Pero ¿cómo podemos extender a todas las colectividades incásicas estas conclusiones? ¿Cómo podemos explicar, dentro del violento proceso de la conquista, de la formación de «reducciones», de los cambios vastos y profundos realizados por las «composiciones», la persistencia de las comunidades? ¿Cuál momento más propicio tuvieron estas, después, para evolucionar en el sentido indicado, que los decretos de las nuevas repúblicas, tendientes todos directamente a la formación de la propiedad privada? Verdaderamente, no creo que se pueda afirmar que el carácter del colectivismo primitivo ha sido el de evolucionar a la propiedad privada, cuando las comunidades, que han seguido siendo atacadas y fragmentadas por todas partes por un siglo más de explotación burguesa republicana, subsisten en un número tan grande y asoman su cuerpo vigoroso y siempre joven a los albores de una nueva etapa colectivista.

Mas volvamos a seguir el desarrollo de las comunidades que formaban el *substratum* de la colectividad incaica a fines del siglo XV.

La llegada de los españoles

Rompe la armonía política y económica del imperio. El régimen colonial que se estableció luego desorganizó y aniquiló la economía agraria incaica, siendo reemplazada por una economía de mayores rendimientos. Bajo una aristocracia indígena, los nativos componían una nación de diez millones de hombres, con un Estado eficiente y orgánico, cuya acción arribaba a todos los ámbitos de su soberanía. Bajo el régimen colo-

nial, los nativos se redujeron a una dispersa y anárquica masa de un millón de hombres caídos en la servidumbre y el «feudalismo». La ambición de los conquistadores, y sobre todo de la corona, por el metal precioso envió al mortífero trabajo de las minas grandes masas habitadas a las labores de la agricultura, tan rápidamente que en tres siglos se redujeron a la décima parte.

Las comunidades indígenas, durante este período, sufrieron una modificación, dejando el gobierno, que antes residía en el Inca, confiado a personeros integrantes de cada ayllu. Las «leyes de Indias» amparaban a la propiedad indígena y reconocían su organización comunista. A pesar de esto, se establecieron las encomiendas, las mitas, el pongaje. Los encomenderos que recibieron tierras, indios, etcétera, con la obligación de instruirlos, se convirtieron con el tiempo en grandes propietarios semi-feudales.

El advenimiento de la república no transformaba substancialmente la economía del país. Se produce un simple cambio de clases: al gobierno cortesano de la nobleza española sucedió el gobierno de los terratenientes, encomenderos y profesionales criollos. La aristocracia mestiza empuña el poder, sin ningún concepto económico, sin ninguna visión política. Para los cuatro millones de indios, el movimiento de emancipación de la metrópoli pasa desapercibido. Su estado de servidumbre persiste desde la conquista hasta nuestros días no obstante las leyes dictadas para «protegerlos» y que no podían ser aplicadas mientras la estructura económica de supervivencia feudo-terrateniente persista en nuestro mecanismo social.

La nueva clase gobernante, ávida y sedienta de riqueza, se dedica a agrandar sus latifundios a costa de las tierras pertenecientes a la comunidad indígena, hasta llegar a hacerlas desaparecer en algunos departamentos. Habiéndoseles arrebatado la tierra que poseían en común todas las familias integrantes del ayllu, estas han sido obligadas a buscar trabajo dedicándose al yanaconazgo (parceleros) y a peones de los latifundistas que violentamente los despojaron.

Del ayllu antiguo no queda sino uno que otro rasgo fisonómico, étnico, costumbres, prácticas religiosas y sociales, que con algunas pequeñas variaciones se les encuentra en un sinnúmero de comunidades que anteriormente constituyeron el pequeño reino o «curacazgo». Pero si de esta organización, que entre nosotros ha sido la institución política intermedia entre el ayllu y el imperio, han desaparecido todos sus elementos coactivos y de solidaridad, el ayllu o comunidad, en cambio, en algunas zonas poco desarrolladas, ha conservado su natural idiosincrasia, su ca-

rácter de institución casi familiar en cuyo seno continuaron subsistiendo después de la Conquista los principales factores constitutivos.

Las comunidades reposan sobre la base de la propiedad en común de las tierras en que viven y cultivan y conservan, por pactos y por lazos de consanguinidad que unen entre sí a las diversas familias que forman el ayllu. Las tierras de cultivos y pastos pertenecientes a la comunidad forman el patrimonio de dicha colectividad. En ella viven, de su cultivo se mantienen, y los continuos vecinos u otras comunidades les sirven de suficiente incentivo para estar siempre organizados, constituyendo un solo cuerpo. Por hoy, las tierras comunales pertenecen a todo el ayllu, o sea al conjunto de familias que forman la comunidad. Unas están repartidas y otras continúan en calidad de bien raíz común, cuya administración se efectúa por los agentes de la comunidad. Cada familia posee un trozo de tierra que cultiva, pero que no puede enajenar porque no le pertenece: es de la comunidad.

Por lo general, hay dos clases de tierras, unas que se cultivan en común para algún «santo» o comunidad y las que cultiva cada familia por separado.

Pero no sólo en la existencia de las comunidades se revela el espíritu colectivista del indígena. La costumbre secular de la «Minka» subsiste en los territorios del Perú, de Bolivia, del Ecuador y Chile; el trabajo que un parcelero, aunque no sea comunero, no puede realizar por falta de ayudantes, por enfermedad u otro motivo análogo, es realizado merced a la cooperación y auxilio de los parceleros confinantes, quienes a su vez reciben parte del producto de la cosecha, cuando su cantidad lo consiente, u otro auxilio manual en una próxima época.

Este espíritu de cooperación que existe fuera de las comunidades se manifiesta en formas especiales en Bolivia, donde se establecen mutuos acuerdos entre indígenas pequeños propietarios pobres para labrar en común el total de las tierras y repartir en común el producto. Otra forma de cooperación que también se observa en Bolivia es la que se realiza entre un indio pequeño propietario en los alrededores de la ciudad, sin nada más que su tierra, y otro indio que vive en la ciudad, en calidad de pequeño artesano o asalariado relativamente bien remunerado; este último no dispone de tiempo, pero puede en una u otra forma conseguir las semillas y los instrumentos de labranza que faltan; el primero aporta la tierra y su labor personal, y en la época de la cosecha se reparte el producto según la proporción establecida de antemano.

Estas y otras formas de cooperación extracomunitaria junto con la existencia de numerosas comunidades (en el Perú cerca de 1.500 comu-

nidades con 30 millones de hectáreas, cultivadas aproximadamente por 1.500.000 comuneros; en Bolivia un número aproximadamente igual de comunidades, con menos comuneros, siendo arrancados muchos de ellos a la tierra para las minas), comunidades que en algunas regiones dan un rédito agrícola superior a la de los latifundios, atestiguan la vitalidad del colectivismo incaico primitivo, capaz mañana de multiplicar sus fuerzas, aplicadas a latifundios industrializados y con los medios de cultivo necesarios.

El VI Congreso de la I. C. ha señalado una vez más la posibilidad, para pueblos de economía rudimentaria, de iniciar directamente una organización económica colectiva, sin sufrir la larga evolución por la que han pasado otros pueblos. Nosotros creemos que entre las poblaciones «atrasadas» ninguna como la población indígena incásica reúne las condiciones tan favorables para que el comunismo agrario primitivo, subsistente en estructuras concretas y en un hondo espíritu colectivista, se transforme, bajo la hegemonía de la clase proletaria, en una de las bases más solidarias de la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista.

VI. Situación económico-social de la población indígena de los demás países

Para las poblaciones indígenas de tipo «incásico» o «azteca», que viven en grandes masas en los estados que he señalado y que forman parte integrante y básica de la economía de las respectivas naciones que las influyen, el rol económico y la condición social en todos sus aspectos son análogos a los que ya hemos visto existir en el Perú.

Caben, sin embargo, algunas observaciones particulares sobre cada país, requiriéndolo diferencias específicas propias de ellos.

En Bolivia, cuyo porcentaje de población indígena es sensiblemente igual al Perú, el indígena sufre no sólo la misma explotación, sino también el mismo desprecio de parte del blanco y del mestizo (casi no existen negros en Bolivia —el 0,2 por ciento— para solidarizarse en esto con el blanco). Esto provoca, como en el Perú, el mismo sentimiento por parte del indígena hacia todo lo que no sea de su raza y la desconfianza para el blanco, más fuerte aún si se le nota algún carácter «oficial», relacionado con el poder gubernamental o administrativo. Pero en Bolivia es importante señalar un carácter fundamental, de orden económico, que señala una diferencia respecto al Perú. Mientras en el Perú el número de los

indios mineros no alcanza al dos por ciento sobre el total de los indígenas, en Bolivia es mucho más elevado, constituyendo ellos un fuerte proletariado indio, que no sólo llegará a sentir más fuertemente su conciencia de clase, sino que permitirá en la actualidad llevar a cabo una propaganda mucho más eficiente que en medio de los demás indios agrícolas.

En Chile, a este respecto, también existen condiciones más favorables que en el Perú. En Ecuador, la masa indígena es esencialmente agrícola. Asimismo en las provincias del Norte de la Argentina.

En México, contrariamente a los países arriba mencionados, no existe animadversión hacia el indio. El porcentaje de indios puros es tan fuerte y sobre todo el mestizaje tan extenso que las características raciales indias son características nacionales. Hubo presidentes de la República, generales y estadistas de pura cepa indígena, y el indio no encuentra las resistencias espirituales o burdas que pesan sobre él, de otras naciones.

En Guatemala y en algunos otros estados centroamericanos, el problema racial se aproxima, por las mismas razones, más a las condiciones de México, que al de las naciones del grupo incásico. En esos estados, como en México, no existe el problema indígena en el sentido «racial» de la palabra.

Examinemos ahora las condiciones económico-sociales de las poblaciones indígenas de tipo «selvícola». Una vez más, subrayo que el hecho de que el sector «civilizado» de América Latina no tenga amplios conocimientos al respecto no justifica de ninguna manera nuestra despreocupación hacia esas poblaciones: al contrario, plantea el deber de estudiar suficientemente sus condiciones para poder formular con algún acierto las constataciones objetivas que nos permitan formular una táctica adecuada.

He señalado a grandes rasgos las regiones que habitan y los caracteres específicos que las diferencian profundamente, en la actualidad, de los grupos incásicos o azteca.

Es interesante apuntar un hecho. Estas razas, en algunos casos importantes, son las que más han contribuido a la formación étnica de las naciones que se han formado en su territorio, habiendo dado lugar a un mestizaje intensísimo con los invasores, reduciéndose a grupos sumamente escasos y al mismo tiempo segregados del litoral y de su economía y cultura. Esto se observa de la manera más manifiesta en Colombia, donde representa menos de un dos por ciento a un 86 por ciento aproximadamente de mestizos; en Brasil, donde alcanzan poco más del uno por ciento frente a un 66 por ciento de «mamelucos» (sin comprender a los mulatos). Toda esta cooperación biológica les ha valido la

absorción casi completa de su raza y la reducción de los núcleos «puros» al estado de «salvajes».

En otras naciones, sus contactos con los invasores han sido breves y violentos. Los indios selvícolas, en su mayoría, se han retirado al interior y no han contribuido sino con cantidades ínfimas al mestizaje, como sucedió en Ecuador, en el Perú, en el Uruguay y en otros estados.

En ambos casos, el resultado para los grupos «puros» ha sido auténtico. En economía y cultura han quedado aislados, limitados a un territorio cada vez menor y cada día más reducido por obra de los invasores o de los mismos mestizos, desde la conquista, con ritmo incesante, hasta nuestros días.

La economía de estos indios, en la mayoría de los casos nómades, está circunscrita a la caza y a la pesca. Pero hay grupos de indios, los que han podido encontrar terrenos aptos para la labranza, que están dedicados a la agricultura y sienten duramente la falta de tierra, especialmente cuando en nuestros días se les sigue arrebatando terrenos en las zonas limítrofes con la «civilización» litoral.

Es lógico afirmar que sus reivindicaciones naturales consisten en exigir la devolución de toda la tierra que puedan cultivar.

Otras tribus de indios, en la cuenca fluvial del Amazonas, han sido alcanzadas por la garra famélica de los explotadores blancos o mestizos y esclavizadas para los trabajos de recolección de la madera o extracción del «caucho». He referido, hablando de la región de la Montaña del Perú, los abusos ignominiosos allí cometidos, que llegaron a trascender los límites de los bosques y tuvieron resonancia mundial, sin lograr producir el castigo de los culpables, sino, al contrario, la punición de los defensores del indio.

Estos casos, en una u otra forma, susisten en el Perú, en Colombia, en el Brasil, en las Guayanas y llegará el día en que el proletariado ayude a los indios a redimirse definitivamente del régimen esclavista.

VII. Situación económico-política de la población negra

Al hablar de la importancia de la raza negra en el continente, he señalado su distribución geográfica y sus características principales.

El rol económico del negro está en general prevalentemente ligado a la industria, y dentro de esta, principalmente a la industria de la elaboración de los productos agrícolas. En Cuba, la cantidad de los negros asalariados agrícolas no difiere mucho a la de los asalariados industriales.

El negro en América Latina no sufre el mismo desprecio que en Estados Unidos, donde siempre hay resistencia de parte de las otras razas para establecer contacto con él, lo que no se traduce en disposiciones o costumbres de aislamiento limitadoras, bajo este concepto, de su libertad. Tampoco encuentra arraigo el prejuicio de inferioridad o incapacidad para ciertas ocupaciones, ya que la constatación de todos los días demuestra que el negro puede llenar muy bien todas las funciones sociales toda vez que no se le impide prepararse para ellas. En el Brasil, el preconceito para el negro casi no existe, debido a que su porcentaje de mulatos llega a cerca del cuarenta por ciento.

De la constatación de su rol económico y de sus condiciones sociales se desprende el hecho de que en la América Latina, en general, el problema negro no asume un acentuado aspecto racial.

Su rol económico de productor, al lado del trabajador mestizo y blanco, lo hace asimilarse a él en la explotación que sufre y en la lucha que libra para su emancipación de la opresión capitalista.

VIII. Situación económica y social de los mestizos y mulatos

Aunque los mestizos y mulatos no constituyen una raza propiamente dicha, creo que integran el problema étnico, por las diferencias raciales que los separan de los negros, indios y blancos.

El mestizaje, en un sentido amplio de la palabra, reviste aspectos diferentes en cada país.

Hay países, como en Colombia, donde se ha realizado entre dos razas, la blanca y la indígena, produciendo la casi desaparición de esta última y dando lugar a la formación de un mestizaje intenso y extenso (cerca del 85 por ciento de la población).

En otros países, como el Brasil, también hubo un mestizaje intenso de los invasores con los aborígenes que condujo a la casi desaparición de la raza indígena «pura», pero en él intervino además un tercer factor, la raza negra importada. Es sumamente difícil en el Brasil dividir a los mestizos en tres categorías como se ha pretendido: indios-blancos, negros-blancos, indios-negros. Lo cierto es que estos tipos se han fundido repetidamente dando lugar a una gama de tipos raciales que va desde el negro puro, a través del mulato y del «mameluco», hasta el blanco.

Sin embargo, el negro y el blanco puro se encuentran en acentuada minoría frente a la población de mulatos y a la de los «mamelucos» que la

aventaja algo en el número, entre los cuales es posible establecer una diferencia manifiesta.

En el Perú, el mestizaje entre dos razas abarca también una escala de individuos bastante rica en tipos mestizos. En Chile, Argentina, Uruguay, el mestizaje es muchos menos acentuado.

La población mestiza y mulata en la América Latina se encuentra repartida en todas las capas sociales, dejando siempre, sin embargo, a la raza blanca el predominio dentro de la clase explotadora.

Después del indio y del negro, ocupa un puesto bastante importante dentro de la clase proletaria. No tiene absolutamente reivindicaciones sociales propias, salvo el libertarse del desprecio que el blanco hace pesar sobre él. Sus reivindicaciones económicas se confunden con las de la clase a que pertenece.

En las naciones donde constituyen la casi totalidad de la población, su existencia como proletariado y campesinado numeroso les depara un rol importante en la lucha revolucionaria.

IX. Carácter de la lucha sostenida por los indígenas y los negros

La lucha que los indígenas, desde los días de la conquista, han sostenido contra los invasores ha tenido varias fases ligadas a sus condiciones económicas, a los sistemas de explotación y a la fuerza política de los poderes opresores. Ha tenido sus épocas de remisión y sus períodos de intensificación violenta.

Los indios mexicanos, mayas, toltecas, yanquis, etcétera, siempre se han distinguido por su espíritu de combatividad y han constituido elementos de inseguridad para todos los gobiernos que los oprimían o prescindían de ellos. Todos conocen el rol importantísimo que jugaron en la revolución mexicana, logrando con su triunfo obtener, aunque en forma limitada, algunas tierras y la satisfacción de algunas reivindicaciones peculiares de ellos. Hoy día mismo, sin gozar de las posibilidades de expansión que les competen, con importantes aspiraciones insatisfechas, constituyen un factor revolucionario considerable.

En el Perú, los indios, según una estadística de 1920, han realizado el 98 por ciento de sus levantamientos por motivos ligados a la tierra.

Pasaré a detallar el movimiento indio contra el «gamonalismo» o feudalismo en el Perú, lo que podrá dar una idea bastante aproximada de la lucha que ellos sostienen en Bolivia, Ecuador y otros países.

Cuando se habla de la actitud del indio frente a sus explotadores, se suscribe generalmente la impresión de que, envilecido, deprimido, el indio es incapaz de toda lucha, de toda resistencia. La larga historia de insurrecciones y asonadas indígenas y de las masacres y represiones consiguientes basta, por sí sola, para desmentir esta impresión. En la mayoría de los casos, las sublevaciones de indios han tenido como origen una violencia que los ha impulsado incidentalmente a la revuelta contra una autoridad o un hacendado; pero, en otros casos, han tenido un carácter de motín local. La rebelión ha seguido a una agitación menos incidental y se ha propagado a una región más o menos extensa. Para reprimirla, ha habido que apelar a fuerzas considerables y a verdaderas matanzas. Miles de indios rebeldes han sembrado el pavor en los gamonales de una o más provincias. Una de las sublevaciones que en los últimos tiempos asumió proporciones extraordinarias fue la acaudillada por el mayor de ejército Teodomiro Gutiérrez, serrano mestizo de fuerte porcentaje de sangre indígena, que se hacía llamar *Ruminaqui* y se presentaba como un redentor de su raza. El mayor Gutiérrez había sido enviado por el gobierno de Billinghurst al departamento de Puno donde el gamonalismo extremaba sus exacciones, para efectuar una investigación respecto a las denuncias indígenas e informar al gobierno. Gutiérrez entró entonces en íntimo contacto con los indios. Derrocado el gobierno de Billinghurst, pensó que toda perspectiva de reivindicaciones legales había desaparecido y se lanzó a la revuelta. Lo seguían varios millares de indios, pero, como siempre, desarmados e indefensos ante las tropas, condenados a la dispersión o a la muerte. A esta sublevación han seguido las de La Mar y Huancané en 1923 y otras menores, sangrientamente reprimidas todas.

En 1921 se reunió, con el auspicio gubernamental, un congreso indígena al que concurrieron delegaciones de varios grupos de comunidades. El objeto de este congreso era formular las reivindicaciones de la raza indígena. Los delegados pronunciaban en quechua enérgicas acusaciones contra los gamonales, las autoridades, los curas. Se constituyó un Comité «Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyo». Se realizó un congreso por año hasta 1924, en que el gobierno persiguió a los elementos revolucionarios indígenas, intimidó a las delegaciones y desvirtuó el espíritu y objeto de la asamblea. El Congreso de 1923, en que se votaron conclusiones inquietantes para el gamonalismo como las que pedían la separación de la Iglesia y el Estado, y la derogación de la ley de conscripción vial, había revelado el peligro de estas conferencias, en las que los grupos de comunidades indígenas de diversas regiones entraban en contacto y coordinaban su acción. Ese mismo año se había constituido la Confedera-

ción Regional Indígena que pretendía aplicar a la organización de los indios los principios y métodos del anarco-sindicalismo y que estaba condenada, por tanto, a no pasar de un ensayo, pero que presentaba de todos modos una franca orientación revolucionaria de la vanguardia indígena. Desterrados dos de los líderes indios de este movimiento, intimidados otros, la Federación Obrera Indígena quedó pronto reducida a sólo un nombre. Y, en 1927, el Gobierno declaró disuelto el propio Comité Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyo, con el pretexto de que sus dirigentes eran unos meros explotadores de la raza cuya defensa se atribuían. Este Comité no había tenido nunca más importancia que la anexa a su participación en los Congresos indígenas y estaba compuesto por elementos que carecían de valor ideológico y personal y que en no pocas ocasiones habían hecho protestas de adhesión a la política gubernamental, considerándola pro-indigenista, pero para algunos gamonales era todavía un instrumento de agitación, un residuo de los congresos indígenas. El gobierno, por otra parte, orientaba su política en el sentido de asociar a las declaraciones pro-indígenas, a las promesas de reparto de tierras, etcétera, una acción resuelta contra toda agitación de los indios por grupos revolucionarios o susceptibles de influencia revolucionaria.

La penetración de ideas socialistas, la expresión de reivindicaciones revolucionarias entre los indígenas, han continuado a pesar de esas vicisitudes.

En 1927 se constituyó en el Cuzco un grupo de acción pro-indígena llamado «Grupo Resurgimiento». Lo componían algunos intelectuales y artistas, junto con algunos obreros cuzqueños. Este grupo publicó un manifiesto que denunciaba los crímenes del gamonalismo. A poco de su constitución, uno de sus principales dirigentes, el doctor Luis E. Valcárcel, fue apresado en Arequipa. Su prisión no duró sino algunos días, pero, en tanto, el Grupo Resurgimiento era definitivamente disuelto por las autoridades de Cuzco.

Las luchas llevadas a cabo por los negros en la América Latina, nunca han tenido ni podrán tener un carácter de lucha nacional. Raramente dentro de sus reivindicaciones ha habido algunas de carácter puramente racial.

Sus luchas, en el Brasil, en Cuba, en las Antillas, han sido llevadas a cabo para suprimir las punitivas corporales, para elevar sus condiciones de vida, para mejorar su jornal. En los últimos tiempos, han luchado también para defender sus derechos de organización.

En las regiones del Brasil en las que el Fordismo ha abandonado su careta filantrópica para revelar, una vez más, en forma distinta su carácter de feroz explotación, los proletarios negros luchan junto con los demás

proletarios para defenderse contra la opresión brutal que nivela bajo su yugo esclavista a los trabajadores de distinto color.

En todos los países, los negros tienen que luchar por sus reivindicaciones de carácter proletario más fuertemente que contra los prejuicios y los abusos de que son víctimas como negros.

Es ese el carácter que se destaca cada día con más precisión en la lucha llevada a cabo por los trabajadores negros contra la opresión capitalista e imperialista.

X. Conclusiones y tareas fundamentales

El informe que antecede ha tratado de señalar a grandes rasgos los aspectos generales que presenta el «problema de las razas» en la América Latina, la importancia que las razas tienen en la demografía y en la producción y sus principales características raciales, las condiciones económicas y sociales en que se encuentran las poblaciones de raza indígena o negra, y esbozado su desarrollo histórico y económico y sus relaciones con el imperialismo; los mestizos o mulatos, el nivel político que dichas razas han alcanzado en el carácter de las luchas que sostuvieron, así como las reivindicaciones que han perseguido en el curso de las mismas.

Con todos estos elementos, aunque apuntados en forma sucinta e incompleta, es posible tratar de encarar las soluciones que el problema de las razas requiere, y establecer, en consecuencia, las tareas que incumben a los Partidos Comunistas de la América Latina.

Este problema presenta un aspecto social innegable, en cuanto la gran mayoría de la clase productora está integrada por indios o negros; por otro lado, este carácter está muy desvirtuado, por lo que se refiere a la raza negra. Esta ha perdido contacto con su civilización tradicional y sus idiomas propios, adoptando íntegramente la civilización y el idioma del explotador; esta raza tampoco tiene arraigo histórico profundo en la tierra en que vive, por haber sido importada de África. Por lo que se refiere a la raza india, el carácter social conserva en mayor medida su fisonomía, por la tradición ligada a la tierra, la sobrevivencia de parte importante de la estructura y de su civilización, la conservación del idioma y muchas costumbres y tradiciones, aunque no de la religión.

El aspecto puramente racial del problema, por lo que a ambas razas se refiere, se encuentran también fuertemente disminuido por la proporción del mestizaje y por la presencia de estas mismas capas mestizas y hasta de elementos blancos, en unión con los elementos indios y negros, dentro

de la clase proletaria, dentro de la clase de los campesinos pobres, dentro de las clases que se encuentran en la base de la producción y son mayormente explotadas.

He señalado todos los casos en que el indio y el negro que pasan a llenar una función más privilegiada en la producción pierden completamente el contacto con su raza, tendiendo, cada vez más, a llenar una función explotadora; he señalado todos los casos en que el indio, sin elevar su nivel económico, sólo por el hecho de haber abandonado forzosamente su terruño (por haber sido expulsado de sus tierras o por el servicio militar) y haber entrado en contacto con la civilización blanca, queda desconectado para siempre de su propia raza, pugna por borrar todos los rasgos que a ella lo ligan, y tiende a confundirse con el blanco o mestizo, primero en los hábitos y costumbres, y más tarde, si le es posible, en la explotación de sus hermanos de raza.

Todos los factores señalados, si no quitan por entero el carácter «racial» al problema de la situación de la mayoría de los negros o indios oprimidos, nos demuestran que actualmente el aspecto principal de la cuestión es «económico y social» y tiende a serlo cada día más, dentro de la clase básicamente explotada de elementos de todas las razas. Las luchas desarrolladas por los indios y negros confirman este punto de vista.

Habiendo llegado a este punto las constataciones, se plantea con toda claridad el carácter fundamentalmente económico y social del problema de las razas en la América Latina y el deber que todos los Partidos Comunistas tienen de impedir las desviaciones interesadas que las burguesías pretenden imprimir a la solución de este problema, orientándolo en un sentido exclusivamente racial, asimismo como tienen el deber de acen-tuar el carácter económico-social de las luchas de las masas indígenas o negras explotadas, destruyendo los prejuicios raciales, dando a estas mismas masas una clara conciencia de clase, orientándola a sus reivindicaciones concretas y revolucionarias, alejándolas de soluciones utópicas y evidenciando su identidad con los proletarios mestizos y blancos, como elementos de una misma clase productora y explotada.

Queda así clarificado, una vez más, el pensamiento revolucionario frente a las campañas por la pretendida política actual de los indios y negros.

La I. C. combatió, por lo que a la raza negra se refiere, estas campañas que tendían a la formación del «sionismo negro» en la América Latina.

Del mismo modo, la constitución de la raza india en un Estado autónomo no conduciría en el momento actual a la dictadura del proletariado indio ni mucho menos a la formación de un Estado indio sin clase, como alguien ha pretendido afirmar, sino a la constitución de un

Estado indio burgués con todas las contradicciones internas y externas de los estados burgueses.

Sólo el movimiento revolucionario clasista de las masas indígenas explotadas podrá permitirles dar un sentido real a la liberación de su raza, de la explotación, favoreciendo las posibilidades de su auto-determinación política.

El problema indígena, en la mayoría de los casos, se identifica con el problema de la tierra. La ignorancia, el atraso y la miseria de los indígenas no son sino la consecuencia de su servidumbre. El latifundio feudal mantiene la explotación y la dominación absoluta de las masas indígenas por la clase propietaria. La lucha de los indios contra los gamonales ha estribado invariablemente en la defensa de sus tierras contra la absorción y el despojo. Existe, por tanto, una instintiva y profunda reivindicación indígena: la reivindicación de la tierra. Dar un carácter organizado, sistemático, definido, a esta reivindicación es la tarea en que la propaganda política y el movimiento sindical tienen el deber de cooperar activamente.

Las «comunidades», que han demostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan un factor natural de socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación. Aún cuando de la propiedad comunitaria se pasa a la propiedad individual, y no sólo en la sierra sino también en la costa, donde un mayor mestizaje actúa contra las costumbres indígenas, la cooperación se mantiene, las labores pesadas se hacen en común. La «comunidad» puede transformarse en cooperativa con mínimo esfuerzo. La adjudicación a las «comunidades» de la tierra de los latifundios es, en la sierra, la solución que reclama el problema agrícola. En la costa, donde la gran propiedad es también omnipotente, pero donde la propiedad comunitaria ha desaparecido, se tiende inevitablemente a la individualización de la propiedad del suelo. Los «yanaconas», especie de aparceros duramente explotados, deben ser ayudados en su lucha contra los propietarios. La reivindicación natural de estos «yanaconas» es la del suelo que trabajan. En las haciendas explotadas directamente por sus propietarios, por medio de peonadas, reclutadas en parte en la sierra y a las que en esta parte falta vínculo con la tierra, los términos de la lucha son distintos. Las reivindicaciones por las que hay que trabajar son: libertad de organización, supresión de «enganche», aumento de salarios, jornada de ocho horas, cumplimiento de las leyes de protección del trabajo. Sólo cuando el peón de hacienda haya conquistado esas cosas, estará en la vía de su emancipación definitiva.

Es muy difícil que la propaganda sindical o política penetre en las haciendas. Cada hacienda es en la costa un feudo. Ninguna asociación, que no acepte el patronato y la tutela de los propietarios y la administración, es tolerada, y en este caso sólo se encuentran las asociaciones de deporte o recreo. Pero con el aumento del tráfico automovilístico se abre poco a poco una brecha en las barreras que cerraban antes las haciendas a toda propaganda. De ahí la importancia que la organización y movilización activa de los obreros del transporte tiene en el desarrollo de la movilización clasista.

Cuando las peonadas de las haciendas sepan que cuentan con la solidaridad fraternal de los sindicatos y comprendan el valor de estos, fácilmente despertará en ellas la voluntad de lucha que hoy les falta. Los núcleos de adherentes al trabajo sindical que se constituyen gradualmente en las haciendas tendrán la función de explicar en cualquier reclamación y de aprovechar la primera oportunidad de dar forma a su organización, dentro de lo que las circunstancias consientan.

Para la progresiva educación ideológica de las masas indígenas, la vanguardia obrera dispone de aquellos elementos militantes de la raza india que en las minas o en los centros urbanos, particularmente en los últimos, entran en contacto con el movimiento sindical, se asimilan a sus principios y se capacitan para jugar un rol en la emancipación de su raza. Es frecuente que obreros procedentes del medio indígena regresen temporal o definitivamente a este. El idioma les permite cumplir eficazmente una misión de instructores de sus hermanos de raza y de clase. Los indios campesinos no entenderán de veras sino a individuos de su seno, que les hablen en su propio idioma. Del blanco, del mestizo, desconfiarán siempre; y el blanco y el mestizo, a su vez, muy difícilmente se impondrán el difícil trabajo de llegar al medio indígena y de llevar a él la propaganda clasista.

Los métodos de auto-educación, la lectura regular de los órganos del movimiento sindical y revolucionario de América Latina, de sus opúsculos, etcétera, la correspondencia con los compañeros militantes, serán los medios de que estos elementos llenen con éxito su misión educadora.

La coordinación de las comunidades indígenas por regiones, el socorro de los que sufren persecuciones de la justicia o policía (los gamonales procesan por delitos comunes a los indígenas que se resisten o a quienes quieren despojar), la defensa de la propiedad comunitaria, la organización de pequeñas bibliotecas y centros de estudios, son actividades en las que los adherentes indígenas al movimiento sindical deben tener siempre actuación principal y dirigente, con el doble objeto de dar a la orienta-

ción y educación clasistas de los indígenas directivas serias y de evitar la influencia de elementos desorientadores (anarquistas, etcétera).

En el Perú, en Bolivia, la organización y educación del proletariado minero es una de las cuestiones que inmediatamente se plantean. Los centros mineros constituyen puntos donde ventajosamente puede dejar sentir su ascendiente la propaganda sindical. Aparte de representar en sí mismos importantes concentraciones proletarias, con las condiciones anejas al salariado, acercan los braceros indígenas a los obreros industriales, a trabajadores procedentes de las ciudades, que llevan en esos centros su espíritu y principios clasistas. Los indígenas de las minas, en buena parte, continúan siendo campesinos, de modo que el adherente que se gane entre ellos es un elemento ganado de la clase campesina.

La publicación de periódicos para los campesinos indígenas y de periódicos para los mineros es una de las necesidades de la propaganda sindical en ambos sectores. Aunque la raza indígena es analfabeta en su gran mayoría, estos periódicos, a través de los indígenas alfabetos, ejercitarían una influencia creciente sobre el proletariado de las minas y del campo.

La labor, en todos sus aspectos, será difícil, pero su progreso dependerá fundamentalmente de la capacidad de los elementos que la realicen y de su apreciación precisa y concreta de las condiciones objetivas de la cuestión indígena. El problema no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo. Por ejemplo, en cuanto sólo militantes salidos del medio indígena pueden, por la mentalidad y el idioma, conseguir un ascendiente eficaz e inmediato sobre sus compañeros.

Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse, pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, la servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo.

Del mismo modo puede afirmarse que, a medida que el proletariado negro adquiera conciencia de clase, a través de la lucha sostenida para conseguir sus reivindicaciones naturales de clase explotada, realizándolas con la acción revolucionaria en unión del proletariado de otras razas, en esa misma medida los trabajadores negros se habrán librado efectivamente de los factores que los oprimen como razas «inferiores».

Encarado en esta forma el problema y planteada así su solución, creo que las razas en la América Latina tendrán un rol sumamente importante en el movimiento revolucionario que, encabezado por el proletariado, llegará a constituir en toda la América Latina el gobierno obrero y campe-

sino, cooperando con el proletariado ruso en la obra de emancipación del proletariado de la opresión burguesa mundial.

En base de estas conclusiones, creo que se pueden y deben plantear en la siguiente forma o en otra análoga elaborada por el Congreso las reivindicaciones de los trabajadores indios o negros explotados:

1. *Lucha por la tierra para los que la trabajan, expropiada sin indemnización.*

- a. Latifundios de tipo primitivo: fragmentación y ocupación por parte de las comunidades colindantes y por los peones agrícolas que las cultivan, posiblemente organizados en forma comunitaria o colectiva.
- b. Latifundios de tipo industrializado: ocupación por parte de los obreros agrícolas que los trabajan, organizados en forma colectiva.
- c. Los parceleros propietarios que cultivan su tierra, quedarán en posesión de las mismas.

2. *Formación de organismos específicos:*

Sindicatos, ligas campesinas, bloques obreros y campesinos, ligazón de estos mismos por encima de los prejuicios raciales con las organizaciones urbanas.

Lucha del proletariado y del campesinado indígena o negro, para las mismas reivindicaciones que constituyen el objetivo de sus hermanos de clase pertenecientes a otras razas.

Armamento de obreros y campesinos para conquistar y defender sus reivindicaciones.

3. *Derogación de leyes onerosas para el indio o el negro: sistemas feudales esclavistas, conscripción vial, reclutamiento militar, etcétera.*

Únicamente la lucha de los indios, proletarios y campesinos, en estrecha alianza con el proletariado mestizo y blanco contra el régimen feudal y capitalista, puede permitir el libre desenvolvimiento de las características raciales indias (y especialmente de las instituciones de tendencias colectivistas) y podrá crear la ligazón entre los indios de diferentes países, por encima de las fronteras actuales que dividen antiguas entidades raciales, conduciéndolas a la autonomía política de su raza.

Presentación de *Amauta*²⁷ (1926)

Esta revista, en el campo intelectual, no representa un grupo. Representa, más bien, un movimiento, un espíritu. En el Perú se siente desde hace algún tiempo una corriente, cada día más vigorosa y definida, de renovación. A los autores de esta renovación se les llama vanguardistas, socialistas, revolucionarios, etcétera. La historia no los ha bautizado definitivamente todavía. Existen entre ellos algunas discrepancias formales, algunas diferencias psicológicas. Pero por encima de lo que los diferencia, todos estos espíritus ponen lo que los aproxima y mancomuna: su voluntad de crear un Perú nuevo dentro del mundo nuevo. La inteligencia, la coordinación de los más volitivos de estos elementos, progresan gradualmente. El movimiento –intelectual y espiritual– adquiere poco a poco organicidad. Con la aparición de *Amauta* entra en una fase de definición.

Amauta ha tenido un proceso normal de gestación. No nace de súbito por determinación exclusivamente mía. Yo vine de Europa con el propósito de fundar una revista. Dolorosas vicisitudes personales no me permitieron cumplirlo. Pero este tiempo no ha transcurrido en balde. Mi esfuerzo se ha vinculado con el de otros intelectuales y artistas que piensan y sienten parecidamente a mí. Hace dos años, esta revista

²⁷ Editorial de *Amauta*, Año 1, N° 1, Lima, septiembre de 1926.

habría sido una voz un tanto personal. Ahora es la voz de un movimiento y de una generación.

El primer resultado que los escritores de *Amauta* nos proponemos obtener es el de acordarnos y conocernos mejor nosotros mismos. El trabajo de la revista nos solidariza más. Al mismo tiempo que atraerá a otros buenos elementos, alejará a algunos fluctuantes y desganados que por ahora coquetean con el vanguardismo, pero que apenas este les demande un sacrificio, se apresurarán a dejarlo. *Amauta* cribará a los hombres de la vanguardia –militantes y simpatizantes– hasta separar la paja del grano. Producirá o precipitará un fenómeno de polarización y concentración.

No hace falta declarar expresamente que *Amauta* no es una tribuna libre, abierta a todos los vientos del espíritu. Los que fundamos esta revista no concebimos una cultura y un arte agnósticos. Nos sentimos una fuerza beligerante, polémica. No le hacemos ninguna concesión al criterio generalmente falaz de la tolerancia de las ideas. Para nosotros hay ideas buenas e ideas malas. En el prólogo de mi libro *La escena contemporánea*, escribí que soy un hombre con una filiación y una fe. Lo mismo puedo decir de esta revista, que rechaza todo lo que es contrario a su ideología así como todo lo que no traduce ideología alguna.

Para presentar *Amauta*, están demás las palabras solemnes. Quiero proscribir de esta revista la retórica. Me parecen absolutamente inútiles los programas. El Perú es un país de rótulos y etiquetas. Hagamos al fin alguna cosa con contenido, vale decir, con espíritu. *Amauta*, por otra parte, no tiene necesidad de un programa; tiene necesidad tan sólo de un destino, de un objeto.

El título preocupará probablemente a algunos. Esto se deberá a la importancia excesiva, fundamental, que tiene entre nosotros el rótulo. No se mire en este caso a la acepción estricta de la palabra. El título no traduce sino nuestra adhesión a la raza, no refleja sino nuestro homenaje al incaísmo. Pero específicamente la palabra *Amauta* adquiere con esta revista una nueva acepción. La vamos a crear otra vez.

El objeto de esta revista es el de plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos. Pero consideraremos siempre al Perú dentro del panorama del mundo. Estudiaremos todos los grandes movimientos de renovación políticos, filosóficos, artísticos, literarios, científicos. Todo lo humano es nuestro. Esta revista vinculará a los hombres nuevos del Perú, primero con los de los otros pueblos de América, enseguida con los de los otros pueblos del mundo.

Nada más agregaré. Habrá que ser muy poco perspicaz para no darse cuenta de que al Perú le nace en este momento una revista histórica.

Presentaciones de *Labor*²⁸ (1928)

El grupo redactor de este periódico adhiere a la moderna tendencia periodística, al ahorro y la modestia en las palabras de presentación. *Labor*, además, no necesita un programa especial. Es una extensión de la obra de *Amauta* y sus ediciones. Aspira a ser un periódico de gran difusión.

Su publicación obedece a instancias de muchos de nuestros amigos de Lima y provincias que quieren que nuestra obra cultural penetre en capas más extensas del público. Para satisfacer este anhelo no basta la revista. Damos, por eso, vida a un periódico.

Por ahora, *Labor* constará sólo de 8 páginas. Pero, tan luego como su tiraje y publicidad lo consientan, daremos 12 páginas.

²⁸*Labor*, «quincenario de la información e ideas», apareció por primera vez el 10 de noviembre de 1928, con esta breve presentación. Definido como órgano periodístico de clase, fue un intento serio de dotar al proletariado peruano de un medio de prensa informativo y de combate, del que hasta entonces carecía. Las dificultades de su economía y las resistencias derivadas de su beligerancia política y sindical conspiraron contra su existencia. Apareció regularmente de noviembre de 1928 a febrero de 1929 (del N° 1 al 7). Reapareció el N° 8 el 1° de mayo de 1929; el 1° de agosto apareció en forma de Boletín, y se reanudó su edición a partir del N° 9, el 18 de agosto de ese año. El N° 10, del 7 de setiembre de 1929, fue el último en publicarse y distribuirse. Estando ya preparado el N° 11, organizada sobre bases más firmes su economía, la acción regresiva del gobierno de entonces determinó su interdicción (Nota de los Editores).

Labor²⁹

Labor reaparece hoy, 1º de Mayo, después de dos meses de activas gestiones por reorganizar su economía sobre bases sólidas. Esas gestiones no están concluidas: no hemos asegurado todavía a *Labor*, por medio de sus agencias en la República, los recursos puntuales que necesita obtener de su circulación para publicarse regularmente. Pero no hemos querido resignarnos a su ausencia este 1º de Mayo. Su reaparición, en esta fecha, es un augurio y un programa.

Que *Labor* continúe publicándose quincenalmente, que con su periodicidad responda mejor a su carácter de órgano de información e ideas, depende exclusivamente del celo de nuestros amigos y simpatizantes de la capital, el Callao y provincias. La vida de este periódico de los trabajadores manuales e intelectuales ha sufrido una interrupción, por la poca solicitud de buena parte de sus agentes en el envío de sus remesas. Esperamos que estos agentes, al recibo del presente número, nos giren sin tardanza su deuda hasta el N° 7. Este será el mejor modo de acreditarlos su deseo de que *Labor* siga saliendo.

Invitamos a las federaciones, sindicatos y grupos de fábrica a suscribirse a cantidades fijas de cada número. *Labor* quiere y debe ser el órgano de sus reclamaciones, de sus intereses al mismo tiempo que de sus ideales. Ponemos a disposición de nuestros amigos colecciones de los números 1 a 7.

Labor continúa³⁰

Conforme lo anunciamos en nuestro boletín del 1º de agosto, *Labor* reanuda con este número su publicación regular como quincenario. Los ocho números de este periódico aparecidos hasta el 1º de mayo, han servido para vincularlo fuertemente con las masas obreras. Del esfuerzo que este público activamente simpatizante realice a favor de nuestro quincenario, depende absolutamente su existencia y su desarrollo. *Labor* se transformará en un semanario apenas su economía se lo consien-

ta. Para esto no necesitamos sino que todos nuestros agentes sean solícitos y exactos en el envío de sus remesas, que todas las organizaciones obreras se suscriban a una cantidad fija de ejemplares y que todos nuestros lectores nos ayuden en la difusión del periódico, reclutándonos suscriptores, pidiéndolo en los puestos, haciéndolo conocer por sus amigos. Necesitamos alcanzar un tiraje estable de 6.000 ejemplares, íntegramente pagados. Cuando nuestra circulación alcance esta cifra, estaremos en condición de considerar una de estas dos medidas: reducir el precio del periódico a 5 centavos conservando su formato y número de páginas o aumentar este y mejorar su presentación y contenido. El público de *Labor* será el que decida cuál de estas medidas debe ser preferida. Desde ahora abrimos, al respecto, una encuesta entre nuestros amigos y simpatizantes.

Labor representa los intereses y las aspiraciones de toda la clase productora: obreros de la industria y los transportes, trabajadores agrícolas, mineros, comunidades indígenas, maestros, empleados, etcétera. No es un órgano de categoría o de grupo sino un órgano de clase. Los intelectuales y estudiantes, adheridos sin prejuicios ni reservas al proletariado, tienen aquí su tribuna. El movimiento de los trabajadores de la enseñanza por la renovación de la escuela cuenta con esta hoja para sus reivindicaciones. La defensa de la ley del empleado, de los derechos e intereses de esta categoría de trabajadores, dispone igualmente de las columnas de *Labor*. Un periódico dirigido a un público tan extenso y seguro descansa sobre bases sólidas. No habría excusa para el fracaso de *Labor*. Si este periódico no se desarrolla, si asegurada su publicación como quincenario no se convierte a breve plazo en semanario, si no llega en cantidad suficiente a todos los centros de trabajo, tiene que ser por defectos de organización administrativa, de confección y orientación periodísticas, o de solidaridad y concurso de los llamados a sostenerlo. En lo que concierne a nuestras propias faltas, a nuestras propias omisiones, nada nos preocupará tanto como rectificarlas. Para esto, es indispensable que nuestros lectores nos escriban. *Labor* debe estar en constante comunicación con su público, conocer lo que piensa, de la forma como absuelve, en cada caso, su misión.

No habíamos pensado, al principio, en servicio de suscripciones. Razones de simplificación del trabajo administrativo nos aconsejaban organizar la circulación de *Labor* sobre la base exclusiva de la venta de números sueltos. Pero, algunos amigos entusiastas se ofrecen a ayudarnos en la atención de este servicio. Las suscripciones representan no sólo una base estable de difusión, sino también un adelanto de los lecto-

²⁹ Nota de presentación al N° 8 de *Labor*, Lima, 1º de mayo de 1929.

³⁰ Publicado en *Labor*, N° 9, p. 1, Lima, 18 de agosto de 1929.

res para que la administración del periódico pueda atender a los gastos de los primeros números, en tanto que se regularizan las remesas de agentes y paqueteros. Abrimos, desde este número, un servicio de suscripciones, haciendo un llamamiento a todos nuestros lectores asiduos para que se suscriban y hagan suscribirse a sus amigos. El precio de la suscripción anual es de S/. 2,20 y el de la suscripción semestral de S/. 1,20. Solicitense las suscripciones, adjuntando su importe, a la administración de *Labor*, departamento de suscripciones. Washington izquierda, 544-970, casilla 2107.

Labor interdicta³¹

Pronto ya para su impresión el N° 11 de nuestro quincenario *Labor*, cuya aparición regular habíamos reanudado a mediados de agosto con el N° 9, saludado con vivísima simpatía por las clases trabajadoras, recibimos la inesperada notificación de que su publicación quedaba terminantemente prohibida por el Gobierno. Nuestro director José Carlos Mariátegui reclamó contra esta medida al Ministro de Gobierno y Presidente del Consejo doctor Huamán de los Heros por medio de la carta que reproducimos y que no ha tenido hasta hoy respuesta escrita. El Presidente de la Asociación Nacional de Periodistas, en atención a una carta nuestra, que también transcribimos, se entrevistó con el doctor Huamán de los Heros, quien le declaró que no le era posible acceder a su gestión. Conocemos por esta vía la resolución del Jefe del Ministerio.³²

³¹ Publicado en *Amauta*, N° 26, pp.92-94, en la sección «Notas de Panorama Móvil», Lima, setiembre de 1929.

³² Insertamos a continuación las cartas que José Carlos Mariátegui envió al Ministro de Gobierno y Presidente del Consejo de Ministros Dr. Huamán de los Heros y al Presidente de la Asociación Nacional de Periodistas a que se refiere en este artículo.

Lima, 18 de setiembre de 1929.

Señor doctor Benjamín Huamán de los Heros, Presidente del Consejo de Ministros y Ministro de Gobierno.
Ciudad.
S.M.:

He sido notificado, como director de Labor, por el Inspector General de Investigaciones, de que la publicación de este quincenario de información e ideas queda terminantemente prohibida; y, al mismo tiempo, me llega noticia de que algunos vendedores han sido molestados y amenazados por los agentes de policía por exhibir Labor en sus puestos y de que a algunos les han sido quitados los ejemplares que

Pero insistimos en suponerla momentánea, determinada por consideraciones contingentes. *Labor* había dejado, poco a poco, de ser un periódico de la Sociedad Editora «Amauta» para convertirse en un órgano del proletariado y de las comunidades campesinas. Y bien, los sindicatos obreros y las comunidades indígenas amparan nuestra demanda. Muchos de ellos se han dirigido ya al Ministerio de Gobierno solicitando la reconsideración de la orden dictada contra *Labor*.

Del mismo modo que, suprimida *Amauta* en junio de 1927, no renunciamos a seguirla publicando, nos negamos a aceptar que una medida de policía cause la desaparición definitiva de *Labor*. Reivindicamos absolutamente nuestro derecho a mantener esta tribuna de defensa de los derechos de las clases trabajadoras.

Es absurdo buscar alguna relación entre los intereses de clase a que las campañas de *Labor* obedecen y los complots que puede haber descubier-

expendían, como lo comprueba el vale adjunto del agente Carbonel, por cuatro ejemplares. Me resisto a creer que esta orden de supresión de un periódico, al que nadie podrá confundir con una vulgar hoja de agitación, emane de su superior despacho, y, en caso de equivocarme, quiero suponer que ha sido dictada sin cabal conocimiento de lo que es y significa Labor, siendo, por consiguiente, susceptible de reconsideración.

Labor es un periódico doctrinario e informativo, absolutamente extraño a los intereses políticos actualmente en juego, que al mismo tiempo que un propósito de educación ideológica de las clases trabajadoras –obreras y campesinas– sirve a la defensa de los intereses y derechos de estas. Es posible que la existencia de este periódico resulte incómoda a las grandes empresas mineras que infringen las leyes del país en daño de sus obreros; es posible que tampoco sea grata al gamonalismo latifundista, que se apropia de las tierras de las comunidades, celosamente amparadas por Labor en su sección «El Ayllu». Pero ni uno ni otro hecho me parece justificar la clausura de este periódico por razones de orden público. Le adjunto una colección completa de Labor para que Ud. aprecie el fundamento de mi reclamación.

Personalmente, en fin, no quiero creer que Ud., S.M., asocie su nombre a la supresión de un periódico de ideas, que se publica bajo la dirección y la responsabilidad de un escritor que obedece en toda su obra a la más respetable ideología.

Esperando merecer su respuesta, me suscribo de Ud., S.M., muy atentamente.

José Carlos Mariátegui

Lima, 23 de setiembre de 1929.

Compañero Presidente de la Asociación Nacional de Periodistas.
Pte.

Compañero Presidente:

Notificado hace seis días de la prohibición policial contra la que reclamo al señor Ministro de Gobierno en la carta que acompaño en copia a la presente, y a la que no he tenido aún respuesta, creo que no debe trascurrir más tiempo sin que ponga en conocimiento de la Asociación Nacional de Periodistas –citada a sesión para hoy, según leo en los diarios de la mañana– la medida dictada

to la policía. La más elemental investigación tiene que establecer plenamente lo artificioso y arbitrario de semejante suposición. Estamos seguros de que sólo puede creerse en ella como pretexto para suprimir un órgano del proletariado.

Pero una de las voces de orden del proletariado sindical en su nueva etapa es conforme al reciente manifiesto de la Confederación General de Trabajadores del Perú, la defensa de la libertad de prensa, de asociación y de reunión para los obreros. Otros grupos o facciones pueden abdicar estos derechos. El proletariado, con consciencia clasista, no. *Labor* está amparada y justificada por la solidaridad de las organizaciones obreras y campesinas.

contra el periódico Labor, que desde la segunda quincena de agosto había reanudado su publicación, editado por la Sociedad Editora «Amauta» y bajo mi dirección y responsabilidad. No puedo pensar que la libertad de prensa en el Perú sea indiferente a la Asociación Nacional de Periodistas, fundada para defender todos los derechos y fueros del periodista. Si las noticias e ideas que se consiente divulgar a los periódicos están subordinadas al criterio policial, la prensa se convierte en un comunicado de policía. En esas condiciones, la dignidad de la función periodística se muestra atacada y rebajada. Entre la censura irresponsable y vergonzante y la censura pública, el periodista, en todo caso, debe exigir que se implante francamente esta última. Como miembro activo de la Asociación, someto a su debate esta cuestión. Solicito, al mismo tiempo, que la Asociación acuerde prestar su apoyo a la reclamación que he presentado al señor Ministro de Gobierno, contra una orden que todavía quiero suponer de inspiración y responsabilidad subalternas.

Con los más devotos sentimientos, me suscribo de Ud. muy atentamente:

José Carlos Mariátegui

(Nota de los Editores)

Principios de política agraria nacional³³ (1927)

Como un apéndice o complemento del estudio del problema de la tierra en el Perú, al que puse término en el número anterior de *Mundial*, estimo oportuno exponer, en un esquema sumario, los lineamientos que, de acuerdo con las proposiciones de mis estudios, podía tener dentro de las condiciones históricas vigentes una política agraria inspirada en el propósito de solucionar orgánicamente ese problema. Este esquema se reduce necesariamente a un cuerpo de conclusiones generales, del cual queda excluida la consideración de cualquier aspecto particular o adjetivo de la cuestión, enfocada sólo en sus grandes planos.

1. El punto de partida, formal y doctrinal, de una política agraria socialista no puede ser otro que una ley de nacionalización de la tierra. Pero, en la práctica, la nacionalización debe adaptarse a las necesidades y condiciones concretas de la economía del país. El principio, en ningún caso, basta por sí sólo. Ya hemos experimentado cómo los principios liberales de la Constitución y del Código Civil no han sido suficientes para instaurar en el Perú una economía liberal, esto es, capitalista, y cómo, a

³³ Publicado en *Mundial*, Lima, el 1º de julio de 1927.

despecho de esos principios, subsisten hasta hoy formas e instituciones propias de una economía feudal. Es posible actuar una política de nacionalización, aun sin incorporar en la carta constitucional el principio respectivo en su forma neta, si ese estatuto no es revisado integralmente. El ejemplo de México es, a este respecto, el que con más provecho puede ser consultado. El artículo 27° de la Constitución Mexicana define así la doctrina del Estado en lo tocante a la propiedad de la tierra:

1.- la propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional corresponde originariamente a la Nación, la cual ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellos a los particulares, constituyendo la propiedad privada. 2.- Las expropiaciones sólo podrán hacerse por causa de utilidad pública y mediante indemnización. 3.- La Nación tendrá en todo tiempo el derecho de imponer a la propiedad privada las modalidades que dicte el interés público, así como el de regular el aprovechamiento de los elementos naturales susceptibles de apropiación, para hacer una distribución equitativa de la riqueza pública y para cuidar de su conservación. Con este objeto se dictarán las medidas necesarias para el fraccionamiento de los latifundios, para el desarrollo de la pequeña propiedad; para la creación de nuevos centros que sean indispensables para el fomento de la agricultura y para evitar la destrucción de los elementos naturales y de los daños que la propiedad puede sufrir en perjuicio de la sociedad. Los pueblos, rancherías y comunidades que carezcan de tierras y aguas, o no las tengan en cantidades suficientes para las necesidades de su población tendrán derecho a que se les dote de ellas, tomándolas de las propiedades inmediatas, respetando siempre la pequeña propiedad. Por tanto, se confirman las dotaciones de terrenos que se hayan hecho hasta ahora de conformidad con el decreto del 6 de marzo de 1915. La adquisición de las propiedades particulares necesarias para conseguir los objetivos antes expresados se considerará de utilidad pública.

2. En contraste con la política formalmente liberal y prácticamente gamonalista de nuestra primera centuria, una nueva política agraria tiene que tender, ante todo, al fomento y protección de la «comunidad» indígena. El ayllu, célula del Estado incaico, sobreviviente hasta ahora, a pesar de los ataques de la feudalidad y del gamonalismo, acusa aún vitalidad bastante para convertirse, gradualmente, en la célula de un Estado socialista moderno. La acción del Estado, como acertadamente lo propone Castro Pozo, debe dirigirse a la transformación de las comunidades

agrícolas en cooperativas de producción y de consumo. La atribución de tierras a las comunidades tiene que efectuarse, naturalmente, a expensas de los latifundios, exceptuando de toda expropiación, como en México, a los pequeños y aun a los medianos propietarios, si existe en su abono el requisito de la «presencia real». La extensión de tierras disponibles permite reservar las necesarias para una dotación progresiva en relación continua con el crecimiento demográfico del Perú en mayor proporción que cualquier política «inmigrantista» posible actualmente.

3. El crédito agrícola, que sólo controlado y dirigido por el Estado puede impulsar la agricultura en el sentido más conveniente a las necesidades de la agricultura nacional, constituiría dentro de esta política agraria el mejor resorte de la producción comunitaria. El Banco Agrícola Nacional acordaría la preferencia a las operaciones de las cooperativas, las cuales, de otro lado, serían ayudadas por los cuerpos técnicos y educativos del Estado para el mejor trabajo de sus tierras y la instrucción industrial de sus miembros.

4. La explotación capitalista de los fundos en los cuales la agricultura esté industrializada puede ser mantenida mientras continúe siendo la más eficiente y no pierda su aptitud progresiva; pero tiene que quedar sujeta al estricto control del Estado en todo lo concerniente a la observación de la legislación del trabajo y la higiene pública, así como a la participación fiscal en las utilidades.

5. La pequeña propiedad encuentra posibilidades y razones de fomento en los valles de la costa o la montaña, donde existen factores favorables económica y socialmente a su desarrollo. El yanacón de la costa, cuando se han abolido en él los hábitos, tradiciones de socialismo del indígena, presenta el tipo en formación o transición del pequeño agricultor. Mientras subsista el problema de la insuficiencia de las aguas de regadío, nada aconseja el fraccionamiento de los fundos de la costa dedicados a cultivos industriales con sujeción a una técnica moderna. Una política de división de los fundos en beneficio de la pequeña propiedad no debe ya, en ningún caso, obedecer a propósitos que no miren a una mejor producción.

6. La confiscación de las tierras no cultivadas y la irrigación y bonificación de las tierras baldías pondrían a disposición del Estado extensio-

nes que serían destinadas preferentemente a su colonización por medio de cooperativas técnicamente capacitadas.

7. Los fundos que son explotados directamente por sus propietarios – pertenecientes a grandes rentistas rurales improductivos– pasarían a manos de sus arrendatarios, dentro de las limitaciones de usufructo y extensión territorial por el Estado, en los casos en que la explotación del suelo se practicase conforme a una técnica industrial moderna, con instalaciones y capitales eficientes.

8. El Estado organizaría la enseñanza agrícola, y su máxima difusión en la masa rural, por medio de las escuelas rurales primarias y escuelas prácticas de agricultura o granjas escuelas, etcétera. A la instrucción de los niños del campo se le daría un carácter netamente agrícola.

No creo necesario fundamentar estas conclusiones que se proponen, únicamente, agrupar en un pequeño esbozo algunos lineamientos concretos de la política agraria que consienten las presentes condiciones históricas del país, dentro del ritmo actual de la historia en el continente. Quiero que no se diga que de mi examen crítico de la cuestión agraria peruana se desprenden sólo conclusiones negativas o proposiciones de un doctrinarismo intransigente.

Punto de vista antiimperialista (1929)

1º– ¿Hasta qué punto puede asimilarse la situación de las repúblicas latinoamericanas a la de los países semicoloniales? La condición económica de estas repúblicas es, sin duda, semicolonial, y a medida que crezca su capitalismo y, en consecuencia, la penetración imperialista, tiene que acentuarse este carácter de su economía. Pero las burguesías nacionales, que ven en la cooperación con el imperialismo la mejor fuente de provechos, se sienten lo bastante dueñas del poder político para no preocuparse seriamente de la soberanía nacional. Estas burguesías, en Sud América, que no conoce todavía, salvo Panamá, la ocupación militar yanqui, no tienen ninguna predisposición a admitir la necesidad de luchar por la segunda independencia, como suponía ingenuamente la propaganda aprista. El Estado, o mejor, la clase dominante no echa de menos un grado más amplio y cierto de autonomía nacional. La revolución de la Independencia está relativamente demasiado próxima, sus mitos y símbolos demasiado vivos, en la conciencia de la burguesía y la pequeña burguesía. La ilusión de la soberanía nacional se conserva en sus principales efectos.

Pretender que en esta capa social prenda un sentimiento de nacionalismo revolucionario, parecido al que en condiciones distintas representa un factor de la lucha antiimperialista en los países semicoloniales avasallados por el imperialismo en los últimos decenios en Asia, sería un grave error.

Ya en nuestra discusión con los dirigentes del aprismo, reprobando su tendencia a proponer a la América Latina un Kuo Min Tang, como modo de evitar la imitación europeísta y acomodar la acción revolucionaria a una apreciación exacta de nuestra propia realidad, sosteníamos hace más de un año la siguiente tesis:

La colaboración con la burguesía, y aun de muchos elementos feudales, en la lucha antiimperialista china, se explica por razones de raza, de civilización nacional que entre nosotros no existen. El chino noble o burgués se siente entrañablemente chino. Al desprecio del blanco por su cultura estratificada y decrepita, corresponde con el desprecio y el orgullo de su tradición milenaria. El antiimperialismo en la China puede, por tanto, descansar en el sentimiento y en el factor nacionalista. En Indoamérica las circunstancias no son las mismas. La aristocracia y la burguesía criollas no se sienten solidarizadas con el pueblo por el lazo de una historia y de una cultura comunes. En el Perú, el aristócrata y el burgués blancos desprecian lo popular, lo nacional. Se sienten, ante todo, blancos. El pequeño burgués mestizo imita este ejemplo. La burguesía limeña fraterniza con los capitalistas yanquis, y aun con sus simples empleados, en el *Country Club*, en el *Tennis* y en las calles. El yanqui desposa sin inconveniente de raza ni de religión a la señorita criolla, y esta no siente escrúpulo de nacionalidad ni de cultura en preferir el matrimonio con un individuo de la raza invasora. Tampoco tiene este escrúpulo la muchacha de la clase media. La «huachafita» que puede atrapar un yanqui empleado de *Grace* o de la *Foundation* lo hace con la satisfacción de quien siente elevarse su condición social. El factor nacionalista, por estas razones objetivas que a ninguno de ustedes escapa seguramente, no es decisivo ni fundamental en la lucha antiimperialista en nuestro medio. Sólo en los países como la Argentina, donde existe una burguesía numerosa y rica, orgullosa del grado de riqueza y poder en su patria, y donde la personalidad nacional tiene por estas razones contornos más claros y netos que en estos países retardados, el antiimperialismo puede (tal vez) penetrar fácilmente en los elementos burgueses; pero por razones de expansión y crecimiento capitalistas y no por razones de justicia social y doctrina socialista como es nuestro caso.

La traición de la burguesía china, la quiebra del Kuo Min Tang, no eran todavía conocidas en toda su magnitud. Un conocimiento capitalista, y no por razones de justicia social y doctrinaria, demostró cuán poco

se podía confiar, aun en países como la China, en el sentimiento nacionalista revolucionario de la burguesía.

Mientras la política imperialista logre «*manéger*» los sentimientos y formalidades de la soberanía nacional de estos estados, mientras no se vea obligada a recurrir a la intervención armada y a la ocupación militar, contará absolutamente con la colaboración de las burguesías. Aunque enfeudados a la economía imperialista, estos países, o más bien sus burguesías, se considerarán tan dueños de sus destinos como Rumania, Bulgaria, Polonia y demás países «dependientes» de Europa.

Este factor de la psicología política no debe ser descuidado en la estimación precisa de las posibilidades de la acción antiimperialista en la América Latina. Su relegamiento, su olvido, ha sido una de las características de la teorización aprista.

2º— La divergencia fundamental entre los elementos que en el Perú aceptaron en principio el Apra —como un plan de frente único, nunca como partido y ni siquiera como organización en marcha efectiva— y los que fuera del Perú la definieron luego como un Kuo Min Tang latinoamericano, consiste en que los primeros permanecen fieles a la concepción económico-social revolucionaria del antiimperialismo, mientras que los segundos explican así su posición: «Somos de izquierda (o socialistas) porque somos antiimperialistas». El antiimperialismo resulta así elevado a la categoría de un programa, de una actitud política, de un movimiento que se basta a sí mismo y que conduce, espontáneamente, no sabemos en virtud de qué proceso, al socialismo, a la revolución social. Este concepto lleva a una desorbitada superestimación del movimiento antiimperialista, a la exageración del mito de la lucha por la «segunda independencia», al romanticismo de que estamos, viviendo ya las jornadas de una nueva emancipación. De aquí la tendencia a reemplazar las ligas antiimperialistas con un organismo político. Del Apra, concebida inicialmente como frente único, como alianza popular, como bloque de las clases oprimidas, se pasa al Apra definida como el Kuo Min Tang latinoamericano.

El antiimperialismo, para nosotros, no constituye ni puede constituir, por sí solo, un programa político, un movimiento de masas apto para la conquista del poder. El antiimperialismo, admitido que pudiese movilizarse al lado de las masas obreras y campesinas a la burguesía y pequeña burguesía nacionalistas (ya hemos negado terminantemente esta posibilidad), no anula el antagonismo entre las clases, no suprime su diferencia de intereses.

Ni la burguesía, ni la pequeña burguesía en el poder pueden hacer una política antiimperialista. Tenemos la experiencia de México, donde la pequeña burguesía ha acabado por pactar con el imperialismo yanqui. Un gobierno «nacionalista» puede usar, en sus relaciones con los Estados Unidos, un lenguaje distinto que el gobierno de Leguía en el Perú. Este gobierno es, francamente, desenfadadamente panamericanista, monroista; pero cualquier otro gobierno burgués haría, prácticamente, lo mismo que él, en materia de empréstitos y concesiones. Las inversiones del capital extranjero en el Perú crecen en estrecha y directa relación con el desarrollo económico del país, con la explotación de sus riquezas naturales, con la población de su territorio, con el aumento de las vías de comunicación. ¿Qué cosa puede oponer a la penetración capitalista la más demagógica pequeña-burguesía? Nada, sino palabras. Nada, sino una temporal borrachera nacionalista. El asalto del poder por el antiimperialismo, como movimiento demagógico populista, si fuese posible, no representaría nunca la conquista del poder por las masas proletarias, por el socialismo. La revolución socialista encontraría su más encarnizado y peligroso enemigo –peligroso por su confusiónismo, por la demagogia– en la pequeña burguesía afirmada en el poder, ganado mediante sus voces de orden.

Sin prescindir del empleo de ningún elemento de agitación antiimperialista, ni de ningún medio de movilización de los sectores sociales que eventualmente pueden concurrir a esta lucha, nuestra misión es explicar y demostrar a las masas que sólo la revolución socialista opondrá al avance del imperialismo una valla definitiva y verdadera.

3º– Estos hechos diferencian la situación de los países sudamericanos de la situación de los países centroamericanos, donde el imperialismo yanqui, recurriendo a la intervención armada sin ningún reparo, provoca una reacción patriótica que puede fácilmente ganar al antiimperialismo a una parte de la burguesía y la pequeña burguesía.

La propaganda aprista, conducida personalmente por Haya de la Torre, no parece haber obtenido en ninguna otra parte de América mayores resultados. Sus prédicas confusionistas y mesiánicas, que aunque pretenden situarse en el plano de la lucha económica, apelan en realidad particularmente a los factores raciales y sentimentales, reúnen las condiciones necesarias para impresionar a la pequeña burguesía intelectual.

La formación de partidos de clase y poderosas organizaciones sindicales, con clara consciencia clasista, no se presenta destinada en esos países al mismo desenvolvimiento inmediato que en Sud América. En nuestros

países, el factor clasista es más decisivo, está más desarrollado. No hay razón para recurrir a vagas fórmulas populistas tras las cuales no pueden dejar de prosperar tendencias reaccionarias. Actualmente el aprismo, como propaganda, está circunscrito a Centro América; en Sud América, a consecuencia de la desviación populista, caudillista, pequeño-burguesa, que lo definía como el Kuo

Min Tang latinoamericano, está en una etapa de liquidación total. Lo que resuelva al respecto el próximo Congreso Antiimperialista de París, cuyo voto tiene que decidir la unificación de los organismos antiimperialistas y establecer la distinción entre las plataformas y agitaciones antiimperialistas y las tareas de la competencia de los partidos de clase y las organizaciones sindicales, pondrá término absolutamente a la cuestión.

4º– ¿Los intereses del capitalismo imperialista coinciden necesaria y fatalmente en nuestros países con los intereses feudales y semif feudales de la clase terrateniente? ¿La lucha contra la feudalidad se identifica forzosa y completamente con la lucha antiimperialista? Ciertamente, el capitalismo imperialista utiliza el poder de la clase feudal, en tanto que la considera la clase políticamente dominante. Pero sus intereses económicos no son los mismos. La pequeña burguesía, sin exceptuar a la más demagógica, si atenúa en la práctica sus impulsos más marcadamente nacionalistas, puede llegar a la misma estrecha alianza con el capitalismo imperialista. El capital financiero se sentirá más seguro si el poder está en manos de una clase social más numerosa, que, satisfaciendo ciertas reivindicaciones apremiosas y estorbando la orientación clasista de las masas, está en mejores condiciones que la vieja y odiada clase feudal de defender los intereses del capitalismo, de ser su custodio y su ujier. La creación de la pequeña propiedad, la expropiación de los latifundios, la liquidación de los privilegios feudales, no son contrarios a los intereses del imperialismo, de un modo inmediato. Por el contrario, en la medida en que los rezagos de feudalidad entaban el desenvolvimiento de una economía capitalista, ese movimiento de liquidación de la feudalidad coincide con las exigencias del crecimiento capitalista, promovido por las inversiones y los técnicos del imperialismo; que desaparezcan los grandes latifundios, que en su lugar se constituya una economía agraria basada en lo que la demagogia burguesa llama la «democratización» de la propiedad del suelo, que las viejas aristocracias se vean desplazadas por una burguesía y una pequeña burguesía más poderosa e influyente –y por lo mismo más apta para garantizar la paz social–, nada de esto es contrario a los intereses del imperialismo. En el Perú, el régimen leguista, aunque tímido en la prác-

tica ante los intereses de los latifundistas y gamonales, que en gran parte le prestan su apoyo, no tiene ningún inconveniente en recurrir a la demagogia, en reclamar contra la feudalidad y sus privilegios, en tronar contra las antiguas oligarquías, en promover una distribución del suelo que hará de cada peón agrícola un pequeño propietario. De esta demagogia saca el leguismo, precisamente, sus mayores fuerzas. El leguismo no se atreve a tocar la gran propiedad. Pero el movimiento natural del desarrollo capitalista —obras de irrigación, explotación de nuevas minas, etcétera— va contra los intereses y privilegios de la feudalidad. Los latifundistas, a medida que crecen las áreas cultivables, que surgen nuevos focos de trabajo, pierden su principal fuerza: la disposición absoluta e incondicional de la mano de obra. En Lambayeque, donde se efectúan actualmente obras de regadío, la actividad capitalista de la comisión técnica que las dirige, y que preside un experto norteamericano, el ingeniero Sutton, ha entrado prontamente en conflicto con las conveniencias de los grandes terratenientes feudales. Estos grandes terratenientes son, principalmente, azucareros. La amenaza de que se les arrebatase el monopolio de la tierra y el agua, y con él el medio de disponer a su antojo de la población de trabajadores, saca de quicio a esta gente y la empuja a una actitud que el gobierno, aunque muy vinculado a muchos de sus elementos, califica de subversiva o antigubernista. Sutton tiene las características del hombre de empresa capitalista norteamericano. Su mentalidad, su trabajo, chocan al espíritu feudal de los latifundistas. Sutton ha establecido, por ejemplo, un sistema de distribución de las aguas que reposa en el principio de que el dominio de ellas pertenece al Estado; los latifundistas consideraban el derecho sobre las aguas anexo a su derecho sobre la tierra. Según su tesis, las aguas eran suyas; eran y son propiedad absoluta de sus fundos.

5º— ¿Y la pequeña burguesía, cuyo rol en la lucha contra el imperialismo se superestima tanto, es como se dice, por razones de explotación económica, necesariamente opuesta a la penetración imperialista? La pequeña burguesía es, sin duda, la clase social más sensible al prestigio de los mitos nacionalistas. Pero el hecho económico que domina la cuestión es el siguiente: en países de pauperismo español, donde la pequeña burguesía, por sus arraigados prejuicios de decencia, se resiste a la proletarianización; donde esta misma, por la miseria de los salarios, no tiene fuerza económica para transformarla en parte en clase obrera; donde imperan la empleomanía, el recurso al pequeño puesto del Estado, la caza del sueldo y del puesto «decente»; el establecimiento de grandes

empresas, que, aunque explotan enormemente a sus empleados nacionales, representan siempre para esta clase un trabajo mejor remunerado, es recibido y considerado favorablemente por la gente de clase media. La empresa yanqui representa mejor sueldo, posibilidad de ascensión, emancipación de la empleomanía del Estado, donde no hay porvenir sino para los especuladores. Este hecho actúa, con una fuerza decisiva, sobre la conciencia del pequeño burgués, en busca o en goce de un puesto. En estos países, de pauperismo español, repetimos, la situación de las clases medias no es la constatada en los países donde estas clases han pasado un período de libre concurrencia, de crecimiento capitalista propicio a la iniciativa y al éxito individuales, a la opresión de los grandes monopolios.

En conclusión, somos antiimperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque oponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico, llamado a sucederlo, porque en la lucha contra los imperialismos extranjeros cumplimos nuestros deberes de solidaridad con las masas revolucionarias de Europa.

Lima, 21 de mayo de 1929.

Defensa del disparate puro³⁴ (1928)

Martín Adán toca en estos versos el disparate puro que es, a nuestro parecer, una de las tres categorías sustantivas de la poesía contemporánea. El disparate puro certifica la defunción del absoluto burgués. Denuncia la quiebra de un espíritu, de una filosofía, más que de una técnica. En una época clásica, espíritu y técnica mantienen su equilibrio. En una época revolucionaria, romántica, artistas de estirpe y contextura clásica como Martín Adán no aciertan a conservarse dentro de la tradición. Y es que entonces, formalmente, la tradición no existe sino como un inerte conjunto de módulos secos y muertos. La verdadera tradición está invisible, etéreamente en el trabajo de creación de un orden nuevo. El disparate puro tiene una función revolucionaria porque cierra y extrema un proceso de disolución. No es un orden –ni el nuevo ni el viejo–, pero sí es el desorden, proclamado como única posibilidad artística. Y –hecho de gran relieve psicológico– no puede sustraerse a cierto ascendente de los términos, símbolos y conceptos del orden nuevo. Así, Martín Adán, obedeciendo a su sentido racionalista y clásico, traza en el paisaje un

³⁴ Publicado en *Amauta*, N° 13, marzo de 1928. Escrito por José Carlos Mariátegui para el poema «Gira de», de Martín Adán.

camino marxista y decide sindicarse a los chopos. Otras comparaciones o analogías no le parecerían ni lógicas, ni eficaces, ni modernas. Una tendencia espontánea al orden aparece en medio de una estridente expresión de desorden.

El anti-soneto³⁵ (1928)

Ahora sí podemos creer en la defunción definitiva, evidente, irrevocable del soneto. Tenemos, al fin, la prueba física, la constancia legal de esta defunción: el anti-soneto. El soneto que no es ya soneto, sino su negación, su revés, su crítica, su renuncia. Mientras el vanguardismo se contentó con declarar la abolición del soneto en poemas cubistas, dadaístas y expresionistas, esta jornada de la nueva poesía no estaba aún totalmente vencida. No se había llegado todavía sino al derrocamiento del soneto: faltaba su ejecución. El soneto, prisionero de la revolución, espía la hora de corromper a sus guardianes; los poetas viejos, con máscara de juventud, rondaban capciosamente en torno de su cárcel, acechando la oportunidad de liberarlo; los propios poetas nuevos, fatigados ya del jacobinismo del verso libre, empezaban a manifestar a ratos una tímida nostalgia de su autoridad clásica y latina. Existía la amenaza de una restauración especiosa y napoleónica: terrores de la república de las letras. Jaime Torres Bodet, en su preciosa revista *Contemporáneos*, inició últimamente una tentativa formal de regreso al soneto, reivindicado así en la

³⁵ Publicado en *Amauta*, N° 17, septiembre de 1928. Escrita por José Carlos Mariátegui a propósito de la publicación de los poemas de Martín Adán «Itinerario de Primavera».

más tórrida sede de América revolucionaria. Hoy, por fortuna, Martín Adán realiza el anti-soneto. Lo realiza, quizá, a pesar suyo, movido por su gusto católico y su don tomista de reconciliar el dogma nuevo con el orden clásico. Un capcioso propósito reaccionario. Lo que él nos da, sin saberlo, no es el soneto sino el anti-soneto. No bastaba atacar al soneto de fuera como los vanguardistas: había que meterse dentro de él, como Martín Adán, para comerse su entraña hasta vaciarlo. Trabajo de polilla, prolijo, secreto, escolástico. Martín Adán ha intentado introducir un caballo de Troya en la nueva poesía; pero ha logrado introducirlo, más bien, en el soneto, cuyo sitio concluye con esta maniobra, aprendida a Ulyses, no el de Joyce sino el de Homero. Golpead ahora con los nudillos en el soneto cual si fuera un mueble del Renacimiento; está perfectamente hueco; es cáscara pura. Barroco, culterano, gongorino, Martín Adán salió en busca del soneto, para descubrir el anti-soneto, como Colón en vez de las Indias encontró en su viaje la América. Durante el tiempo que ha trabajado benedictinamente en esta obra, ha paseado por Lima con un sobre todo algo escolástico, casi teológico, totalmente gongorino, como si expiara la travesura de colegial de haber intercalado entre caras ortodoxas su perfil sefardí y su sonrisa semita y aguileña. El anti-soneto anuncia que ya la poesía está suficientemente defendida contra el soneto: en largas pruebas de laboratorio, Martín Adán ha descubierto la vacuna preventiva. El anti-soneto es un anti-cuerpo. Sólo hay un peligro: el de que Martín Adán no haya acabado sino con una de las dos especies del soneto: el soneto alejandrino. El soneto clásico, toscano, auténtico, es el de Petrarca, el endecasílabo. Por algo, Torres Bodet lo ha preferido en su reivindicación. El alejandrino es un metro decadente. Si nuestro amigo ha dejado vivo aún el soneto endecasílabo, la nueva poesía debe mantenerse alerta. Hay que rematar la empresa de instalar al disparate puro en las hormas de la poesía clásica.

La tradición nacional³⁶ (1927)

Para nuestros tradicionalistas, la tradición en el Perú es, fundamentalmente, colonial y limeña. Su conservatismo pretende imponernos, así, una tradición más bien española que nacional. Ya he apuntado en mi anterior artículo que siempre el tradicionalismo mutila y fracciona la tradición en el Perú y el interés clasista y político de nuestra casta feudal.

Mientras ha dominado en el país la mentalidad colonialista, hemos sido un pueblo que se reconocía surgido de la conquista. La conciencia nacional criolla obedecía indolentemente al prejuicio de la filiación española. La historia del Perú empezaba con la empresa de Pizarro, fundador de Lima. El Imperio Incaico no era sentido sino como prehistoria. Lo autóctono estaba fuera de nuestra historia y, por ende, fuera de nuestra tradición.

Este tradicionalismo empequeñecía a la nación, reduciéndola a la población criolla o mestiza. Pero, impotente para remediar la inferioridad numérica de esta, no podía durar mucho.

Se puede decir del Perú lo que Waldo Frank dice de Norteamérica: que es todavía un concepto por crear. Mas ya sabemos definitivamente,

³⁶ Publicado en *Mundial*, Lima, 2 de diciembre de 1927.

en cuanto al Perú, que este concepto no se creará sin el indio. El pasado incaico ha entrado en nuestra historia, reivindicado no por los tradicionalistas sino por los revolucionarios. En esto consiste la derrota del colonialismo, sobreviviente aún, en parte, como estado social –feudalidad, gamonalismo–, pero batido para siempre como espíritu. La revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición.

Y esto no tiene nada de insólito, y ni siquiera de nacional, no como un utópico ideal de restauración romántica, sino como una reintegración espiritual de la historia y de la patria peruanas. Reintegración profundamente revolucionaria en su intención y trascendencia.

A una crítica familiarizada con las conciliaciones de la revolución y la tradición, el indigenismo de los vanguardistas peruanos no le parece arbitrario. Comentando el primer número de la revista *Amauta*, «La Fiera Letteraria» se complacía de que su vanguardismo se armonizase con la más anciana tradición nacional.

Este criterio, por otra parte, no asoma en la crítica sólo ahora. La filosofía post-hegeliana de la historia tiende, espontánea y naturalmente, a la misma conciliación. Hace ya algunos años, Mario Missiroli la formuló en términos absolutos:

La revolución está ya contenida en la tradición. Fuera de la tradición no está sino la utopía. He aquí por qué Marx, injertando su teoría en el gran tronco del pensamiento moderno, concebirá al proletariado como salido del regazo de la burguesía y, liquidando toda la democracia anterior, afirmará que la lucha de clases en vez de asesinar a la burguesía capitalista acelera su desarrollo; y Jorge Sorel, perfeccionando la doctrina del filósofo de Tréveris propugnará la misma solución catastrófica.

La tradición nacional se ha ensanchado con la reincorporación del incaísmo, pero esta reincorporación no anula, a su turno, otros factores o valores definitivamente ingresados también en nuestra existencia y personalidad como nación. Con la conquista, España, su idioma y su religión entraron perdurablemente en la historia peruana comunicándola y articulándola con la civilización occidental. El Evangelio, como verdad o concepción religiosa, valía ciertamente más que la mitología indígena. Y, más tarde, con la revolución de la Independencia, la República entró también para siempre en nuestra tradición.

El tradicionalismo, el colonialismo, no han perdonado nunca a la República su origen y su alcance revolucionarios. Hoy este es ya un tópico completamente superado. Las responsabilidades de la República no

son responsabilidades del régimen republicano, sino del régimen colonial, que su práctica –y no su doctrina– dejó subsistente. La República, contra lo que pretenden, artificiosa y reaccionariamente, sus retardados críticos, no fue un acto romántico. La justifican no sólo cien años de experiencia nacional, sino, sobre todo, la uniformidad con que expuso a toda América esa forma política, el movimiento solidario de la independencia, que es absurdo enjuiciar separadamente del vasto y complejo movimiento liberal y capitalista del cual recibió rumbo e impulso. La monarquía constitucional representó en Europa una fórmula de transición y equilibrio entre la tradición aristocrática y la revolución burguesa. Pero en Europa la tradición aristocrática, y en América desde la conquista que condenó al ostracismo lo autóctono, esa tradición no era indígena sino extranjera.

Nada es tan estéril como el proceso a la historia, así cuando se inspira en un intransigente racionalismo, como cuando reposa en un tradicionalismo estático. *Indiestro non si torna*.

Cuando se nos habla de tradición nacional, necesitamos establecer previamente de qué tradición se trata, porque tenemos una tradición triple. Y porque la tradición tiene siempre un aspecto ideal –que es el fecundo como fermento o impulso del progreso o superación– y un aspecto empírico, que la refleja sin contenerla esencialmente. Y porque la tradición está siempre en crecimiento bajo nuestros ojos que tan frecuentemente se empeñan en quererla inmóvil y acabada.

Lo nacional y lo exótico³⁷ (1924)

Frecuentemente se oyen voces de alerta contra la asimilación de ideas extranjeras. Estas voces denuncian el peligro de que se difunda en el país una ideología inadecuada a la realidad nacional. Y no son una protesta de las supersticiones y de los prejuicios del difamado vulgo. En muchos casos, estas voces parten del estrato intelectual.

Podrían acusar una mera tendencia proteccionista, dirigida a defender los productos de la inteligencia nacional de la concurrencia extranjera. Pero los adversarios de la ideología exótica sólo rechazan las importaciones contrarias al interés conservador. Las importaciones útiles a este interés no les parecen nunca malas, cualquiera que sea la procedencia. Se trata, pues, de una simple actitud reaccionaria disfrazada de nacionalismo.

La tesis en cuestión se apoya en algunos frágiles lugares comunes. Más que una tesis es un dogma. Sus sostenedores demuestran, en verdad, muy poca imaginación. Demuestran, además, muy exiguo conocimiento de la realidad nacional. Quieren que se legisle para el Perú, que se piense

³⁷ Publicado en *Mundial*, Lima, 9 de diciembre de 1924.

y se escriba para los peruanos y que se resuelvan nacionalmente los problemas de la peruanidad, anhelos que suponen amenazados por las filtraciones del pensamiento europeo. Pero todas estas afirmaciones son demasiado vagas y genéricas. No demarcan el límite de lo nacional y lo exótico. Invocan abstractamente una peruanidad que no intentan, antes, definir.

Esa peruanidad, profusamente insinuada, es un mito, es una ficción. La realidad nacional está menos desconectada, es menos independiente de Europa de lo que suponen nuestros nacionalistas. El Perú contemporáneo se mueve dentro de la órbita de la civilización occidental. La mistificada realidad nacional no es sino un segmento, una parcela de la vasta realidad mundial. Todo lo que el Perú contemporáneo estima lo ha recibido de esa civilización que no sé si los nacionalistas a ultranza calificarán también de exótica. ¿Existe hoy una ciencia, una filosofía, una democracia, un arte, existen máquinas, instituciones, leyes, genuina y característicamente peruanos? ¿El idioma que hablamos y que escribimos, el idioma siquiera, es acaso un producto de la gente peruana?

El Perú es todavía una nacionalidad en formación. Lo están construyendo sobre los inertes estratos indígenas, los aluviones de la civilización occidental. La conquista española aniquiló la cultura incaica. Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido. Los españoles extirparon del suelo y de la raza todos los elementos vivos de la cultura indígena. Reemplazaron la religión incásica con la religión católica romana. De la cultura incásica no dejaron sino vestigios muertos. Los descendientes de los conquistadores y los colonizadores constituyeron el cimiento del Perú actual. La independencia fue realizada por esta población criolla. La idea de la libertad no brotó espontáneamente de nuestro suelo; su germen nos vino de fuera. Un acontecimiento europeo, la Revolución Francesa, engendró la independencia americana. Las raíces de la gesta libertadora se alimentaron de la ideología de los *Derechos del Hombre y de los Ciudadanos*. Un artificio histórico clasifica a Túpac Amaru como un precursor de la independencia peruana. La revolución de Túpac Amaru la hicieron los indígenas; la revolución de la independencia la hicieron los criollos. Entre ambos acontecimientos no hubo consanguinidad espiritual ni ideológica. A Europa, de otro lado, no le debemos sólo la doctrina de nuestra revolución, sino también la posibilidad de actuarla. Conflagrada y sacudida, España no pudo, primero, oponerse válidamente a la libertad de sus colonias. No pudo, más tarde, intentar su reconquista. Los Estados Unidos declararon su solidaridad con la libertad de la América española. Acontecimientos extranjeros, en suma, siguieron in-

fluyendo en los destinos hispanoamericanos. Antes y después de la revolución emancipadora, no faltó gente que creía que el Perú no estaba preparado para la independencia. Sin duda, encontraban exóticas la libertad y la democracia. Pero la historia no le da la razón a esa gente negativa y escéptica, sino a la gente afirmativa, romántica, heroica, que pensó que son aptos para la libertad todos los pueblos que saben adquirirla.

La independencia aceleró la asimilación de la cultura europea. El desarrollo del país ha dependido directamente de este proceso de asimilación. El industrialismo, el maquinismo, todos los resortes materiales del progreso nos han llegado de fuera. Hemos tomado de Europa y de Estados Unidos todo lo que hemos podido. Cuando se ha debilitado nuestro contacto con el extranjero, la vida nacional se ha deprimido. El Perú ha quedado así insertado dentro del organismo de la civilización occidental.

Una rápida excursión por la historia peruana nos enteramos de todos los elementos extranjeros que se mezclan y combinan en nuestra formación nacional. Contrastándolos, identificándolos, no es posible insistir en aserciones arbitrarias sobre la peruanidad. No es dable hablar de ideas políticas nacionales.

Tenemos el deber de no ignorar la realidad nacional; pero tenemos también el deber de no ignorar la realidad mundial. El Perú es un fragmento de un mundo que sigue una trayectoria solidaria. Los pueblos con más aptitud para el progreso son siempre aquellos con más aptitud para aceptar las consecuencias de su civilización y de su época. ¿Qué se pensaría de un hombre que rechazase, en el nombre de la peruanidad, el aeroplano, el radium, el linotipo, considerándolos exóticos? Lo mismo se debe pensar del hombre que asume esa actitud ante las nuevas ideas y los nuevos hechos humanos.

Los viejos pueblos orientales, a pesar de las raíces milenarias de sus instituciones, no se clausuran, no se aíslan. No se sienten independientes de la historia europea. Turquía, por ejemplo, no ha buscado su renovación en sus tradiciones islámicas, sino en las corrientes de la ideología occidental. Mustafá Kemal ha agredido las tradiciones. Ha despedido de Turquía al califa y a sus mujeres. Ha creado una república de tipo europeo. Este orientamiento revolucionario e iconoclasta no marca, naturalmente, un período de decadencia, sino un período de renacimiento nacional. La nueva Turquía, la herética Turquía de Kemal, ha sabido imponerse, con las armas y el espíritu, el respeto de Europa. La ortodoxa Turquía, la tradicionalista Turquía de los sultanes, sufría en cambio, casi sin protesta, todos los vejámenes y todas las expoliaciones de los occidentales. Presentemente, Turquía no repudia la teoría ni la técnica de Euro-

pa; pero repele los ataques de los europeos a su libertad. Su tendencia a occidentalizarse no es una capitalización de su nacionalismo.

Así se comportan antiguas nociones poseedoras de formas políticas, sociales y religiosas propias y fisonómicas. ¿Cómo podrá, por consiguiente, el Perú, que no ha cumplido aún su proceso de formación nacional, aislarse de las ideas y las emociones europeas? Un pueblo con voluntad de renovación y de crecimiento no puede clausurarse. Las relaciones internacionales de la inteligencia tienen que ser, por fuerza, librecambistas. Ninguna idea que fructifica, ninguna idea que se aclimata, es una idea exótica. La propagación de una idea no es culpa ni es mérito de sus asertores; es culpa o es mérito de la historia. No es romántico pretender adaptar el Perú a una realidad nueva. Más romántico es querer negar esa realidad acusándola de concomitancias con la realidad extranjera. Un sociólogo ilustre dijo una vez que en estos pueblos sudamericanos falta atmósfera de ideas. Sería insensato enrarecer más esa atmósfera con la persecución de las ideas que, actualmente, están fecundando la historia humana. Y sí místicamente, gandhianamente, deseamos separarnos y desvincularnos de la «satánica civilización europea», como Gandhi la llama, debemos clausurar nuestros confines no sólo a sus teorías, sino también a sus máquinas para volver a las costumbres y a los ritos incásicos. Ningún nacionalista criollo aceptaría, seguramente, esta extrema consecuencia de su jingoísmo. Porque ahí el nacionalismo no brota de la tierra, no brota de la raza. El nacionalismo a ultranza es la única idea efectivamente exótica y forastera que aquí se propugna. Y que, por forastera y exótica, tiene muy poca chance de difundirse en el conglomerado nacional.

Vidas paralelas: E. D. Morel y Pedro S. Zulen³⁸ (1925)

I

1. ¿Quién, entre nosotros, debería haber escrito el elogio del gran profesor de idealismo E. D. Morel? Todos los que conozcan los rasgos esenciales del espíritu de E. D. Morel responderán, sin duda, que Pedro S. Zulen. Cuando, hace algunos días, encontré en la prensa europea la noticia de la muerte de Morel, pensé que esta «figura de la vida mundial» pertenecía, sobre todo, a Zulen. Y encargué a Jorge Basadre de comunicar a Zulen que E. D. Morel había muerto. Zulen estaba mucho más cerca de Morel que yo. Nadie podía escribir sobre Morel con más adhesión a su personalidad ni con más emoción de su obra.

2. Hoy, esta asociación de Morel a Zulen se acentúa y se precisa en mi conciencia. Pienso que se trata de dos vidas paralelas. No de dos parejas sino, únicamente, de dos vidas paralelas, dentro del sentido que el concepto de vidas paralelas tiene en Plutarco. Bajo los matices externos de ambas vidas, tan lejanas en el espacio, se descubre la trama de una afini-

³⁸ Publicado en *Mundial*, Lima, 6 de febrero de 1925.

dad espiritual y de parentesco ideológico que las aproxima en el tiempo y en la historia. Ambas vidas tienen de común, en primer lugar, su profundo idealismo. Las mueve una fe obstinada en la fuerza creadora del ideal y del espíritu. Las posee el sentimiento de su predestinación para un apostolado humanitario y altruista. Aproxima e identifica, además, a Zulen y Morel una honrada y proba filiación democrática. El pensamiento de Morel y de Zulen aparece análogamente nutrido de la ideología de la democracia pura.

3. Enfoquemos los episodios esenciales de la biografía de Morel.

4. Antes de la guerra mundial, Morel ocupa ya un puesto entre los hombres de vanguardia de la Gran Bretaña. Denuncia implacablemente los métodos brutales del capitalismo en África y Asia. Insurge en defensa de los pueblos coloniales. Se convierte en el asertor más vehemente de los derechos de los hombres de color. Una civilización que asesina y extorsiona a los indígenas de Asia y África es para Morel una civilización criminal. Y la voz del gran europeo no clama en el desierto. Morel logra movilizar contra el imperialismo despótico y marcial de Occidente a muchos espíritus libres, a muchas conciencias independientes. El imperialismo británico encuentra uno de sus más implacables jueces en este austero fautor de la democracia. Más tarde, trastorna e intoxica la inteligencia occidental, Morel es uno de los intelectuales que se mantienen fieles a la causa de la civilización. Milita activa y heroicamente en ese histórico grupo de *conscientious objectors* que, en plena guerra, afirma valientemente su pacifismo. Con los más puros y altos intelectuales de la Gran Bretaña – Bernard Shaw, Bertrand Russell, Norman Angell, Israel Zangwill –, Morel defiende los fueros de la civilización y de la inteligencia frente a la guerra y la barbarie. Su propaganda pacifista, como secretario de la *Union of Democratic Control*, le atrae un proceso. Sus jueces lo condenan a seis meses de prisión en agosto de 1917. Esta condena tiene, no obstante el silencio de la prensa, movilizadora militarmente, una extensa repercusión europea. Romain Rolland escribe en Suiza una vibrante defensa de Morel.

Por todo lo que sé de él –dice– por su actividad anterior a la guerra, por su apostolado contra los crímenes de la civilización en África, por sus artículos de guerra, muy raramente reproducidos en las revistas suizas y francesas, yo lo miro como un hombre de gran coraje y de fuerte fe. Siempre osó servir la verdad, servirla únicamente, sin cuidado de los peligros ni de los odios acumulados contra su persona y, lo que es mucho más raro y más

difícil, sin cuidado de sus propias simpatías, de sus amistades, de su patria misma, cuando la verdad se encontraba en desacuerdo con su patria. Desde este punto de vista, él es de la estirpe de todos los grandes creyentes: cristianos de los primeros tiempos, reformadores del siglo de los combates, librepensadores de las épocas heroicas, todos aquellos que han puesto por encima de todo su fe en la verdad, bajo cualquier forma que ésta se les presente, o divina, o laica, sagrada siempre.

Liberado, Morel reanuda su campaña. Mejores tiempos llegan para la *Union of Democratic Control*. En las elecciones de 1921, el *Independent Labour Party* opone su candidatura a la Winston Churchill, el más agresivo capataz del antisocialismo británico, en el distrito electoral de Dundee. Y, aunque todo diferencia a Morel del tipo de político o de agitador profesional, su victoria es completa. Esta victoria se repite en las elecciones de 1923 y en las elecciones de 1924. Morel se destaca entre las más conspicuas figuras intelectuales y morales del *Labour Party*. Aparece, en todo el vasto escenario mundial, como uno de los asertores más ilustres de la Paz y de la Democracia. Voces de Europa, de América y del Asia reclaman para Morel el premio Nobel de la Paz. En ese instante, lo abate la muerte.

La muerte de E. D. Morel –escribe Paul Colin en *Europe*– es un capítulo de nuestra vida que se acaba y uno de aquellos en los cuales pensaremos más tarde con ferviente emoción. Él era, con Romain Rolland, el símbolo mismo de la Independencia del Espíritu. Su invencible optimismo, su honradez indomable, su modestia calvinista, su bella intransigencia, todo concurría a hacer a este hombre un guía, un consejero, un jefe espiritual.

Como dice Colin, todo un capítulo de la historia del pacifismo termina con E. D. Morel. Ha sido Morel uno de los últimos grandes idealistas de la democracia. Pertenece a la categoría de los hombres que, heroicamente, han hecho el proceso del capitalismo europeo y de sus crímenes; pero que no han podido ni han sabido ejecutar su condena.

II

Reivindiquemos para Pedro S. Zulen, ante todo, el honor y el mérito de haber salvado su pensamiento y su vida de la influencia de la generación con la cual le tocó convivir en su juventud. El pasadismo de una

generación conservadora y hasta tradicionalista que, por uno de esos caprichos del paradojal léxico criollo, es apodada hasta ahora generación «colónida». Zulen se mantuvo al margen de ambas generaciones. Con las «colónidas» lo separa absolutamente su humor austero y ascético.

La juventud de Zulen nos ofrece su primera analogía concreta con E. D. Morel. Zulen dirige la mirada al drama de la raza peruana. Y, con una abnegación nobilísima, se consagra a la defensa del indígena. La Secretaría de la Asociación Pro-Indígena absorbe, consume sus energías. La reivindicación del indio es su ideal. A las redacciones de los diarios llegan todos los días las denuncias de la Asociación. Pero, menos afortunado que Morel en la Gran Bretaña, Zulen no consigue la adhesión de muchos espíritus libres a su obra. Casi solo la continúa, sin embargo, con el mismo fervor, en medio de la indiferencia de un ambiente gélido. La Asociación Pro-Indígena nos sirve para constatar la imposibilidad de resolver el problema del indio mediante patronatos o ligas filantrópicas. Y para medir el grado de insensibilidad moral de la conciencia criolla.

Perece la Asociación Pro-Indígena; pero la causa del indio tiene siempre en Zulen su principal propugnador. En Jauja, a donde lo lleva su enfermedad, Zulen estudia al indio y aprende su lengua. Madura en Zulen, lentamente, la fe en el socialismo. Y se dirige una vez a los indios en términos que alarman y molestan a la cuadrada estupidez de los caciques y funcionarios provincianos. Zulen es arrestado. Su posición frente al problema indígena se precisa y se define más cada día. Ni la filosofía ni la Universidad lo desvían, más tarde, de la más fuerte pasión de su alma.

Recuerdo nuestro encuentro en el Tercer Congreso Indígena, hace un año. El estrado y las primeras bancas de la sala de la Federación de Estudiantes estaban ocupados por una policroma multitud indígena. En las bancas de atrás, nos sentábamos los dos únicos espectadores de la *Asamblea*. Estos dos únicos espectadores éramos Zulen y yo. A nadie más había atraído este debate. Nuestro diálogo de esa noche aproximó definitivamente nuestros espíritus.

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

Zulen y Urviola no volvieron a verse. Ambos han muerto en el mismo día. Ambos, el intelectual erudito y universitario y el agitador oscuro, parecen haber tenido una misma muerte y un mismo sino.

Esquema de una explicación de Chaplin³⁹ (1928)

El tema Chaplin me parece, dentro de cualquier explicación de nuestra época, no menos considerable que el tema Lloyd George o el tema Mac Donald (si le buscamos equivalentes en sólo la Gran Bretaña). Muchos han encontrado excesiva la aserción de

Henri Poulaille de que *The Gold Rush* («En pos del oro», «La quimera del oro» son traducciones apenas aproximadas de ese título) es la mejor novela contemporánea. Pero –localizando siempre a Chaplin en su país– creo que, en todo caso, la resonancia humana de *The Gold Rush* sobrepasa largamente a la del *Esquema de historia universal* de Mr. H. G. Wells y a la del teatro de Bernard Shaw.

Este es un hecho que Wells y Shaw serían, seguramente, los primeros en reconocer (Shaw exagerándolo bizarra y extremadamente, y Wells atribuyéndolo algo melancólico a la deficiencia de la instrucción secundaria).

La imaginación de Chaplin elige, para sus obras, asuntos de categoría no inferior al regreso de Matusalén o la reivindicación de Juana de Arco: el oro, el circo. Y, además, realiza sus ideas con mayor eficacia artística: el intelectualismo reglamentario de los guardianes del orden estético se escandalizará por esta proposición.

³⁹ *Varietades*, Lima, 6 y 13 de octubre de 1928; *Amauta*, Lima, N° 18, octubre de 1928.

El éxito de Chaplin se explica, según sus fórmulas mentales, del mismo modo que el de Alejandro Dumas o Eugenio Sué. Pero, sin recurrir a las razones de Bontempelli sobre la novela de intriga, ni suscribir su revaluación de Alejandro Dumas, este juicio simplista queda descalificado tan luego se recuerda que el arte de Chaplin es gustado, con la misma fruición, por doctos y analfabetos, por literatos y por boxeadores. Cuando se habla de la universalidad de Chaplin, no se apela a la prueba de su popularidad.

Chaplin tiene todos los sufragios: los de la mayoría y las minorías.

Su fama es a la vez rigurosamente aristocrática y democrática.

Chaplin es un verdadero tipo de *élite*, para todos los que no olvidamos que *élite* quiere decir *electa*.

La búsqueda, la conquista del oro, el *gold rush*, ha sido el capítulo romántico, la fase bohemia de la epopeya capitalista. La época capitalista comienza en el instante en que Europa renuncia a encontrar la teoría del oro para buscar sólo el oro real, el oro físico.

El descubrimiento de América está, por esto sobre todo, tan íntima y fundamentalmente ligado a su historia (Canadá y California: grandes estaciones de su itinerario). Sin duda, la revolución capitalista fue, principalmente, una revolución tecnológica: su primera gran victoria es la máquina; su máxima invención, el capital financiero. Pero el capitalismo no ha conseguido nunca emanciparse del oro, a pesar de la tendencia de las fuerzas productoras a reducirlo a un símbolo. El oro no ha cesado de insidiar su cuerpo y su alma. La literatura burguesa ha negligido, sin embargo, casi totalmente este tema. En el siglo décimo nono, sólo Wagner lo siente y lo expresa en su manera grandiosa y alegórica. La novela del oro aparece en nuestros días: *L'Or* de Blaise Cendrars, *Tripes d'Or* de Crommelynck, son dos especímenes distintos pero afines de esta literatura. *The Gold Rush* pertenece, también, legítimamente, a ella. Por este lado, el pensamiento de Chaplin y las imágenes en que se vierte nacen de una gran intuición actual. Es inminente la creación de una gran sátira contra el oro. Tenemos ya sus anticipaciones. La obra de Chaplin aprehende algo que se agita vivamente en la subconciencia del mundo.

Chaplin encarna, en el cine, al bohemio. Cualquiera que sea su disfraz, imaginamos siempre a Chaplin en la traza vagabunda de Charlot. Para llegar a la más honda y desnuda humanidad, al más puro y callado drama, Chaplin necesita absolutamente la pobreza y el hambre de Charlot, la bohemia de Charlot, el romanticismo y la insolvencia de Charlot. Es difícil definir exactamente al bohemio.

Navarro Monzón –para quien San Francisco de Asís, Diógenes y el propio Jesús serían la sublimación de esta estirpe espiritual– dice que el

bohemio es la antítesis del burgués. Charlot es antiburgués por excelencia. Está siempre listo para la aventura, para el cambio, para la partida. Nadie lo concibe en posesión de una libreta de ahorros. Es un pequeño Don Quijote, un juglar de Dios, humorista y andariego.

Era lógico, por tanto, que Chaplin sólo fuera capaz de interesarse por la empresa bohemia, romántica del capitalismo: la de los buscadores de oro. Charlot podía partir a Alaska, enrolado en la codiciosa y miserable falange que salía a descubrir el oro con sus manos en la montaña abrupta y nevada. No podía quedarse a obtenerlo, con arte capitalista, del comercio, de la industria, de la bolsa. La única manera de imaginar a Charlot rico era esta. El final de *The Gold Rush* –que algunos hallan vulgar, porque preferirían que Charlot regresara a su bohemia descamisada– es absolutamente justo y preciso. No obedece mínimamente a razones de técnica yanqui.

Toda la obra está insuperablemente construida. El elemento sentimental, erótico, interviene en su desarrollo como medida matemática, con rigurosa necesidad artística y biológica. Jim McKay encuentra a Charlot, su antiguo compañero de penuria y de andanza, en el instante exacto en que Charlot, en tensión amorosa, tomará con una energía máxima la resolución de acompañarlo en busca de la ingente mina perdida. Chaplin, autor, sabe que la exaltación erótica es un estado propicio a la creación, al descubrimiento. Como Don Quijote, Charlot tiene que enamorarse antes de emprender su temerario viaje. Enamorado vehemente y bizarramente enamorado, es imposible que Charlot no halle la mina. Ninguna fuerza, ningún accidente, puede detenerlo. No importaría que Jim McKay, oscurecido su cerebro por el golpe que borró su memoria y extravió su camino, se engañase. Charlot hallaría de todos modos la mina fabulosa. Su *pathos* le da una fuerza suprarrenal. La avalancha, el vendaval, son impotentes para derrotarlo. En el borde de un precipicio, tendrá sobrada energía para rechazar la muerte y dar un volatín sobre ella. Tiene que regresar de este viaje, millonario. ¿Y quién podía ser, dentro de la contradicción de la vida, el compañero lógico de su aventura victoriosa? ¿Quién, sino este Jim McKay, este tipo feroz, brutal, absoluto, de buscador de oro que, desesperado de hambre en la montaña, quiso un día asesinar a Charlot para comérselo? McKay tiene rigurosa, completamente, la constitución del perfecto buscador de oro. No es excesiva ni fantástica la ferocidad que Chaplin le atribuye, famélico, desesperado. McKay no podía ser el héroe cabal de esta novela si Chaplin no lo hubiese concebido resuelto, en caso extremo, a devorar a su compañero. La primera obligación del buscador de oro es vivir. Su razón es darwiniana y despiadadamente individualista.

En esta obra, Chaplin no sólo se ha apoderado genialmente de una idea artística de su época, sino que la ha expresado en términos de estricta psicología científica. *The Gold Rush* confirma a Freud.

Desciende, en cuanto al mito, de la tetralogía wagneriana. Artística, espiritualmente, excede, hoy, al teatro de Pirandello y a la novela de Proust y de Joyce.

El circo es espectáculo bohemio, arte bohemio por excelencia. Por este lado, tiene su primera y más entrañable afinidad con Chaplin. El circo y el cinema, de otro lado, acusan un visible parentesco, dentro de su autonomía de técnica y de esencia. El circo, aunque de manera y con estilo distintos, es movimiento de imágenes como el cinema. La pantomima es el origen del arte cinematográfico, mudo por excelencia, a pesar del empeño de hacerlo hablar. Chaplin, precisamente, procede de la pantomima, o sea del circo. El cinema ha asesinado al teatro, en cuanto teatro burgués. Contra el circo no ha podido hacer nada. Le ha quitado a Chaplin, artista de cinema, espíritu de circo, en que está vivo todo lo que de bohemio, de romántico, de nómada hay en el circo. Bontempelli ha despedido sin cumplimientos al viejo teatro burgués, literario, palabrero.

El viejo circo, en tanto, está vivo, ágil, idéntico. Mientras el teatro necesita reformarse, rehacerse, retornando al «misterio» medioeval, al espectáculo plástico, a la técnica agonal o circense, o acercándose al cinema con el acto sintético de la escena móvil, el circo no necesita sino continuarse: en su tradición encuentra todos sus elementos de desarrollo y prosecución.

La última película de Chaplin es, subconscientemente, un retorno sentimental al circo, a la pantomima. Tiene, espiritualmente, mucho de evasión de Hollywood. Es significativo que esto no haya estorbado sino favorecido una acabada realización cinematográfica. He encontrado en una sazonada revista de vanguardia⁴⁰ reparos a *El circo* como obra artística. Opino todo lo contrario. Si lo artístico, en el cinema, es sobre todo lo cinematográfico, con *El circo* Chaplin ha dado como nunca en el blanco. *El circo* es pura y absolutamente cinematográfico. Chaplin ha logrado, en esta obra, expresarse sólo en imágenes. Los letreros están reducidos al *mínimum*. Y podría haberseles suprimido totalmente, sin que el espectador se hubiese explicado menos la comedia.

Chaplin proviene, según un dato en que insiste siempre su biografía, de una familia de *clowns*, de artistas de circo. En todo caso, él mismo ha sido *clown* en su juventud. ¿Qué fuerza ha podido sustraerlo a este arte, tan consonante con su ánimo de bohemio? La atracción del cinema, de Hollywood, no me parece la única y ni siquiera la más decisiva. Tengo el gusto de las explicaciones históricas, económicas y políticas y, aún en este caso, creo posible intentar una, quizá más seria que humorística.

El *clown* inglés representa el máximo grado de evolución del payaso. Está lo más lejos posible de esos payasos muy viciosos, excesivos, estridentes, mediterráneos, que estamos acostumbrados a encontrar en los circos viajeros, errantes. Es un mimo elegante, mesurado, matemático, que ejerce su arte con una dignidad perfectamente anglicana. A la producción de este tipo humano, la Gran Bretaña ha llegado —como a la par del *pur sang* de carrera o de caza— conforme a un darwiniano y riguroso principio de selección. La risa y el gesto del *clown* son una nota esencial, clásica, de la vida británica; una rueda y un movimiento de la magnífica máquina del Imperio. El arte del *clown* es un rito; su comicidad, absolutamente seria. Bernard Shaw, metafísico y religioso, no es en su país otra cosa que un *clown* que escribe. El *clown* no constituye un tipo, sino más bien una institución, tan respetable como la Cámara de los Lores. El arte del *clown* significa el domesticamiento de la bufonería salvaje y nómada del bohemio, según el gusto y las necesidades de una refinada sociedad capitalista. La Gran Bretaña ha hecho con la risa del *clown* de circo lo mismo que con el caballo árabe: educarlo con arte capitalista y zootécnico, para puritano recreo de su burguesía manchesteriana y londinense. El *clown* ilustra notablemente la evolución de las especies.

Aparecido en una época de exacto y regular apogeo británico, ningún *clown*, ni aun el más genial Chaplin, habría podido desertar de su arte. La disciplina de la tradición, la mecánica de la costumbre, no perturbadas ni sacudidas, habrían bastado para frenar automáticamente cualquier impulso de evasión. El espíritu de la severa Inglaterra corporativa era bastante en un período de normal evolución británica, para mantener la fidelidad al oficio, al gremio. Pero Chaplin ha ingresado a la historia en un instante en que el eje del capitalismo se desplazaba sordamente de la Gran Bretaña a Norteamérica. El desequilibrio de la maquinaria británica registrado tempranamente por su espíritu ultrasensible ha operado sobre sus ímpetus centrífugos y secesionistas. Su genio ha sentido la atracción de la nueva metrópoli del capitalismo. La libra esterlina bajo el dólar, la crisis de la industria carbonera, el paro en los telares de Manchester, la agitación autonomista de las colonias, la nota de Eugenio Chen sobre

⁴⁰ *Pulso*, Buenos Aires, Director: Alberto Hidalgo (Nota del autor).

Hankow, todos estos síntomas de un aflojamiento de la potencia británica, han sido presentidos por Chaplin –receptor alerta de los más secretos mensajes de la época–, cuando de una ruptura del equilibrio interno del *clown* nació Charlot, el artista de cinema. La gravitación de los Estados Unidos, en veloz crecimiento capitalista, no podía dejar de arrancar a Chaplin a un sino de *clown* que se habría cumplido normalmente hasta el fin, sin una serie de fallas en las corrientes de alta tensión de la historia británica. ¡Qué distinto habría sido el destino de Chaplin en la época victoriana, aunque ya entonces el cinema y Hollywood hubiesen encendido sus reflectores!

Pero Estados Unidos no se ha asimilado espiritualmente a Chaplin. La tragedia de Chaplin, el humorismo de Chaplin, obtienen su intensidad de un íntimo conflicto entre el artista y Norteamérica. La salud, la energía, el *élan* de Norte América retienen y excitan al artista; pero su puerilidad burguesa, su prosaísmo arribista, repugnan al bohemio, romántico en el fondo. Norteamérica, a su vez, no ama a Chaplin. Los gerentes de Hollywood, como bien se sabe, lo estiman subversivo, antagónico. Norteamérica siente que en Chaplin existe algo que le escapa. Chaplin estará siempre sindicado de bolchevismo, entre los neo-cuáqueros de las finanzas y la industria yanquis.

De esta contradicción, de este contraste, se alimenta uno de los más grandes y puros fenómenos artísticos contemporáneos. El cinema consiente a Chaplin asistir a la humanidad en su lucha contra el dolor con una extensión y simultaneidad que ningún artista alcanzó jamás. La imagen de este bohemio trágicamente cómico es un cotidiano viático de alegría para los cinco continentes. El arte logra, con Chaplin, el máximo de su función hedonística y libertadora. Chaplin alivia, con su sonrisa y su traza dolidas, la tristeza del mundo. Y concurre a la miserable felicidad de los hombres, más que ninguno de sus estadistas, filósofos, industriales y artistas.

Arte, revolución y decadencia⁴¹ (1926)

Conviene apresurar la liquidación de un equívoco que desorienta a algunos artistas jóvenes. Hace falta establecer, rectificando ciertas definiciones presurosas, que no todo el arte nuevo es revolucionario, ni es tampoco verdaderamente nuevo. En el mundo contemporáneo coexisten dos almas, las de la revolución y la decadencia. Sólo la presencia de la primera confiere a un poema o un cuadro valor de arte nuevo.

No podemos aceptar como nuevo un arte que no nos trae sino una nueva técnica. Eso sería recrearse en el más falaz de los espejismos actuales. Ninguna estética puede rebajar el trabajo artístico a una cuestión de técnica. La técnica nueva debe corresponder a un espíritu nuevo también. Si no, lo único que cambia es el paramento, el decorado. Y una revolución artística no se contenta de conquistas formales.

La distinción entre las dos categorías coetáneas de artistas no es fácil. La decadencia y la revolución, así como coexisten en el mismo mundo, coexisten también en los mismos individuos. La conciencia de arte es el circo agonal de una lucha entre los dos espíritus. La comprensión de esta

⁴¹ *Amauta*, Lima, 3 de noviembre de 1926.

lucha, a veces, casi siempre, escapa al propio artista. Pero finalmente uno de los espíritus prevalece. El otro queda estrangulado en la arena.

La decadencia de la civilización capitalista se refleja en la atomización, en la disolución de su arte. El arte, en esta crisis, ha perdido ante todo su unidad esencial. Cada uno de sus principios, cada uno de sus elementos ha reivindicado su autonomía. Secesión es su término más característico. Las escuelas se multiplican hasta lo infinito porque no operan sino fuerzas centrífugas.

Pero esta anarquía, en la cual muere, irreparablemente escindido y disgregado, el espíritu del arte burgués, preludia y prepara un orden nuevo. Es la transición del tramonto al alba. En esta crisis se elaboran dispersamente los elementos del arte del porvenir. El cubismo, el dadaísmo, el expresionismo, etcétera, al mismo tiempo que acusan una crisis, anuncian una reconstrucción. Aisladamente, cada movimiento no trae una fórmula; pero todos concurren –aportando un elemento, un valor, un principio–, a su elaboración.

El sentido revolucionario de las escuelas o tendencias contemporáneas no está en la creación de una técnica nueva. No está tampoco en la destrucción de la técnica vieja. Está en el repudio, en el desahucio, en la befa del absoluto burgués. El arte se nutre siempre, conscientemente o no –esto es lo de menos– del absoluto de su época. El artista contemporáneo, en la mayoría de los casos, lleva vacía el alma. La literatura de la decadencia es una literatura sin absoluto. Pero así sólo se puede hacer unos cuantos pasos. El hombre no puede marchar sin una fe, porque no tener fe es *patiner sur place*. El artista que más exasperadamente escéptico y nihilista se confiesa es, generalmente, el que tiene más desesperada necesidad de un mito.

Los futuristas rusos se han adherido al comunismo: los futuristas italianos se han adherido al fascismo. ¿Se quiere mejor demostración histórica de que los artistas no pueden sustraerse a la gravitación política? Massimo Bontempelli dice que en 1920 se sintió casi comunista y en 1923, el año de la marcha a Roma, se sintió casi fascista. Ahora parece fascista del todo. Muchos se han burlado de Bontempelli por esta confesión. Yo lo defiendo: lo encuentro sincero. El alma vacía del pobre Bontempelli tenía que adoptar y aceptar el Mito que colocó en su ara Mussolini. (Los vanguardistas italianos están convencidos de que el fascismo es la Revolución).

Cesar Vallejo escribe que, mientras Haya de la Torre piensa que la *Divina Comedia* y el *Quijote* tienen un substrato político, Vicente Huidobro pretende que el arte es independiente de la política. Esta aserción es tan

antigua y caduca en sus razones y motivos que yo no la concebiría en un poeta ultraísta, si creyese a los poetas ultraístas en grado de discurrir sobre política, economía y religión. Si política es para Huidobro, exclusivamente, la del *Palais Bourbon*⁴², claro está que podemos reconocerle a su arte toda la autonomía que quiera. Pero el caso es que la política, para los que la sentimos elevada a la categoría de una religión, como dice Unamuno, es la trama misma de la historia. En las épocas clásicas, o de plenitud de un orden, la política puede ser sólo administración y parlamento; en las épocas románticas o de crisis de un orden, la política ocupa el primer plano de la vida.

Así lo proclaman, con su conducta, Louis Aragon, André Breton y sus compañeros de la revolución suprarrealista –los mejores espíritus de la vanguardia francesa– marchando hacia el comunismo. Drieu La Rochelle, que cuando escribió *Mesure de la Francey Plainte contre inconnu* estaba tan cerca de ese estado de ánimo, no ha podido seguirlos; pero, como tampoco ha podido escapar a la política, se ha declarado vagamente fascista y claramente reaccionario.

Ortega y Gasset es responsable, en el mundo hispano, de una parte de este equívoco sobre el arte nuevo. Su mirada, así como no distinguió escuelas ni tendencias, no distinguió, al menos en el arte moderno, los elementos de revolución de los elementos de decadencia.

El autor de *La deshumanización del arte* no nos dio una definición del arte nuevo. Pero tomó como rasgos de una revolución los que corresponden típicamente a una decadencia. Esto lo condujo a pretender, entre otras cosas, que «la nueva inspiración es siempre, indefectiblemente, cósmica». Su cuadro sintomatológico, en general, es justo; pero su diagnóstico es incompleto y equivocado.

No basta el procedimiento. No basta la técnica. Paul Morand, a pesar de sus imágenes y de su modernidad, es un producto de decadencia. Se respira en su literatura una atmósfera de disolución. Jean Cocteau, después de haber coqueteado un tiempo con el dadaísmo, no sale ahora con su *rappel a l'ordre*.⁴³

Conviene esclarecer la cuestión, hasta desvanecer el último equívoco. La empresa es difícil. Cuesta trabajo entenderse sobre muchos puntos. Es

⁴² Nombre del palacio donde se reúne, actualmente, la Cámara de Diputados de Francia (Nota de OC).

⁴³ Llamado al orden (Nota de OC).

frecuente la presencia de reflejos de la decadencia en el arte de vanguardia, hasta cuando, superando el subjetivismo, que a veces lo enferma, se propone metas realmente revolucionarias. Hidalgo, ubicando a Lenin en un poema de varias dimensiones, dice que los «senos salomé» y la «peluca a la *garçonne*» son los primeros pasos hacia la socialización de la mujer. Y de esto no hay que sorprenderse. Existen poetas que creen que el *jazzband* es un heraldo de la revolución.

Por fortuna quedan en el mundo artistas como Bernard Shaw, capaces de comprender que el «arte no ha sido nunca grande cuando no ha facilitado una iconografía para una religión viva; y nunca ha sido completamente despreciable, sino cuando ha imitado la iconografía, después de que la religión se había vuelto una superstición». Este último camino parece ser el que varios artistas nuevos han tomado en la literatura francesa y en otras. El porvenir se reirá de la bienaventurada estupidez con que algunos críticos de su tiempo los llamaron «nuevos» y hasta «revolucionarios».

Heterodoxia de la tradición⁴⁴ (1927)

He escrito al final de mi artículo «La reivindicación de Jorge Manrique»: Con su poesía tiene que ver la tradición, pero no los tradicionalistas. Porque la tradición es, contra lo que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija, prolongación de un pasado en un presente sin fuerzas, para incorporar en ella su espíritu y para meter en ella su sangre.

Estas palabras merecen ser solícitamente recalçadas y explicadas. Desde que las he escrito, me siento convidado a estrenar una tesis revolucionaria de la tradición. Hablo, claro está, de la tradición entendida como patrimonio y continuidad histórica.

¿Es cierto que los revolucionarios la reniegan y la repudian en bloque? Esto es lo que pretenden quienes se contentan con la gratuita fórmula: revolucionarios iconoclastas. Pero, ¿no son más que iconoclastas los revolucionarios? Cuando Marinetti invitaba a Italia a vender sus museos y sus monumentos, quería sólo afirmar la potencia creadora de su patria, demasiado oprimida por el peso de un pasado abrumadoramente

⁴⁴ *Mundial*, Lima, 25 de noviembre de 1927; *OC*, v. 11, pp. 117-120; *MT*, t. I, pp. 324-326.

glorioso. Habría sido absurdo tomar al pie de la letra su vehemente extremismo. Toda doctrina revolucionaria actúa sobre la realidad por medio de negaciones intransigentes que no es posible comprender sino interpretándolas en su papel dialéctico.

Los verdaderos revolucionarios no proceden nunca como si la historia empezara con ellos. Saben que representan fuerzas históricas, cuya realidad no les permite complacerse con la ultraísta ilusión verbal de inaugurar todas las cosas. Marx extrajo del estudio completo de la economía burguesa sus principios de política socialista. Toda la experiencia industrial y financiera del capitalismo está en su doctrina anticapitalista. Proudhon, de quien todos conocen la frase iconoclasta, mas no la obra prolija, cimentó sus ideales en un arduo análisis de las instituciones y costumbres sociales, examinando de sus raíces hasta el suelo y el aire de que se nutrieron. Y Sorel, en quien Marx y Proudhon se reconcilian, se mostró profundamente preocupado no sólo de la formación de la conciencia jurídica del proletariado, sino de la influencia de la organización familiar y de sus estímulos morales, así en el mecanismo de la producción como en el entero equilibrio social.

No hay que identificar la tradición con los tradicionalistas. El tradicionalismo –no me refiero a la doctrina filosófica, sino a una actitud política o sentimental que se resuelve invariablemente en mero conservantismo– es, en verdad, el mayor enemigo de la tradición. Porque se obstina interesadamente en definirla como un conjunto de reliquias inertes y símbolos extintos. Y en compendiarla en una receta escueta y única.

La tradición, en tanto, se caracteriza precisamente por su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética. Como resultado de una serie de experiencias –esto es, de sucesivas transformaciones de la realidad bajo la acción de un ideal que la supera consultándola y la modela obedeciéndola–, la tradición es heterogénea y contradictoria en sus componentes. Para reducirla a un concepto único, es preciso contentarse con su esencia, renunciando a sus diversas cristalizaciones.

Los monarquistas franceses construyen toda su doctrina sobre la creencia de que la tradición de Francia es fundamentalmente aristocrática y monárquica, idea concebible únicamente por gentes enteramente hipnotizadas por la imagen de la Francia de Carlo Magno. René Johannet, reaccionario también, pero de otra estirpe, sostiene que la tradición de Francia es absolutamente burguesa y que la nobleza, en la que depositan su recalcitrante esperanza Maurras y sus amigos, está descartada como clase dirigente desde que, para subsistir, ha tenido que aburguesarse. Pero el ci-

miento social de Francia son sus familias campesinas, su artesanado laborioso. Está averiguado el papel de los descamisados en el período culminante de la revolución burguesa. De manera que, si en la praxis del socialismo francés entrara la declamación nacionalista, el proletariado de Francia podría también descubrirle a su país, sin demasiada fatiga, una cuantiosa tradición obrera.

Lo que esto nos revela es que la tradición aparece particularmente invocada, y aún ficticiamente acaparada, por los menos aptos para recrearla. De lo cual nadie debe asombrarse. El pasadista tiene siempre el paradójico destino de entender el pasado muy inferiormente al futurista. La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla se identifican. El revolucionario tiene del pasado una imagen un poco subjetiva acaso, pero animada y viviente, mientras que el pasadista es incapaz de representárselo en su inquietud y su fluencia. Quien no puede imaginar el futuro tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado.

No existe, pues, un conflicto real entre el revolucionario y la tradición, sino para los que conciben la tradición como un museo o una momia. El conflicto es efectivo sólo con el tradicionalismo. Los revolucionarios encarnan la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud. A veces la sociedad pierde esta voluntad creadora, paralizada por una sensación de acabamiento o desencanto. Pero entonces se constata, inexorablemente, su envejecimiento y su decadencia.

La tradición de esta época, la están haciendo los que parecen a veces negar, iconoclastas, toda tradición. De ellos es, por lo menos, la parte activa. Sin ellos, la sociedad acusaría el abandono o la abdicación de la voluntad de vivir renovándose y superándose incesantemente.

Maurice Barrés legó a sus discípulos una definición algo fúnebre de la patria: «La Patria es la tierra de los muertos». Barrés mismo era un hombre de aire fúnebre y mortuario, que, según Valle Inclán, semejava físicamente un cuervo mojado. Pero las generaciones post-bélicas están frente al dilema de enterrar con los despojos de Barrés su pensamiento de *paysan* solitario dominado por el culto excesivo del suelo y de sus difuntos o de resignarse a ser enterradas ellas mismas después de haber sobrevivido sin un pensamiento propio nutrido de su sangre y de su esperanza. Idéntica es su situación ante el tradicionalismo.

Principios programáticos del Partido Socialista⁴⁵ (1928)

El programa debe ser una declaración doctrinal que afirme:

1. El carácter internacional de la economía contemporánea que no consiente a ningún país evadirse de las corrientes de transformación surgidas de las actuales condiciones de producción.

2. El carácter internacional del movimiento revolucionario del proletariado. El Partido socialista adapta su praxis a las circunstancias concretas del país, pero obedece a una amplia visión de clase, y las mismas circunstancias nacionales están subordinadas al ritmo de la historia mundial. La revolución de la independencia hace más de un siglo fue un movimiento solidario de todos los pueblos subyugados por España; la revolución socialista es un movimiento mancomunado de todos los pueblos oprimidos por el capitalismo. Si la revolución liberal, nacionalista por sus principios, no pudo ser actuada sin una estrecha unión entre los países sudamericanos, fácil es comprender la ley histórica que, en una época más acentuada de interdependencia y vinculación de las naciones, impone que la revolución social, internacionalista en sus principios, se opere con una coordinación

⁴⁵ Octubre de 1928.

mucho más disciplinada e intensa de los partidos proletarios. El manifiesto de Marx y Engels condensó el primer principio de la revolución proletaria en la frase histórica: «¡Proletarios de todos los países, uníos!».

3. El agudizamiento de las contradicciones de la economía capitalista. El capitalismo se desarrolla en un pueblo semifeudal como el nuestro; en instantes en que, llegado a la etapa de los monopolios y del imperialismo, toda la ideología liberal, correspondiente a la etapa de la libre competencia, ha cesado de ser válida. El imperialismo no consiente a ninguno de estos pueblos semi-coloniales, que explota como mercados de su capital y sus mercancías y como depósitos de materias primas, un programa económico de nacionalización e industrialismo; los obliga a la especialización, a la monocultura (petróleo, cobre, azúcar, algodón, en el Perú), sufriendo una permanente crisis de artículos manufacturados, crisis que se deriva de esta rígida determinación de la producción nacional, por factores del mercado mundial capitalista.

4. El capitalismo se encuentra en su estadio imperialista. Es el capitalismo de los monopolios, del capital financiero, de las guerras imperialistas por el acaparamiento de los mercados y de las fuentes de materias brutas. La praxis del socialismo marxista en este período es la del marxismo-leninismo. El marxismo-leninismo es el método revolucionario de la etapa del imperialismo, y de los monopolios. El Partido socialista del Perú lo adopta como método de lucha.

5. La economía pre-capitalista del Perú republicano que, por la ausencia de una clase burguesa vigorosa y por las condiciones nacionales e internacionales que han determinado el lento avance del país por la vía capitalista, no puede liberarse bajo el régimen burgués, enfeudado a los intereses capitalistas, coludido con la feudalidad gamonalista y clerical, de las taras y rezagos de la feudalidad colonial. El destino colonial del país reanuda su proceso. La emancipación de la economía del país es posible únicamente por la acción de las masas proletarias, solidarias con la lucha antiimperialista mundial. Sólo la acción proletaria puede estimular primero y realizar después las tareas de la revolución democrático-burguesa que el régimen burgués es incompetente para desarrollar y cumplir.

6. El socialismo encuentra, lo mismo en la subsistencia de las comunidades que en las grandes empresas agrícolas, los elementos de una solu-

ción socialista de la cuestión agraria, solución que tolerará en parte la explotación de la tierra por los pequeños agricultores, ahí donde el yanacozgo o la pequeña propiedad recomiendan dejar a la gestión individual, en tanto que se avanza en la gestión colectiva de la agricultura, las zonas donde ese género de explotación prevalece. Pero esto, lo mismo que el estímulo que se presta al libre resurgimiento del pueblo indígena, a la manifestación creadora de sus fuerzas y espíritu nativo, no significa en lo absoluto una romántica y antihistórica tendencia de construcción o resurrección del socialismo incaico, que correspondió a condiciones históricas completamente superadas y del cual sólo quedan como factor aprovechable, dentro de una técnica de producción perfectamente científica, los hábitos de cooperación y socialismo de los campesinos indígenas. El socialismo presupone la técnica, la ciencia, la etapa capitalista, y no puede importar el menor retroceso en la adquisición de las conquistas de la civilización moderna, sino, por el contrario, la máxima y metódica aceleración de la incorporación de estas conquistas en la vida nacional.

7. Sólo el socialismo puede resolver el problema de una educación efectivamente democrática e igualitaria, en virtud de la cual cada miembro de la sociedad reciba toda la instrucción a que su capacidad le dé derecho. El régimen educacional socialista es el único que puede aplicar plena y sistemáticamente los principios de la escuela única, de la escuela del trabajo, de las comunidades escolares y, en general, de todos los ideales de la pedagogía revolucionaria contemporánea, incompatible con los privilegios de la escuela capitalista, que condena a las clases pobres a la inferioridad cultural y hace de la instrucción superior el monopolio de la riqueza.

8. Cumplida su etapa democrático-burguesa, la revolución deviene, en sus objetivos y su doctrina, revolución proletaria. El partido del proletariado, capacitado por la lucha para el ejercicio del poder y el desarrollo de su propio programa, realiza en esta etapa las tareas de la organización y defensa del orden socialista.

9. El Partido socialista del Perú es la vanguardia del proletariado, la fuerza política que asume la tarea de su orientación y dirección en la lucha por la realización de sus ideales de clase.

Anexos al programa, se publicarán proyectos de tesis sobre la cuestión indígena, la situación económica, la lucha antiimperialista, que, después del debate de las secciones y de las enmiendas que en su texto introduzca

el Comité Central, quedarán definitivamente formuladas en el Primer Congreso del Partido.

Desde el manifiesto, el Partido dirigirá un llamamiento a todos sus adherentes, a las masas trabajadoras, para trabajar por las siguientes reivindicaciones inmediatas:

- Reconocimiento amplio de la libertad de asociación, reunión y prensa obreras.
- Reconocimiento del derecho de huelga para todos los trabajadores. Abolición de la conscripción vial.
- Sustitución de la ley de la vagancia por los artículos que consideraban específicamente la cuestión de la vagancia en el anteproyecto del Código Penal puesto en vigor por el Estado, con la sola excepción de esos artículos incompatibles con el espíritu y el criterio penal de la ley especial.
- Establecimiento de los Seguros Sociales y de la Asistencia Social del Estado.
- Cumplimiento de las leyes de accidentes de trabajo, de protección del trabajo de las mujeres y menores, de las jornadas de ocho horas en las faenas de la agricultura.
- Asimilación del paludismo en los valles de la costa a la condición de enfermedad profesional con las consiguientes responsabilidades de asistencia para el hacendado.
- Establecimiento de la jornada de siete horas en las minas y en 105 trabajos insalubres, peligrosos y nocivos para la salud de los trabajadores.
- Obligación de las empresas mineras y petroleras de reconocer a sus trabajadores de modo permanente y efectivo, todos los derechos que le garantizan las leyes del país.
- Aumento de los salarios en la industria, la agricultura, las minas, los transportes marítimos y terrestres y las islas guaneras, en proporción con el costo de vida y con el derecho de los trabajadores a un tenor de vida más elevado.
- Abolición efectiva de todo trabajo forzado o gratuito, y abolición o punición del régimen semi-esclavista en la montaña.
- Dotación a las comunidades de tierras de latifundios para la distribución entre sus miembros en proporción suficiente a sus necesidades.
- Expropiación, sin indemnización, a favor de las comunidades, de todos los fondos de los conventos y congregaciones religiosas.
- Derecho de los yanaconas, arrendatarios, etcétera, que trabajen un

terreno más de tres años consecutivos, a obtener la adjudicación definitiva del uso de sus parcelas, mediante anualidades no superiores al 60% del canon actual de arrendamiento.

- Rebaja al menos en un 50% de este canon para todos los que continúen en su condición de aparceros o arrendatarios.
- Adjudicación a las cooperativas y a los campesinos pobres de las tierras ganadas al cultivo por las obras agrícolas de irrigación.
- Mantenimiento, en todas partes, de los derechos reconocidos a los empleados por la ley respectiva.
- Reglamentación, por una comisión paritaria, de los derechos de jubilación en forma que no implique el menor menoscabo de los establecidos por la ley.
- Implantación del salario y del sueldo mínimo.
- Ratificación de la libertad de cultos y enseñanza religiosa al menos en los términos del artículo constitucional y consiguiente derogatoria del último decreto contra las iglesias no católicas. Gratuidad de la enseñanza en todos sus grados.

Estas son las principales reivindicaciones por las cuales el Partido socialista luchará de inmediato. Todas ellas responden a perentorias exigencias de la emancipación material e intelectual de las masas. Todas ellas tienen que ser activamente sostenidas por el proletariado y por los elementos conscientes de la clase media.

La Libertad del Partido para actuar públicamente, al amparo de la constitución y de las garantías que esta acuerda a los ciudadanos para crear y difundir sin restricciones su prensa, para realizar sus congresos y debates, es un derecho reivindicado por el acto mismo de la fundación pública de esta agrupación.

Los grupos estrechamente ligados que se dirigen hoy al pueblo por medio de este manifiesto asumen resueltamente, con la conciencia de un deber y una responsabilidad históricos, la misión de defender y propagar sus principios y mantener y acrecentar su Organización, a costa de cualquier sacrificio. Y las masas trabajadoras de la ciudad, el campo y las minas y el campesinado indígena, cuyos intereses y aspiraciones representamos en la lucha política, sabrán apropiarse de estas reivindicaciones y de esta doctrina, combatir perseverante y esforzadamente por ellas y encontrar, a través de esta lucha, la vía que conduce a la victoria final del socialismo.

- ¡Viva la clase obrera del Perú!
- ¡Viva el proletariado mundial!
- ¡Viva la revolución social!

El porvenir de las cooperativas⁴⁶ (1928)

Cuando se discurre entre nosotros sobre la necesidad de fomentar el establecimiento de cooperativas de consumo, se prescinde con frecuencia de los principios económicos que rigen universalmente el desarrollo de la cooperación. Se suele considerar a las cooperativas como empresas privadas que pueden surgir del esfuerzo personal, aunque no esté articulado con una masa organizada de consumidores y se desenvuelva dentro de un medio individualista e inorgánico. La cooperación es, sin embargo, un método económico que, hasta por la palabra que lo designa, no debería prestarse a confusiones. Es evidente que sin cooperadores no hay cooperación. Y a estos cooperadores no es posible asociarlos con el exclusivo objeto de constituir una cooperativa, sin algún vínculo previo de comunidad. La cooperativa nace generalmente del sindicato. No necesita, como la empresa privada que afronta los riesgos de la libre competencia, adquirir poco a poco una clientela de consumidores. Su seguridad comercial, reposa precisamente en la masa de sus asociados. Las utilidades que garantizan el consumo de estos le bastan para subsistir.

⁴⁶ Publicado en *Mundial*, Lima, 16 de marzo de 1928. Reproducido en *Amauta*, Nº 13, Año III, marzo de 1928, en la sección «La Vida Económica», pp. 38 y 39, con el título «Cooperativas».

La ciencia económica tiene esclarecidas desde hace ya tiempo las leyes de la cooperación. En nuestras universidades y colegios, se estudia economía conforme con los textos de Charles Gide, quien justamente se caracteriza por su recalitrante cooperativismo. Y los experimentos de cooperación que han prosperado entre nosotros confirman objetiva y concretamente el principio de que la cooperativa de consumo encuentra las condiciones propias de su desarrollo únicamente en las masas o conjuntos de trabajadores o empleados, susceptibles de asociación.

No hay razón para engañarse respecto de las causas por las cuales no se ha extendido ni acreditado más la cooperación en nuestro país. Un cooperativismo incipiente está en estricta correspondencia con un sindicalismo embrionario. El sindicato precede, regularmente, a la cooperativa, porque una categoría o un grupo de trabajadores se asocia para la defensa de sus más elementales intereses económicos, antes que para su abastecimiento de comestibles, ropa y vajilla. El cooperativismo es, típicamente, una de las creaciones de la economía capitalista, aunque en la generalidad de los casos aparezca inspirado en una orientación socialista, o, más exactamente, prepare los elementos de una socialización.

El movimiento guildista –culminación del cooperativismo– no habría sido posible en la Gran Bretaña sin las bases que espontáneamente le ofrecía el movimiento trade-unionista. Y lo mismo se puede decir de todos los países donde el cooperativismo ha alcanzado un grado notable de prosperidad. En todos esos países, ha sido la asociación gremial, y no ningún sedicente comité «laborista», el moto de la cooperación. «Los actuales sindicatos obreros –escribe un autorizado guildista– constituyen las bases naturales de las guildas». La guilda supera a la cooperativa tanto por estar concebida sobre un plan nacional, en vez de un plan local, como por mirar a la socialización de una industria entera; pero, por esto mismo, permite apreciar con la mayor exactitud posible el grado de solidaridad entre cooperativismo y sindicalismo. En la medida en que en un país se estorba el avance del sindicalismo, se entraba también el progreso de la cooperación. Lo que no significa que –como suponen los cooperativistas de ultranza– la cooperativa conduzca espontáneamente al socialismo con la misma o mayor certidumbre que el sindicato. La cooperativa, dentro de un régimen de libre competencia, y aun con cierto favor del Estado, no es contraria, sino por el contrario útil a las empresas capitalistas. Jorge Sorel las considera «excelentes auxiliares del capitalismo, puesto que consienten a este comerciar directamente con la clientela y poder aprovechar de todo el aumento de consumo que corresponde normalmente a una reducción de precios».

(El gran maestro del sindicalismo revolucionario no subestima, por esto, la función de las cooperativas. Reconoce ampliamente que son campos de experiencia muy interesantes y que «nos enseñan cuáles son los servicios de aprovisionamiento que es posible socializar con provecho y cómo puede ser operada esta socialización»). El sindicato mismo tiene su origen en la lucha de clases; pero no funciona ordinariamente como un órgano de conciliación y compromiso. Henri de Man está en lo cierto cuando en su reciente libro –tan vulnerable bajo otros aspectos– observa que el sindicato mantiene en el obrero sentimientos que le hacen aceptar el taller y el trabajo en condiciones que, sin los estímulos morales de la asociación, acabarían por parecerle intolerables.

Este movimiento sindical –escribe De Man– al que los patronos acusan de fomentar la repugnancia al trabajo y que es, en gran parte, la consecuencia de esta enfermedad, contribuye eficazmente a sostener o crear las condiciones que pueden favorecer el placer al trabajo. Tal es la labor que realizan los sindicatos, luchando por el aumento del salario y la reducción de la jornada. De este modo protegen al obrero contra la miseria y la fatiga y le permiten ver en el trabajo otra cosa que una servidumbre abominable. Le dan la conciencia de su humana dignidad sin la cual todo trabajo no es más que esclavitud.

En el Perú el desarrollo de las cooperativas no puede dejar de estar subordinado, conforme a las enseñanzas de la teoría y la práctica económicas, ni al desenvolvimiento de la acción sindical, ni a los factores generales de nuestro proceso económico. Pero, con todo, es el Perú uno de los países de la América Latina donde la cooperación encuentra elementos más espontáneos y peculiares de arraigo. Las comunidades indígenas reúnen la mayor cantidad posible de aptitudes morales y materiales para transformarse en cooperativas de producción y de consumo. Castro Pozo ha estudiado con acierto esta capacidad de las «comunidades», en las cuales reside, indudablemente, contra el interesado escepticismo de algunos, un elemento activo y vital de realizaciones socialistas.

Mientras en ciudades, lo mismo que en los centros agrícolas del país, falta aún la base inicial o trade-unionista sobre la cual pueden reposar las cooperativas de consumo, en los centros indígenas campesinos y las tradiciones comunitarias ofrecen los elementos de un cooperativismo integral.

Los ideólogos de la reacción⁴⁷ (1927)

El hecho reaccionario –como tuve ocasión de apuntarlo a propósito de la adhesión de Maeztua a la dictadura de su patria– ha precedido a la idea reaccionaria.⁴⁸ Tenemos ahora una abundante filosofía de la reacción; pero para su tranquilo florecimiento ha sido necesaria, previamente, la reacción misma. No pretendo que antes de la crisis de la democracia y del liberalismo faltasen intelectuales reaccionarios, sino que sus tesis, desarticuladas y fragmentarias, tenían el carácter de una protesta romántica, o de una crisis pesimista de instituciones y principios democráticos, mas no el de sistema o doctrina afirmativa y beligerante que ha adquirido después de la marcha fascista de Roma. La actitud general de la inteligencia fue, hasta la paz, de más o menos ortodoxa aceptación de las ideas del progreso y la democracia. El pensamiento reaccionario se contentaba con una especulación teórica, casi siempre negativa y en muchos casos literaria. Ahora sale de su clausura, gana muchas adhesiones intelectuales, causa gran estrago en la conciencia asustada y abdicante de la democracia

⁴⁷ Publicado en *Varietades*, 29 de octubre de 1927.

⁴⁸ Se refiere al ensayo «Maeztu, ayer y hoy», incluido en *El ama matinal*, Lima, Amauta, 1964, pp. 215-521. La dictadura a la que alude es la de Primo de Rivera.

y se arroga la representación espiritual de la civilización de Occidente, mal defendida, es cierto, por sus ideólogos liberales, en cuyas filas parece haber cundido el escepticismo y el desencanto. Para que medre de este modo una ideología reaccionaria, ha sido preciso, por una parte, que el fascismo descubra y propague su golpe de Estado y, por otra parte, que el general Dawes y los banqueros yanquis, impongan a la Europa vencida, lo mismo que a la Europa vencedora, su contralor económico.

Mientras Europa se mostró sacudida por la agitación revolucionaria, y desgarrada por sus contradicciones económicas y sus pasiones nacionalistas, la inteligencia se inclinó a adoptar una actitud agorera, pesimista. La teoría de Spengler, apresuradamente interpretada como la profecía de un cataclismo ya desencadenado, engendró un estado de ánimo de derrotismo y desesperanza. Guillermo Ferrero, identificando el destino de la civilización occidental con el de la democracia capitalista, sembró en el espíritu latino —el espíritu sajón no alcanzaba su prédica enfadosa— funebres presagios. En la prisa de declarar la quiebra de la civilización, no se advirtió la largueza de la previsión de Spengler, dentro de la cual entra, precisamente, un periodo de cesarismo imperialista, que muy pronto tocaría inaugurar a Mussolini, antiguo agitador socialista, reacio como el que más a inspirarse en los filósofos.

Sólo después de que Europa, liquidada la operación de Rhur y conjurada la amenaza revolucionaria de Italia y Alemania, entró en una etapa de estabilización capitalista —y cuando, no con poca sorpresa de algunos, los intelectuales se sintieron momentáneamente al cubierto del peligro de la confiscación o el racionamiento—, se desarrollaron y difundieron teorías de todo corte, para reclame y consulta de las dictaduras reaccionarias.

Pero esta apologética prospera, hasta hoy, casi sólo en los países donde, por el escaso arraigo, la idea demo-liberal ha sido fácilmente batida por el método fascista. La ideología de la reacción pertenece sobre todo a Italia, aunque los intelectuales fascistas se presentan, bajo tantos puntos de vista, amamantados por el nacionalismo de Maurras. Italia ocupa el primer lugar en ese movimiento, no sólo porque Gentile, Rocco, Suckert, etcétera, han acometido con más brío y originalidad la empresa de explicar el fascismo —que acaso con mayor título debía haber correspondido a Giuseppe de Rensi, a quien su *Principi di politica impopolare* señala como uno de los pioneros intelectuales de la reacción—, sino porque, en el fascismo italiano, la teoría reaccionaria es hija de la práctica del golpe de Estado. Suckert, al menos, pone en su tesis algo así como la emoción de la cachiporra. Francia, que, por el apego de sus tribunos a la tradición

parlamentaria y republicana, se ha contentado con llegar a la antesala de la dictadura, no puede producir, a pesar de la prestancia de sus ingenios, una literatura fascista emancipada de la experiencia italiana. René Johannet y Georges Valois se suponen discípulos directos de Georges Sorel; pero el fascismo italiano coloca entre sus maestros al genial autor, tan diversamente entendido, de *Reflexiones sobre la violencia*. Y, Henri Massis, al proclamar el orden romano como la suprema ley de la civilización del Occidente, suscribe un concepto del fascismo italiano que mira también en la latinidad la mayor y más viva reserva espiritual de Europa.

Desde sus puntos de vista de escolástico, para quien el cimiento de la civilización europea consiste, simple y únicamente, en la tradición romana, Henri Massis ha hecho una defensa de Occidente. Llamémosla defensa de oficio, ya que la civilización occidental no parece muy propensa a elegir su abogado en los rangos de la Iglesia romana.

La restauración que ambiciona el fascismo —si nos atenemos a sus retóricas alusiones al Imperio Romano, ante las cuales no debemos olvidar que, en su origen, este mismo movimiento se manifestaba anticlerical y republicano— es todavía demasiado improbable para que se vincule indisolublemente a la latinidad y al catolicismo el destino de la civilización occidental. El dilema Roma o Moscú no es sino provisorio. No existe aún ninguna razón seria para dudar que será el capitalismo anglosajón el que dirá la última palabra de la burguesía, en el conflicto entre el derecho romano y el derecho soviético.

El Occidente, tan solícitamente defendido por Henri Massis, no es sino parcialmente católico y latino. El fenómeno capitalista que domina a toda la edad moderna se ha alimentado del pensamiento protestante, individualista y liberal, esencialmente anglosajón. La Reforma, un hecho histórico que Massis repudia ortodoxamente, nutre todavía con su savia a esta cultura, que el celo escolástico del escritor francés quiere reducir a una fórmula romana. Esta es una cosa que hasta un simple novelista, sin expresivo bagaje filosófico, como Paul Morand, ha logrado advertir.

Las reivindicaciones feministas⁴⁹ (1924)

Laten en el Perú las primeras inquietudes feministas. Existen algunas células, algunos núcleos de feminismo. Los propugnadores del nacionalismo a ultranza pensarían probablemente: he ahí otra idea exótica, otra idea forastera que se injerta en la mentalidad peruana.

Tranquilemos un poco a esta gente aprensiva. No hay que ver en el feminismo una idea exótica, una idea extranjera. Hay que ver, simplemente, una idea humana. Una idea característica de una civilización, peculiar a una época. Y, por ende, una idea con derecho de ciudadanía en el Perú, como en cualquier otro segmento del mundo civilizado.

El feminismo no ha aparecido en el Perú artificial ni arbitrariamente. Ha aparecido como una consecuencia de las nuevas formas del trabajo intelectual y manual de la mujer. Las mujeres de real filiación feminista son las mujeres que trabajan, las mujeres que estudian. La idea feminista prospera entre las mujeres de oficio intelectual o de oficio manual: profesoras universitarias, obreras. Encuentra un ambiente propicio a su desarrollo en las aulas universitarias, que atraen cada vez más a las mujeres peruanas, y en los sindicatos obreros, en los cuales las mujeres de las

⁴⁹ Publicado en *Mundial*, Lima, el 19 de diciembre de 1924.

fábricas se enrolan y organizan con los mismos derechos y los mismos deberes que los hombres. Aparte de este feminismo espontáneo y orgánico, que recluta sus adherentes entre las diversas categorías del trabajo femenino, existe aquí, como en otras partes, un feminismo de diletantes un poco pedante y otro poco mundano. Las feministas de este rango convierten el feminismo en un simple ejercicio literario, en un mero deporte de moda.

Nadie debe sorprenderse de que todas las mujeres no se reúnan en un movimiento feminista único. El feminismo tiene, necesariamente, varios colores, diversas tendencias. Se puede distinguir en el feminismo tres tendencias fundamentales, tres colores sustantivos: feminismo burgués, feminismo pequeño-burgués y feminismo proletario. Cada uno de estos feminismos formula sus reivindicaciones de una manera distinta. La mujer burguesa solidariza su feminismo con el interés de la clase conservadora. La mujer proletaria consustancia su feminismo con la fe de las multitudes revolucionarias en la sociedad futura. La lucha de clases –hecho histórico y no aserción teórica– se refleja en el plano feminista. Las mujeres, como los hombres, son reaccionarias, centristas o revolucionarias. No pueden, por consiguiente, combatir juntas la misma batalla. En el actual panorama humano, la clase diferencia a los individuos más que el sexo.

Pero esta pluralidad del feminismo no depende de la teoría en sí misma. Depende, más bien, de sus deformaciones prácticas. El feminismo, como idea pura, es esencialmente revolucionario. El pensamiento y la actitud de las mujeres que se sientan al mismo tiempo feministas y conservadoras carecen, por tanto, de íntima coherencia. El conservatismo trabaja por mantener la organización tradicional de la sociedad. Esa organización niega a la mujer los derechos que la mujer quiere adquirir. Las feministas de la burguesía aceptan todas las consecuencias del orden vigente, menos las que se oponen a las reivindicaciones de la mujer. Sostienen tácitamente la tesis absurda de que la sola reforma que la sociedad necesita es la reforma feminista. La protesta de estas feministas contra el orden Viejo es demasiado exclusiva para ser válida.

Cierto que las raíces históricas del feminismo están en el espíritu liberal. La revolución francesa contuvo los primeros gérmenes del movimiento feminista. Por primera vez se planteó entonces, en términos precisos, la cuestión de la emancipación de la mujer. Babeuf, el *leader* de la conjuración de los iguales, fue un *assertor* de las reivindicaciones feministas. Babeuf arengaba así a sus amigos:

no impongáis silencio a este sexo que no merece que se le desdeñe. Realzad más bien la más bella porción de vosotros mismos.

Si no contáis para nada a las mujeres en vuestra república, haréis de ellas pequeñas amantes de la monarquía. Su influencia será tal que ellas la restaurarán. Si, por el contrario, las contáis para algo, haréis de ellas Cornelias y Lucrecias. Ellas os darán Brutos, Gracos y Scevolas.

Polemizando con los anti-feministas, Babeuf hablaba de «este sexo que la tiranía de los hombres ha querido siempre anonadar, de este sexo que no ha sido inútil jamás en las revoluciones». Mas la revolución francesa no quiso acordar a las mujeres la igualdad y la libertad propugnadas por estas voces jacobinas o igualitarias. Los Derechos del Hombre, como una vez he escrito, podían haberse llamado, más bien Derechos del Varón. La democracia burguesa ha sido una democracia exclusivamente masculina.

Nacido de la matriz liberal, el feminismo no ha podido ser actuado durante el proceso capitalista. Es ahora, cuando la trayectoria histórica de la democracia llega a su fin, que la mujer adquiere los derechos políticos y jurídicos del varón. Y es la revolución rusa la que ha concedido explícita y categóricamente a la mujer la igualdad y la libertad que hace más de un siglo reclamaban en vano de la revolución francesa Babeuf y los igualitarios.

Mas, si la democracia burguesa no ha realizado el feminismo, ha creado involuntariamente las condiciones y las premisas morales y materiales de su realización. La ha valorizado como elemento productor, como factor económico, al hacer de su trabajo un uso cada día más extenso y más intenso. El trabajo muda radicalmente la mentalidad y el espíritu femeninos. La mujer adquiere, en virtud del trabajo, una nueva noción de sí misma. Antiguamente, la sociedad destinaba a la mujer al matrimonio o a la barraganía. Presentemente, la destina, ante todo, al trabajo. Este hecho ha cambiado y ha elevado la posición de la mujer en la vida. Los que impugnan el feminismo y sus progresos con argumentos sentimentales o tradicionalistas pretenden que la mujer debe ser educada sólo para el hogar. Pero, prácticamente, esto quiere decir que la mujer debe ser educada sólo para funciones de hembra y de madre. La defensa de la poesía del hogar es, en realidad, una defensa de la servidumbre de la mujer. En vez de ennoblecer y dignificar el rol de la mujer, lo disminuye y lo rebaja. La mujer es algo más que una madre y que una hembra, así como el hombre es algo más que un macho.

El tipo de mujer que produzca una civilización nueva tiene que ser sustancialmente distinto del que ha formado la civilización que ahora

declina. En un artículo sobre la mujer y la política, he examinado así algunos aspectos de este tema:

a los trovadores y a los enamorados de la frivolidad femenina no les falta razón para inquietarse. El tipo de mujer creado por un siglo de refinamiento capitalista está condenado a la decadencia y al tramonto. Un literato italiano, Pitigrillo, clasifica a este tipo de mujer contemporánea como un tipo de mamífero de lujo. Y bien, este mamífero de lujo se irá agotando poco a poco. A medida que el sistema colectivista reemplaza al sistema individualista, decaerán el lujo y la elegancia femeninos. La humanidad perderá algunos mamíferos de lujo; pero ganará muchas mujeres. Los trajes de la mujer del futuro serán menos caros y suntuosos; pero la condición de esa mujer será más digna. Y el eje de la vida femenina se desplazará de lo individual a lo social. La moda no consistirá ya en la imitación de una moderna Mme. Pompadour ataviada por Paquín. Consistirá, acaso, en la imitación de una Mme. Kollontay. Una mujer, en suma, costará menos, pero valdrá más.

El tema es muy vasto. Este breve artículo intenta únicamente constatar el carácter de las primeras manifestaciones del feminismo en el Perú y ensayar una interpretación muy sumaria y rápida de la fisonomía y del espíritu del movimiento feminista mundial. A este movimiento no deben ni pueden sentirse extraños ni indiferentes los hombres sensibles a las grandes emociones de la época. La cuestión femenina es una parte de la cuestión humana. El feminismo me parece, además, un tema más interesante e histórico que la peluca. Mientras el feminismo es la categoría, la peluca es la anécdota.

El hombre y el mito⁵⁰ (1925)

I

Todas las investigaciones de la inteligencia contemporánea sobre la crisis mundial desembocan en esta unánime conclusión: la civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza. Falta que es la expresión de su quiebra material. La experiencia racionalista ha tenido esta paradójica eficacia de conducir a la humanidad a la desconsolada convicción de que la razón no puede darle ningún camino. El racionalismo no ha servido sino para desacreditar a la razón. A la idea Libertad, ha dicho Mussolini, la han muerto los demagogos. Más exacto es, sin duda, que a la idea Razón la han muerto los racionalistas. La Razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos. El hombre occidental ha colocado, durante algún tiempo, en el retablo de los dioses muertos, a la Razón y a la Ciencia. Pero ni la Razón ni la Ciencia pueden ser un mito. Ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el

⁵⁰ Publicado en *Mundial*, Lima, el 16 de enero de 1925.

hombre. La propia Razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo.

La Razón y la Ciencia han corroído y han disuelto el prestigio de las antiguas religiones.

Eucken, en su libro sobre el sentido y el valor de la vida, explica clara y certeramente el mecanismo de este trabajo disolvente. Las creaciones de la ciencia han dado al hombre una sensación nueva de su potencia. El hombre, antes sobrecogido ante lo sobrenatural, se ha descubierto de pronto un exorbitante poder para corregir y rectificar la Naturaleza. Esta sensación ha desalojado de su alma las raíces de la vieja metafísica.

Pero el hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito, la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza superhumana; los demás hombres son el coro anónimo del drama. La crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató su carencia de un mito. Renan remarcaba melancólicamente, en tiempos de orgulloso positivismo, la decadencia de la religión, y se inquietaba por el porvenir de la civilización europea. «Las personas religiosas –escribía– viven de una sombra. ¿De qué se vivirá después de nosotros?». La desolada interrogación aguarda una respuesta todavía.

La civilización burguesa ha caído en el escepticismo. La guerra pareció reanimar los mitos de la revolución liberal: la Libertad, la Democracia, la Paz. Mas la burguesía aliada los sacrificó, en seguida, a sus intereses y a sus rencores en la conferencia de Versalles. El rejuvenecimiento de esos mitos sirvió, sin embargo, para que la revolución liberal concluyese de cumplirse en Europa. Su invocación condenó a muerte los rezagos de feudalidad y de absolutismo sobrevivientes aún en la Europa central, en Rusia y en Turquía. Y, sobre todo, la guerra probó una vez más, fehaciente y trágica, el valor del mito. Los pueblos capaces de la victoria fueron los pueblos capaces de un mito multitudinario.

II

El hombre contemporáneo siente la perentoria necesidad de un mito. El escepticismo es infecundo y el hombre no se conforma con la infecun-

dad. Una exasperada y a veces impotente «voluntad de creer», tan aguda en el hombre post-bélico, era ya intensa y categórica en el hombre pre-bélico. Un poema de Henri Frank, «La danza delante del arca», es el documento que tengo más a la mano respecto del estado de ánimo de la literatura de los últimos años pre-bélicos. En este poema late una grande y honda emoción. Por esto, sobre todo, quiero citarlo. Henri Frank nos dice su profunda «voluntad de creer». Israelita, trata, primero, de encender en su alma la fe en el dios de Israel. El intento es vano. Las palabras del Dios de sus padres suenan extrañas en esta época. El poeta no las comprende. Se declara sordo a su sentido. Hombre moderno, el verbo del Sinaí no puede captarlo. La fe muerta no es capaz de resucitar. Pesan sobre ella veinte siglos. «Israel ha muerto de haber dado un Dios al mundo.» La voz del mundo moderno propone su mito ficticio y precario: la razón. Pero Henri Frank no puede aceptarlo. «La razón –dice–, la razón no es el universo.»

«La raison sans Dieu c'est la chambre sans lampe.»

El poeta parte en busca de Dios. Tiene urgencia de satisfacer su sed de infinito y de eternidad. Pero la peregrinación es infructuosa. El peregrino querría contentarse con la ilusión cotidiana. «¡Ah! sache franchement saisir de tout moment –la fuyante fumée et le suc éphémère.» Finalmente piensa que «la verdad es el entusiasmo sin esperanza». El hombre porta su verdad en sí mismo.

«Si l'Arche est vide où tu pensais trouver la loi, rien n'est réel que ta danse.»

III

Los filósofos nos aportan una verdad análoga a la de los poetas. La filosofía contemporánea ha barrido el mediocre edificio positivista. Ha esclarecido y demarcado los modestos confines de la razón. Y ha formulado las actuales teorías del mito y de la acción. Inútil es, según estas teorías, buscar una verdad absoluta. La verdad de hoy no será la verdad de mañana. Una verdad es válida sólo para una época. Contentémonos con una verdad relativa.

Pero este lenguaje relativista no es asequible, no es inteligible para el vulgo. El vulgo no sutaliza tanto. El hombre se resiste a seguir una verdad mientras no la cree absoluta y suprema. Es en vano recomendarla la excelencia de la fe, del mito, de la acción. Hay que proponerle una fe, un

mito, una acción. ¿Dónde encontrar el mito capaz de reanimar espiritualmente el orden que tramonta?

La pregunta exaspera la anarquía intelectual, la anarquía espiritual de la civilización burguesa. Algunas almas pugnan por restaurar el Medievo y el ideal católico. Otras trabajan por un retorno al Renacimiento y al ideal clásico. El fascismo, por boca de sus teóricos, se atribuye una mentalidad medieval y católica; cree representar el espíritu de la Contrarreforma; aunque, por otra parte, pretende encarnar la idea de la Nación, idea típicamente liberal. La teorización parece complacerse en la invención de los más alambicados sofismas. Mas todos los intentos de resucitar mitos pretéritos resultan, en seguida, destinados al fracaso. Cada época quiere tener una intuición propia del mundo. Nada más estéril que pretender reanimar un mito extinto. Jean R. Bloch, en un artículo publicado en la revista *Europe*, escribe a este respecto palabras de profunda verdad. En la catedral de Chartres ha sentido la voz maravillosamente creyente del lejano Medievo. Pero advierte cuánto y cómo esa voz es extraña a las preocupaciones de esta época.

Sería una locura –escribe– pensar que la misma fe repetiría el mismo milagro. Buscad a vuestro alrededor, en alguna parte, una mística nueva, activa, susceptible de milagros, apta a llenar a los desgraciados de esperanza, a suscitar mártires y a transformar el mundo con promesas de bondad y de virtud. Cuando la hayáis encontrado, designado, nombrado, no seréis absolutamente el mismo hombre.

Ortega y Gasset habla del «alma desencantada». Romain Rolland habla del «alma encantada». ¿Cuál de los dos tiene razón? Ambas almas coexisten. El «alma desencantada» de Ortega y Gasset es el alma de la decadente civilización burguesa. Ortega y Gasset no ve sino el ocaso, el tramonto, *der Untergang*. Romain Rolland ve el orto, el alba, *der Aurgang*. Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno, se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incomprensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa,

mística, espiritual. Es la fuerza del mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales.

Hace algún tiempo que se constata el carácter religioso, místico, metafísico del socialismo. Jorge Sorel, uno de los más altos representantes del pensamiento francés del siglo xx, decía en sus *Reflexiones sobre la violencia*:

Se ha encontrado una analogía entre la religión y el socialismo revolucionario, que se propone la reparación y aún la reconstrucción del individuo para una obra gigantesca. Pero Bergson nos ha enseñado que no sólo la religión puede ocupar la región del yo profundo; los mitos revolucionarios pueden también ocuparla con el mismo título.

Renan, como el mismo Sorel lo recuerda, advertía la fe religiosa de los socialistas, constatando su inexpugnabilidad a todo desaliento. «A cada experiencia frustrada, recomienzan. No han encontrado la solución: la encontrarán. Jamás los asalta la idea de que la solución no exista. He ahí su fuerza.»

La misma filosofía que nos enseña la necesidad del mito y de la fe resulta incapaz generalmente de comprender la fe y el mito de los nuevos tiempos. «Miseria de la filosofía», como decía Marx. Los profesionales de la inteligencia no encontrarán el camino de la fe; lo encontrarán las multitudes. A los filósofos les tocará, más tarde, codificar el pensamiento que emerja de la gran gesta multitudinaria. ¿Supieron acaso los filósofos de la decadencia romana comprender el lenguaje del cristianismo? La filosofía de la decadencia burguesa no puede tener mejor destino.

Nacionalismo y vanguardismo en la ideología política⁵¹ (1925)

I

Es posible que a algunos recalcitrantes conservadores de incontestable buena fe los haga sonreír la aserción de que lo más peruano, lo más nacional del Perú contemporáneo, es el sentimiento de la nueva generación. Esta es, sin embargo, una de las verdades más fáciles de demostrar. Que el conservatismo no pueda ni sepa entenderla es una cosa que se explica perfectamente. Pero que no disminuye ni oscurece su evidencia.

Para conocer cómo siente y cómo piensa la nueva generación, una crítica real y seria empezará sin duda por averiguar cuáles son sus reivindicaciones. Le tocará constatar, por consiguiente, que la reivindicación capital de nuestro vanguardismo es la reivindicación del indio. Este hecho no tolera mistificaciones ni consiente equívocos.

Traducido a un lenguaje inteligible para todos, inclusive para los conservadores, el problema indígena se presenta como el problema de cuatro

⁵¹ Publicado originalmente en dos partes: «Nacionalismo y vanguardismo», *Mundial*, Lima, 27 de noviembre de 1925; y «Nacionalismo y vanguardismo en la literatura y en el arte», *Mundial*, Lima, 4 de diciembre de 1925.

millones de peruanos. Expuesto en términos nacionalistas –insospechables y ortodoxos–, se presenta como el problema de la asimilación a la nacionalidad peruana de las cuatro quintas partes de la población del Perú.

¿Cómo negar la peruanidad de un ideario y de un programa que proclama con tan vehemente ardimiento su anhelo y su voluntad de resolver este problema?

II

Los discípulos del nacionalismo monarquista de *L'Action Française* adoptan, probablemente, la fórmula de Maurras: «Todo lo nacional es nuestro». Pero su conservatismo se guarda mucho de definir lo nacional, lo peruano. Teórica y prácticamente, el conservador criollo se comporta como un heredero de la colonia y como un descendiente de la conquista. Lo nacional, para todos nuestros pasadistas, comienza en lo colonial. Lo indígena es en su sentimiento, aunque no lo sea en su tesis, lo pre-nacional. El conservatismo no puede concebir ni admitir sino una peruanidad: la formada en los moldes de España y Roma. Este sentimiento de la peruanidad tiene graves consecuencias para la teoría y la práctica del propio nacionalismo que inspira y engendra. La primera consiste en que limita a cuatro siglos la historia de la patria peruana. Y cuatro siglos de tradición tienen que parecerle muy poca cosa a cualquier nacionalismo, aun al más modesto e iluso. Ningún nacionalismo sólido aparece en nuestro tiempo como una elaboración de sólo cuatro siglos de historial

Para sentir a sus espaldas una antigüedad más respetable e ilustre, el nacionalismo reaccionario recurre invariablemente al artificio de anexarse no sólo todo el pasado y toda la gloria de España, sino también todo el pasado y la gloria de la latinidad. Las raíces de la nacionalidad resultan ser hispánicas y latinas. El Perú, como se lo representa esta gente, no descende del Inkario autóctono; descende del imperio extranjero que le impuso hace cuatro siglos su ley, su confesión y su idioma.

Maurice Barrès, en una frase que vale sin duda como artículo de fe para nuestros reaccionarios, decía que la patria son la tierra y los muertos. Ningún nacionalismo puede prescindir de la tierra. Este es el drama del que en el Perú, además de acogerse a una ideología importada, representa el espíritu y los intereses de la conquista y la colonia.

III

En oposición a este espíritu, la vanguardia propugna la reconstrucción peruana sobre la base del indio. La nueva generación reivindica nuestro verdadero pasado, nuestra verdadera historia. El pasadismo se contenta, entre nosotros, con los frágiles recuerdos galantes del virreinato. El vanguardismo, en tanto, busca para su obra materiales más genuinamente peruanos, más remotamente antiguos.

Y su indigenismo no es una especulación literaria ni un pasatiempo romántico. No es un indigenismo que, como muchos otros, se resuelve y agota en una inocua apología del Imperio de los Incas y de sus fastos. Los indigenistas revolucionarios, en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy.

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 del Perú, la realidad del mundo.

IV

Cuando se supone a la juventud seducida por mirajes extranjeros y por doctrinas exóticas, se parte, seguramente, de una interpretación superficial de las relaciones entre nacionalismo y socialismo. El socialismo no es, en ningún país del mundo, un movimiento antinacional. Puede parecerlo, tal vez, en los imperios. En la Inglaterra, en Francia, en Estados Unidos, etcétera, los revolucionarios denuncian y combaten el imperialismo de sus propios gobiernos. Pero la función de la idea socialista cambia en los pueblos política y económicamente coloniales. En esos pueblos, el socialismo adquiere, por la fuerza de las circunstancias, sin renegar absolutamente ninguno de sus principios, una actitud nacionalista. Quienes sigan el proceso de las agitaciones nacionalistas rifeña, egipcia, china, hindú, etcétera, se explicarán sin dificultad este aspecto, totalmente lógico, de la praxis revolucionaria. Observarán, desde el primer momento, el carácter esencialmente popular de tales agitaciones. El imperialismo y el capitalismo de Occidente encuentran siempre una resistencia mínima, si no una sumisión completa, en las clases conservadoras, en las castas dominantes de los pueblos coloniales. Las reivindicacio-

nes de independencia nacional reciben su impulso y su energía de la masa popular. En Turquía, donde se ha operado en los últimos años el más vigoroso y afortunado movimiento nacionalista, se ha podido estudiar exacta y cabalmente este fenómeno. Turquía ha renacido como nación por mérito y obra de su gente revolucionaria, no de su gente conservadora. El mismo impulso histórico que arrojó del Asia Menor a los griegos, infligiendo una derrota al imperialismo británico, echó de Constantinopla al Kalifa y a su corte.

Uno de los fenómenos más interesantes, uno de los movimientos más extensos de esta época es, precisamente, este nacionalismo revolucionario, este patriotismo revolucionario. La idea de la nación –lo ha dicho un internacionalista– es en ciertos períodos históricos la encarnación del espíritu de libertad. En el Occidente europeo, donde la vemos más envejecida, ha sido, en su origen y en su desarrollo, una idea revolucionaria. Ahora tiene este valor en todos los pueblos que, explotados por algún imperialismo extranjero, luchan por su libertad nacional.

En el Perú, los que representan e interpretan la peruanidad son quienes, concibiéndola como una afirmación y no como una negación, trabajan por dar de nuevo una patria a los que, conquistados y sometidos por los españoles, la perdieron hace cuatro siglos y no la han recuperado todavía.

Manifiesto de la Confederación General de Trabajadores del Perú a la Clase Trabajadora del país (1929)

La creación de la Central del Proletariado Peruano cierra una serie de intentos de la clase trabajadora por dar vida a una Federación Unitaria de los gremios obreros. En 1913, surge la «Federación Marítima y Terrestre», con sede en el Callao y un subcomité en Lima, que después de librar diferentes luchas desaparece en el año de 1915. En 1918, con ocasión de la lucha por la jornada de las ocho horas, se creó el Comité «Pro Ocho Horas», que llevó el movimiento hasta su culminación. Al año siguiente, se creó el Comité «Pro Abaratamiento de las Subsistencias», naciendo en este Comité la «Federación Regional Peruana», que convocó el Primer Congreso Obrero en 1921. En 1922, esta Federación se transformó en «Federación Obrera Local de Lima», organización que, aunque por el nombre parecía destinada únicamente a los obreros de Lima, se preocupó de los problemas de los obreros de provincias conociendo y planteando reclamaciones a favor de los obreros de Huancho, campesinos de Ica, cuando la masacre de Parcona, lo mismo que cuando las masacres de indígenas de Huancané y La Mar. La herencia anarco-sindical, que prevalecía en ella, restó eficacia a sus actividades, originándose serios conflictos por la supremacía «ideológica» que culminaron en el Congreso Obrero Local de 1926. Este Congreso, pese a la desorientación de los congresales que emplearon tres semanas en discusiones sobre la «orientación ideológica», aprobó una moción que trataba de la transformación de la Local en «Unión Sindical Peruana». Esta resolución, que al hacerse

efectiva hubiera producido un gran avance del movimiento sindical, no pudo llevarse a la práctica, tanto por el poco apoyo que le prestaron las organizaciones en disolución como por la represión del mes de junio, que terminó con el Congreso y Federación Local. Mientras, en Lima, se trataba de dar vida a una Central Sindical, los obreros de provincias trabajaban en el mismo sentido, creándose en Ica la «Federación de Campesinos», en Puno la «Federación Regional del Sur» y en Trujillo el «Sindicato Regional del Trabajo». Pero es sólo el Comité Pro Primero de Mayo, de este año, el que sienta las bases para la constitución de la Central del Proletariado Peruano. El manifiesto que lanzó (reproducido en *Labor* N° 8) con esta ocasión fue un llamamiento al proletariado para la creación de su Central. El nacimiento de nuestra Central no es, pues, obra de la casualidad, sino de todo un proceso que ha seguido el Proletariado Peruano en su esfuerzo de reivindicación. Las asambleas populares del día 30 de abril y 1° de mayo, efectuadas en el local de los compañeros choferes de Lima, aprobaron las conclusiones siguientes para la creación de nuestra Central. 1.— Luchar por la creación de un frente único sindical sin distinción de tendencias en una Central Única de Proletariado. 2.— Luchar por la creación y sostenimiento de la Prensa Proletaria. 3.— Luchar por la libertad de asociación, de reunión, de prensa, de tribuna. 4.— Defender y hacer respetar las leyes que se refieren al trabajador, hoy groseramente violadas por la reacción capitalista. Para aplicar estas conclusiones, las asambleas autorizaron con su voto unánime al Comité Pro 1° de Mayo a que siguiera los trabajos de organización con el nombre de Comité «Pro Confederación General de Trabajadores del Perú». Este Comité ensanchó su radio de acción al Callao, y el día 17 de mayo, se efectuaba la sesión en que quedó constituido el Comité Provisional de la «Confederación General de Trabajadores del Perú», integrado por delegados de las Federaciones de Choferes, Textil, Yanaconas, y Unificación de Obreros Cerveceros, por Lima; Federación de Obreros Ferroviarios de Chosica, Federación de Tripulantes del Cabotaje, Sociedad de Estibadores, y Sindicato de Trabajadores en Madera, por el Callao. Nacida así nuestra Confederación, y contando con la adhesión de la Sociedad Marítima Confederada, Unificación de Cerveceros Callao, Sociedad de Albañiles, Gemio de Fidejeros y Molineros, Sociedad del Ferrocarril Inglés, Industriales del Mercado del Callao, y Federación de Panaderos del Perú, más algunas del Centro y Norte, nos dirigimos a los obreros y campesinos del país, para que, respondiendo al llamado histórico de nuestra clase, procedan a crear la organización sindical, tanto en la fábrica, empresa, minas, puertos, como en las haciendas, valles y comunidades.

Hasta el presente se ha hablado siempre de organización, pero en un sentido general, sin que los trabajadores hayan podido darse cuenta del tipo de organización de clase que reclama la defensa de sus intereses. La «Confederación General de Trabajadores del Perú» aborda este problema delineando a grandes rasgos la forma de organización, por la cual luchará incesantemente. La situación general del país, con su incipiente desarrollo industrial en las ciudades, carácter feudal del latifundismo en la costa y en la sierra, ha impedido hasta el presente el desenvolvimiento clasista del proletariado. El artesanado ha recurrido a sus sociedades mutuales, viendo en ellas el único tipo de asociación obrera. Pero hoy se operan grandes concentraciones de masas proletarias, en las minas, puertos, fábricas, ingenios, plantaciones, etcétera, este tipo de organización, que ha correspondido a la etapa del artesanado, decae dando paso al sistema sindical. ¿Cuáles son las ventajas de la organización sindical? La organización sindical, en primer término, tiene la ventaja de que permite la agrupación de todos los obreros que trabajan en una misma empresa, o industria, en un solo organismo sin distinción de raza, edad, sexo o creencias, para la lucha por su mejoramiento económico, para la defensa de sus intereses de clase. En segundo lugar, destierra el burocratismo establecido por el sistema mutual, que entrega todo el maquinismo director en manos del presidente, que en muchos casos no es ni obrero. En tercer lugar, adiestra al obrero a manejar sus intereses por sí mismo educando y desarrollando su espíritu de clase, desterrando al intermediario que casi siempre resulta un político oportunista. Y, en cuarto lugar, siendo una organización de defensa económica, resuelve todos los problemas económicos de los trabajadores, con la formación, bajo su supervigilancia, de cajas mutuales, cooperativas, etcétera, que no son más que secciones del sindicato, como lo es la sección de deportes obreros, de cultura, de solidaridad, artística, biblioteca, etcétera. Estas son las ventajas fundamentales de la organización sindical (sin que sean todas). Por eso, la Confederación lanza esta palabra de orden frente al problema de la organización: la constitución de sindicatos de trabajadores, de empresa, fábrica, minas, marítimos, agrícolas e indígenas. La palabra sindicato no enuncia una fórmula cerrada. Bien sabemos que hay sitios donde no se puede establecer sindicatos, ya por falta de fábrica, empresas, etcétera, o porque el solo anuncio de la palabra sindicato siembra la alarma por los prejuicios y rezagos del ambiente. En ese caso, hay que establecer unificaciones de oficios varios, asociaciones, o sociedades, que responden a un sentido de clase, es decir, organizaciones creadas, sostenidas y dirigidas por obreros, sin la intervención de políticos o patrones, ni aun a título de presidentes

o socios honorarios. El obrero debe de bastarse en la representación y defensa de sus intereses sin necesidad de recurrir a compromisos que a la postre lo tienen que agobiar.

La organización sindical nace, pues, como una fuerza propia del proletariado que tiene que afrontar y resolver múltiples problemas de clase, entre los que se delimitan los que tratamos en seguida.

Problemas del proletariado industrial Racionalización

El avance del capital financiero no encuentra mejor cauce por donde prosperar que la explotación incesante de la clase trabajadora. El sistema actual de la racionalización de la industria nos demuestra cómo organiza la burguesía su sistema de explotación. Esta explotación la encontramos en las grandes compañías (mencionaremos entre otras la «Fred T. Ley y Compañía»), las cuales, para su mejor «desenvolvimiento», hacen tabla rasa de los derechos que asisten a los trabajadores, con el sistema empleado de destajos y «contratistas». Estos intermediarios, para sacar su jornal que peligra ante la competencia «profesional», reciben a trabajadores que se someten por un salario ínfimo a trabajar nueve y diez horas diarias. El sistema implantado por la Frederik Snare Comp. en las obras portuarias del Callao, al pagar a los trabajadores a tanto la hora (los peones ganan 25 centavos la hora, sin distinción de domingos o días feriados), los obliga a trabajar diez y doce horas diarias para llevar a su hogar un jornal que les sirve para no morir de hambre. El sistema, en fin, de las grandes Compañías Ferrocarrileras que pagan por kilometraje, de las empresas mineras con sus sistemas de contratas creando capataces, etcétera, de las fábricas textiles, de maderas, empresas eléctricas, etcétera, con su sistema de piezas y destajos, son otros tantos métodos implantados por la racionalización de la industria. Los trabajadores, ante la carencia de trabajo unos, y ante la perspectiva de un centavo más otros, no reflexionan en el peligro de someterse a estos métodos y, cuando lo palpan, como se encuentran desorganizados, no tienen quién los defienda y ampare. La sección del trabajo del Ministerio de Fomento conoce ya un sinnúmero de reclamos de esta índole, reclamos que no pueden ser todos desde que los que reclaman son sólo los más «audaces». Ante este problema no cabe pues sino la organización de las masas explotadas en sólidos sindicatos. A la vez que constatamos el régimen de explotación en que se debate el obrero de la ciudad, tenemos que hacer constar la forma inhumana como

es tratado y pagado el marino nacional, sin una reglamentación de salarios, sin medidas que lo defiendan de la voracidad del armador. El marino mercante nacional sufre una serie de privaciones y vejámenes: el trato soez de que hacen gala los capitanes y pilotos de buques, el salario irrisorio que perciben (fluctúa de 25 a 50 soles al mes), las ningunas garantías de seguridad de algunos buques, hacen no ya odiosa sino imposible la vida a estos compañeros. Los marinos encontrarán amparo únicamente en su organización, en la organización nacional a base de los comités de buques y de puertos.

Problema de la juventud

Hasta el presente el problema de la juventud obrera no ha sido planteado entre nosotros. Aun más, muchos no le dan importancia. Pero si nos detenemos a estudiarlo veremos de manera concluyente que no puede quedar relegado y que la organización de la juventud nos dará una fuerza más activa para nuestras luchas. Consideremos a los jóvenes aprendices que trabajan en los talleres, que por carecer de las nociones propias del «oficio» tienen que desempeñar comisiones domésticas y otras tantas, aún en casa del «patrón», que no tienen nada que hacer con el oficio que van a aprender. La jornada de labor para los aprendices en el mejor de los casos es de diez horas, pero hay talleres donde trabajan hasta las diez y once de la noche, es decir que se trabaja catorce horas diarias. El jornal inicial, si se prescinde de los que trabajan sin recibir nada, es de ochenta centavos, o un sol, jornal que no varía hasta que a juicio del «patrón» el aprendiz ya es oficial; su jornal entonces sube hasta dos soles. Vale decir que, cuando un joven llega a oficial, puede reemplazar al operario y competir con él en la ejecución de los trabajos, en una proporción de cincuenta o sesenta por ciento. Generalmente, los oficiales sirven de reemplazo para que los vean que ya saben trabajar y de esta manera los jefes de talleres disponen de un personal que, reemplazando a los trabajadores calificados de «operarios», no llegan a ganar sino el cuarenta o cincuenta por ciento del salario de estos. Si nos encontramos con estos cuadros en los talleres en que, por la forma de trabajo que realizan, se encuentran muchas veces a la vista del público, pensemos cómo pueden ser tratados los jóvenes en las «fábricas» pequeños boliches, en el campo donde el arrendatario o dueños de huertas tienen a su servicio, por cada trabajador adulto, dos o tres «cholitos» que trabajan igual que los «cholos» grandes, pero que tienen la ventaja de comer menos y ganar menos también. En

las minas y empresas encontramos a los jóvenes tanto o peor explotados que en los talleres o huertas. Pero donde la explotación de la juventud llega al colmo es indudablemente en la propia casa del burgués. Ahí lo encontramos desempeñando las funciones de mandadero, ama seca, cocinera, lavandera, en fin, todas las funciones propias de los «sirvientes» trabajando desde las seis de la mañana hasta las diez u once de la noche, hora en que terminan sus labores para ir a dormir en su «cama» (que mejor la tiene el can en la casa del burgués). La forma de «reclutamiento» de estos «cholititos» nos demuestra también el espíritu medioeval de nuestra burguesía: un latifundista o gamonal manda desde sus «dominios» a criaturas arrancadas a sus padres so pretexto de que las mandan a leer y escribir a casa de sus familiares, compadres o amigos de la ciudad, donde los hallamos descalzos, semidesnudos y con las consabidas «costuras» en la cabeza, señales todas del buen «trato» que les dan. El salario que gana esta masa juvenil son los zapatos y la ropa vieja del «niño» y cinco o diez centavos como propina a la semana. Los trabajadores conscientes, vale decir, sindicados, tienen que afrontar de lleno este problema, el problema de la juventud, que es el problema de todos los explotados. Su tratamiento, su enfocamiento dentro de las luchas reivindicacionistas, debe de ser una tarea asumida con toda la atención que merece, instituyendo dentro de cada sindicato la sección juvenil donde disfruten los jóvenes de los mismos derechos que los trabajadores adultos. Integradas por los más jóvenes y más entusiastas compañeros, estas secciones serán las que tratarán y resolverán los problemas propios de la juventud obrera.

Problema de la mujer

Si las masas juveniles son tan cruelmente explotadas, las mujeres proletarias sufren igual o peor explotación. Hasta hace muy poco, la mujer proletaria tenía circunscrita su labor a las actividades domésticas en el hogar. Con el avance el industrialismo, entra a competir con el obrero en la fábrica, taller, empresa, etcétera, desterrando el prejuicio que la encerraba a hacer vida conventual. Si la mujer avanza en la vía de su emancipación en un terreno democrático-burgués, en cambio este hecho suministra al capitalista mano de obra barata a la par que un serio competidor al trabajador masculino. Así, la vemos en las fábricas textiles, galleterías, lavanderías, fábricas de envases y cajas de cartón, jabones, etcétera, en que, desempeñando las mismas funciones que el obrero, desde el manejo de la máquina hasta la más mínima ocupación, gana siempre de cuarenta

a sesenta por ciento menos que el varón. Al mismo tiempo que la mujer se adiestra para desempeñar funciones en la industria, penetra también a las actividades de oficinas, casas comerciales, etcétera, compitiendo siempre con el hombre y con gran provecho de las empresas industriales que obtienen una baja apreciable de los salarios y aumento inmediato de sus ganancias. En la agricultura y las minas encontramos a la mujer proletaria en franca competencia con el trabajador, y donde quiera que investiguemos encontramos a grandes masas de mujeres explotadas prestando sus servicios en toda clase de actividades. Toda la defensa de la mujer que trabaja está reducida a la Ley 2.851, que por su reglamentación deficiente por cierto, pese al espíritu del legislador, en la práctica no llena sus fines y por lo tanto no impide la explotación de que es víctima la obrera. En el proceso de nuestras luchas sociales, el proletariado ha tenido que plantear reivindicaciones precisas en su defensa; los sindicatos textiles, que son los que hasta hoy más se han preocupado de este problema, aunque deficientemente, en más de una ocasión han ido a la huelga con el objeto de hacer cumplir disposiciones que, estando enmarcadas en la Ley, los gerentes se han negado a cumplir. Tenemos capitalistas (como el «amigo» del obrero, señor Tizón y Bueno) que no han trepidado en considerar como «delito» el hecho de que una trabajadora haya dado indicios de que iba a ser madre, «delito» que ha determinado su despedida violenta para eludir las disposiciones de la Ley. En las galleterías, la explotación de la mujer es inicua. Fe de esta aserción pueden darla los compañeros textiles y choferes de Lima, que en gesto solidario sostuvieron la reclamación planteada por el personal de la Compañía A. Field, en 1926. El gran incremento de las pequeñas lavanderías, cuyos propietarios, nacionales, asiáticos o europeos, no vacilan en ajustar más el anillo opresor de sus obreras, exige mayor atención y ayuda a estas compañeras. (En 1926, formaron en Lima su Federación de Lavanderas, entidad que desapareció por la poca cooperación que le prestaron los compañeros y el rezago de prejuicios de muchas compañeras). Las pequeñas industrias, fábricas de tapa de lata, envases, cajas de cartón, jabonerías, talleres de moda, productos químicos (la misma Intendencia de Gerra, con su sistema de trabajo que da a coser las prendas de la tropa a domicilio, pagando precios irrisorios), etcétera, son centros de explotación despiadada de la mujer. En las haciendas, «despajando», «garroteando», «apañando algodón», etcétera, en las minas acarreado metales y demás faenas, la mujer es tratada poco menos que como bestia de carga. Todo este cúmulo de «calamidades» que pesa sobre la mujer explotada no puede resolverse si no es a base de la organización inmediata. De la misma manera que los sin-

dicatos tienen que construir sus cuadros juveniles, deben de crear sus secciones femeninas, donde se educarán nuestras futuras militantes.

Problemas del proletariado agrícola

Las condiciones de vida de las grandes masas de trabajadores agrícolas exigen también una mejor atención. En su tratamiento empírico, se le ha confundido con el problema campesino, cosa que precisa distinguir para no caer en el mismo error. ¿Quiénes forman el proletariado agrícola? Las grandes masas de trabajadores que rinden sus esfuerzos en haciendas, huertas, chacaras, plantaciones, etcétera, dependiendo de la autoridad del «patrón», ejercida por el ejército de caporales, mayordomos, apuntadores y administradores, percibiendo un jornal por día o «tarea», viviendo en míseras covachas, esos son los trabajadores agrícolas. Estos trabajadores que desde las cuatro de la mañana tienen que levantarse para pasar «lista», que trabajan hasta que cae el sol en sus faenas de lamperos, gañanes, regadores, sembradores, cortadores de caña, etcétera, unos al jornal y otros a «tarea», percibiendo jornales desde sesenta centavos las mujeres y jóvenes, hasta 2,20 los adultos, no han disfrutado hasta el presente salvo muy raras excepciones (hacienda Santa Clara, Naranjal, Puente Piedra) de organizaciones que velen por sus intereses de clase; de ahí que para el trabajador agrícola es lo mismo que si no existieran Leyes de ocho horas, de Accidentes del Trabajo, de la Mujer y El Niño, etcétera. Los asalariados agrícolas que trabajan en las haciendas (verdaderos latifundios), explotados miserablemente, padeciendo (por falta de cumplimiento de las disposiciones Sanitarias) de enfermedades como el paludismo (que debe declararse como enfermedad profesional), percibiendo jornales de hambre, no podrán mitigar sus padecimientos si no es por medio de su organización. No es posible en este manifiesto dar a conocer todas las arbitrariedades que padecen los trabajadores de nuestros valles y haciendas. Son tan agobiantes y tan penosas las condiciones de vida, que más de un periodista liberal se ha hecho eco de ellas en las columnas de los periódicos de provincias, y en Lima en la información de *El Mundo*.

Precisa, pues, la formación de los cuadros sindicales formados por trabajadores agrícolas, para dar vida a los Comités de Hacienda, a los «Sindicatos de Trabajadores Agrícolas».

Problema campesino

El problema campesino guarda cierta similitud objetiva con el problema agrícola, en relación con las faenas que representa. A la vez se identifica con el problema indígena, por ser un problema de la tierra, por lo tanto su tratamiento requiere un cuidado especial. Existen en el país diferentes tipos de campesinos: el «colono» o «compañero», que trabaja la tierra sólo para partir con el «patrón» sus productos o cosechas, el yanacón que toma las tierras en arriendo (cuyo pago exige la mayoría de los hacendados en quintales de algodón) y el dueño de pequeñas parcelas de tierra, herencia de sus antepasados, etcétera; son diversos tipos de campesinos, pero no tienen problemas comunes que resolver. En nuestro medio hay organizaciones de campesinos como la que existen en Ica, la «Federación de Campesinos de Ica», y en Lima, la «Federación General de Yanaconas»; además, a lo largo de la costa existen pequeñas sociedades de regantes. Pero la gran masa de campesinos se encuentra desorganizada. Los problemas que tiene que resolver son múltiples, pero los más saltantes, los más inmediatos son: baja de arriendo de la tierra, libertad de sembrar la sementera que más les convenga, repartición equitativa del agua de regadío, atajo al despojo de tierra, hacer valer el derecho de pagar el arrendamiento en moneda nacional, etcétera; para el enfocamiento y resolución de estos problemas precisa la organización campesina de la educación de las masas en su rol de clase y su concentración en ligas campesinas, en comunidades campesinas, que tiendan a la creación de la «Federación Nacional de Ligas Campesinas».

Problema indígena

Si el problema agrícola y campesino requiere una gran atención, el problema indígena no puede quedar a la zaga. Al ahondar este problema, veremos el enlazamiento que tiene con el problema agrícola, campesino y minero, etcétera. De ahí que, al tratar este problema desde el punto de vista sindical, tiene que hacerse a base de la organización, de la educación clasista. El problema indígena está ligado al problema de la tierra, y en su solución no podrá avanzarse si no es a base de la organización de las masas indígenas. El indio en nuestras serranías trabaja de seis a siete meses al año, tiempo que por lo general dura la siembra y cosecha de sus productos. En los meses restantes, se dedica a trabajar en los latifundios serranos y minas, unos, y otros en las haciendas de la costa, haciéndose

de inmediato trabajador agrícola. Esta forma de emigración temporal concurre a exigir que se le preste toda la atención necesaria desde el punto de vista sindical. Los sindicatos del proletariado agrícola y de los mineros tendrán una carga pesada en las tareas impuestas por la afluencia temporal de estas masas indígenas, y su educación por el sindicato será tanto más pesada también cuanto menos sea su sentido de clase. Precisa, pues, una gran labor en las comunidades y ayllus, etcétera, donde deben de establecerse bibliotecas, comisiones de enseñanza que luchen contra el analfabetismo (el analfabetismo se puede decir que es una lacra social de la raza indígena), secciones de deportes, etcétera, que, estando a cargo de compañeros preparados, desarrollen una enseñanza activa que tienda a capacitarlos en su rol de clase, explicándoles su condición de explotados, sus derechos y los medios de reivindicarlos. De esta manera, el indio será un militante del movimiento sindical, esto es, soldado que luche por la liberación social de su clase. El objetivo de las comunidades será, pues, la capacitación de sus componentes y la federación de todas las comunidades en un solo frente de defensa común.

Inmigración

La influencia cada día mayor de trabajadores inmigrantes exige que tampoco se deje de lado este problema en la organización sindical. Las organizaciones sindicales no pueden estar imbuidas de falsos prejuicios nacionalistas, porque estos prejuicios favorecen íntegramente el capitalismo, que siempre encontrará elementos dóciles entre los compañeros inmigrantes para enfrentarlos a los trabajadores «nativos», haciéndolos desempeñar labores de «crumiros» y rompehuelgas. Puesto que nos agrupamos bajo principios que nos dicen «trabajadores del mundo uníos», debemos de proceder a dar cabida en nuestros sindicatos a todos los trabajadores, asiáticos, europeos, americanos o africanos, que, reconociendo su condición de explotados, ven en el sindicato su organismo de representación y defensa; precisa que los sindicatos destaquen comisiones de militantes que, confundiendo con los trabajadores «extranjeros», estudien sus condiciones de vida y sus necesidades para plantearlas en los sindicatos, los cuales defenderán con todo interés las reivindicaciones de estos compañeros, englobándolas en los pliegos de reclamos que presenten a las empresas. De esta manera conquistaremos a las masas de trabajadores inmigrantes, a la par que conseguiremos más de un militante consciente para nuestra organización.

Leyes sociales

El trabajador peruano, hasta el presente, no está aún amparado por leyes sociales eficaces. El decreto dado en 1919 sobre jornada de ocho horas, la ley de accidentes de trabajo, y la ley de protección a la mujer y el niño, apenas si son conatos de esta legislación. El decreto de las ocho horas, que fue arrancado por la fuerza solidaria del proletariado de la capital en 1919, hasta el presente sólo ha sido cumplido en determinados sectores, en una que otra fábrica donde la fuerza de la organización de los trabajadores ha impedido su violación, pero después, comenzando por las pequeñas fabriquetas que existen en Lima, como las de envases, cajas de cartón, zapatos, jabones, lavanderías, talleres de moda, sucursales de panaderías, etcétera, y llegando a las más grandes empresas, todas hacen tabla rasa de sus disposiciones. Con el proceso de la racionalización de la industria, esta burla se hace más descarada. Las Empresas Eléctricas Asociadas, en sus trabajos han adoptado últimamente el sistema de contratas (que no emplean ellas solas, pues, como ya hemos visto, lo emplean otras compañías), y a tal efecto han establecido una escala de precios sobre sus distintos trabajos que ha sido presentada a los obreros más calificados o más antiguos con el dilema de una aceptación o despedida inmediata de las labores. El obrero que acepta esta tarifa de hecho se vuelve contratista, perdiendo su antigüedad, a la vez que los pocos beneficios que la legislación le acuerda. El memorial últimamente presentado por los obreros ferroviarios también demuestra palmariamente el no cumplimiento por las empresas ferrocarrileras de la jornada de ocho horas. La forma de pago de algunas fábricas y empresas (Sanguinetti y Dasso, Frederick Snare Comp.), a tanto la hora, es otra forma de burla por parte del capital. Pero si esto constatamos en Lima y Callao, pensemos ahora cómo se cumplirá la jornada de ocho horas en las haciendas, minas y demás industrias y empresas establecidas en el territorio nacional. La Ley de Accidentes del Trabajo no es menos violada que la de las ocho horas. En las obras portuarias del Callao, en los buques de la marina mercante nacional, en las haciendas, en las minas, en las empresas petroleras, en fin, en todas las pequeñas fábricas que existen fuera de la capital, no sólo no se cumple, sino que se persigue con encarnizamiento a todo aquel que trate de darla a conocer a los trabajadores. La revisión y perfeccionamiento de esta ley es algo que interesa a toda la clase trabajadora. Una ley dada en una época en que las exigencias de la vida no eran las de hoy es claro que no podía establecer en forma equitativa la escala de indemnización necesaria. Por ejemplo, de acuerdo con la ley, el obrero recibe como indemniza-

ción en caso de accidente el 33 por ciento de su salario. Ahora, si consideramos la escala de salarios actuales, cuyo término medio podemos establecerlo en tres soles, veremos que el obrero recibe como indemnización 99 centavos diarios (el salario de los peones fluctúa desde 60 centavos en la sierra, 1,20 en las haciendas, hasta 2 y 2,50 en la capital, y de los obreros calificados de 3 a 6 soles diarios), cantidad que no puede satisfacer el presupuesto de un hogar, bastante elevado con el encarecimiento de las subsistencias. Además, la ley establece como máximo de salario, para atenerse a ella, el de 100 soles mensuales, es decir, 4 soles diarios, de manera que en el mejor de los casos el obrero recibe de acuerdo con la ley 1,32, cantidad que es necesario remarcar hasta qué punto resulta insuficiente para el sostenimiento de un hogar. El obrero no cuenta hasta hoy con ninguna disposición que lo ampare en caso de enfermedad, muerte (natural), vejez, despedida, etcétera. La dación de una Ley de Seguros Sociales que contemple todos estos casos, estableciendo en la constitución de los fondos la contribución en partes iguales del Capitalista y el Estado, es algo que reclama y exige el obrero al hablar de las Leyes Sociales. La Ley de protección a la mujer y al niño tampoco se puede decir que satisfice las necesidades de la mujer proletaria, ni menos que se respete en sus términos vigentes. Ya hemos visto, cuando se trata de este problema, la forma como la mujer sufre y como es tratada en la fábrica, taller, empresas, campos, etcétera. El cumplimiento de esta como de cualquier otra ley no puede quedar subordinado a la acción individual de los obreros; precisa disposiciones terminantes, a la vez que la entrega del control a la organización obrera como única forma de hacer efectivos los derechos legales. Por lo demás, la «Confederación General de Trabajadores del Perú» no es la única que adopta este punto de vista sobre las leyes de nuestra legislación social; coincide con los que han sostenido campañas periodísticas, criticando y dando a conocer las deficiencias e incumplimiento de las mismas.

Conclusiones

Estudiados someramente los problemas fundamentales de nuestra organización, conviene referirse a la cuestión de la legalidad de la organización que preconizamos y promovemos. Las condiciones de explotación y régimen semi-esclavista en las nueve décimas partes del Perú, hacen que los trabajadores al organizarse piensen en esta cuestión. Nuestra burguesía siempre ha visto en la organización obrera el «fantasma» que ha de poner coto a su régimen de explotación, y ha creado en torno de ella

arbitrarias leyendas. El gobierno del Perú, como firmante del tratado de Versalles, ha reconocido el derecho a la organización sindical de los trabajadores. Aun más, tiene establecido en el Ministerio de Fomento, una sección a cargo del reconocimiento de las instituciones. La «Confederación General de Trabajadores del Perú» sostiene el principio de que el sindicato, para existir legal y jurídicamente, no necesita sino el acuerdo de sus asociados (pero esto no obsta para que pida su reconocimiento oficial a fin de ampararse en la legalidad). La Confederación reivindica para la organización obrera en todas las industrias y labores el derecho a la existencia legal, y a la debida personería jurídica, para la representación y defensa de los intereses proletarios. Los problemas de la masa trabajadora, por lo demás, no pueden resolverse, ni siquiera conocerse, si no es por medio de la organización, de un organismo que exprese sus necesidades, que estudie las deficiencias de nuestro régimen social, que exponga y sostenga las reclamaciones de todos los trabajadores del Perú. El problema de la creación de la Central del proletariado peruano, a más de su justificación histórica, tiene el de la representación genuina de la clase explotada de nuestro país. Ella no nace por un capricho del azar, nace a través de la experiencia adquirida en las luchas pasadas y como una necesidad orgánica de la masa explotada del Perú. La representación del obrero nacional hasta el presente ha sido escamoteada por falsas agrupaciones «representativas» que, como la Confederación Unión Universal de Artesanos, y Asambleas de Sociedades Unidas (formadas por sociedades de dudosa existencia unas, y otras carentes del espíritu de clase que anima a las organizaciones de masa, por lo mismo que sus actividades se concretan a las mutuales sin preocuparse de la defensa económica porque ese no es su rol), se han atribuido tal representación sin el consenso de los que ellas creen representar. La representación del obrero nacional corresponde a una Central formada de abajo para arriba, es decir, por organismos nacidos en las fábricas, talleres, minas, empresas marítimas y terrestres, por los trabajadores agrícolas y campesinos, por las grandes masas de indios explotados. Una Central que cuente con estos elementos, que albergue en su seno a los sindicatos obreros del país, será la única que tendrá derecho a hablar en nombre de los trabajadores del Perú. La «Confederación General de Trabajadores del Perú», cumpliendo con su función de tal, precisa las reivindicaciones inmediatas por las cuales luchará apoyada por las masas de proletarios, en defensa de sus intereses:

- a. Respeto y cumplimiento de la jornada de ocho horas para el trabajador de ciudad, el campo y las minas.

- b. Jornada de cuarenta horas semanales para las mujeres y mejores de 18 años.
- c. Amplio derecho de organización obrera.
- d. Libertad de imprenta, de prensa, de reunión y de tribuna obrera.
- e. Prohibición del empleo gratuito del trabajo de los aprendices.
- f. Igual derecho al trabajo, igual tratamiento y salario para todos los obreros, adultos y jóvenes, sin distinción de nacionalidad, raza o color, en todas las industrias y empresas; y
- g. La «Confederación General de Trabajadores del Perú», expuestos el proceso de su creación y las reivindicaciones por las cuales luchará, recomienda a todos los trabajadores, a los representantes de organizaciones obreras, que en el día se pongan en contacto con esta Central comunicando sus direcciones, explicando sus problemas por resolver, a la vez que acordando su adhesión. Recomienda también la discusión y voto del proyecto de Reglamento (publicado en *Labor* N° 9).

La dirección provisional de la Central es (calle de Cotabambad N° 389, Lima), Casilla de correo N° 2076, Lima.

¡VIVA LA ORGANIZACIÓN DE LOS TRABAJADORES DE LA CIUDAD Y DEL CAMPO!

¡VIVA EL DERECHO DE ORGANIZACIÓN, DE TRIBUNA, DE PRENSA, DE REUNIÓN!

¡VIVA LA UNIÓN EFECTIVA DE LOS TRABAJADORES DEL PERÚ!

¡VIVA LA «CONFEDERACIÓN GENERAL DE TRABAJADORES DEL PERÚ»!

El Comité Ejecutivo

La Federación Americana del Trabajo y la América Latina⁵² (1929)

Cuando los sindicatos de espíritu y tradición clasista de Europa o de América Latina califican a la Federación Americana del Trabajo como el más obediente instrumento del capitalismo norteamericano, no falta quienes temen que se exagere. Los poderosos medios de propaganda de que dispone la Federación Pan-Americana del Trabajo le consienten, si no conquistar, neutralizar al menos algunos sectores de la opinión popular.

Pero la propia Federación Americana del Trabajo se encarga con sus actos de destruir toda duda acerca de su rol. Últimamente, el cable ha registrado rápidamente la noticia de que la central de los sindicatos reformistas de U.S.A. ha tomado netamente posición contra la inmigración latinoamericana a su país. El panamericanismo de los obreros de la Federación no se diferencia mínimamente del de los banqueros de *Wall Street*. La solidaridad de clase es algo que, pese a la retórica de la Confederación Pan-Americana del Trabajo, ignora radicalmente su política. Los sucesores de Gompers no tienen inconveniente en estrechar periódicamente las manos rudas y oscuras de los delegados de los obreros del sur en una cita panamericana; pero rehúsan absolutamente admitir su com-

⁵² Publicado en *Mundial*, en la sección «Lo que el cable no dice», Lima, el 25 de octubre de 1929.

petencia en sus propios mercados de trabajo. Los tratan, en esto, como a los demás inmigrantes. No quieren obreros latinoamericanos en su país. Les basta con convocarlos en Washington o La Habana, para afirmar su hegemonía sobre ellos. Las conferencias panamericanas del trabajo no son sino un aspecto de la diplomacia imperialista.

Eso lo saben, en la América Latina, todos los sindicatos obreros dignos de este nombre. Y lo prueba el hecho de que para las paradas de la Confederación Pan-Americana del Trabajo, los líderes del reformismo yanqui no cuentan sino con amorfos o ficticios agregados fácilmente manejables. La única central importante de la América Latina que participaba en las conferencias panamericanas del trabajo era la C.R.O.M. Y la C.R.O.M. obedecía en esto a razones de estrategia nacional que Luis Araquistáin ha enfocado nitidamente. La C.R.O.M. creía ganar, por este medio, el apoyo de la Federación Americana del Trabajo en la política yanqui para la Revolución Mexicana. Hoy no sólo los factores de la política mexicana han cambiado: la C.R.O.M., que alcanzara con el gobierno de Calles su más alto grado de apogeo, está casi deshecha. Primero, la ofensiva de las fuerzas que enarbolaron, muerto Obregón, la bandera del obregonismo; enseguida, la agrupación de las masas obreras y campesinas en una nueva central —la que representó al proletariado mexicano en el congreso sindical de Montevideo— han anulado el antiguo valor de la C.R.O.M. Morones viaja por Europa, en momentos en que se discute y vota en el parlamento del país el Código del Trabajo del Licenciado Portes Gil. la C.R.O.M. asistirá a la próxima conferencia panamericana del trabajo, con sus efectivos enormes reducidos, con su autoridad completamente disminuida.

Y habrá que averiguar lo que piensan los obreros de México del panamericanismo que actúan las uniones amarillas de U.S.A., al votar por el cierre de las fronteras yanquis a las inmigraciones del sur.

Nuestra reivindicación primaria: libertad de asociación sindical⁵³ (1929)

Desde mi primer contacto, hace ya más de cinco años, con los sindicatos obreros de Lima, he sostenido que la más urgente y primordial de las reivindicaciones de clase era la del derecho y la libertad de asociación obrera. Los sindicatos obreros que existen en Lima son en su mayoría sindicatos de fábrica, surgidos de la espontánea necesidad de los trabajadores de un centro de trabajo más o menos importante de asociarse para su defensa, y que en esta necesidad, al mismo tiempo que en un grado creciente de conciencia clasista, en la lenta formación de «élites» obreras, encuentra los elementos de su desarrollo. Pero estas garantías naturales, estos factores dinámicos del derecho de asociación, en su forma más elemental e inevitable, no son inherentes sino a la industria, y por razones de emancipación de la conciencia proletaria, y de importancia numérica del proletariado industrial, se puede decir que sólo a la industria de la capital y su contorno. Sobre la agricultura y la minería sigue pesando un régimen feudal, casi esclavista. En las haciendas, en las minas, el derecho de asociación es prácticamente ignorado. La iniciativa de asociar a los obreros con fines sindicales es ahí una idea subversiva, delictuosa.

⁵³ Publicado en *Labor*, Año I, Nº 6, Lima, 2 de febrero de 1929.

El derecho de asociación, en caso de conservar alguna apariencia, está reducido a la tolerancia –y, en algunas partes, ¿por qué no?, al patrocinio por parte de los empleadores– de inocuos casinos, centros sociales, clubes deportivos. Los patrones, en las haciendas y en las minas, han reglamentado a su modo, arbitraria y anticonstitucionalmente, el derecho de asociación, hasta anularlo prácticamente o convertirlo en un instrumento más de tutela y dominio de los trabajadores. En muchas haciendas, según mis datos, hasta el establecimiento de una caja mutual está prohibido. Se ve en él la amenaza, el germen de una forma más avanzada y orgánica de asociación y solidaridad obreras. El patrón controla los alimentos, las opiniones, la instrucción –no ¡la ignorancia!–, de sus braceros. La fatiga –sabido es que se burla escandalosamente la jornada legal de ocho horas, pues los patrones de minas y haciendas viven fuera de la legalidad–, la incultura, el alcoholismo, aseguran la sujeción de las miserables masas trabajadoras. La asociación las despertaría, las redimiría. Va, absolutamente, contra el interés patronal. Y, por consiguiente, no se le tolera.

Y este mismo desprecio por el derecho de asociación se extiende a la industria de provincias, donde el amo, asistido por cierto número de servidores domesticados e incondicionales, somete a sus trabajadores a un despotismo primitivo, ante el cual el más tímido intento de asociación autónoma se presentaría como una rebelión.

En la propia industria de la capital, la libertad sindical está sujeta a las restricciones que todos sabemos; y hasta no hace mucho, el sindicato ha sido tenido como sinónimo de club terrorista. Los obreros de una fábrica pueden reunirse y deliberar, pero desde que la organización se extiende a una industria entera, desde que asciende a un plano mayor, deviene sospechosa.

La libertad de organización, el derecho de asociación que la ley sanciona: he ahí la reivindicación primaria de nuestras clases trabajadoras. Hay que conquistar, a todo trance, esta libertad; hay que afirmar, en todo instante, este derecho.

La unidad de la América Indo-Española⁵⁴ (1924)

Los pueblos de la América española se mueven en una misma dirección. La solidaridad de sus destinos históricos no es una ilusión de la literatura americanista. Estos pueblos, realmente, no sólo son hermanos en la retórica, sino también en la historia. Proceden de una matriz única. La conquista española, destruyendo las culturas y las agrupaciones autóctonas, uniformó la fisonomía étnica, política y moral de la América Hispana. Los métodos de colonización de los españoles solidarizaron la suerte de sus colonias. Los conquistadores impusieron a las poblaciones indígenas su religión y su feudalidad. La sangre española se mezcló con la sangre india. Se crearon, así, núcleos de población criolla, gérmenes de futuras nacionalidades. Luego, idénticas ideas y emociones agitaron a las colonias contra España. El proceso de formación de los pueblos indoespañoles tuvo, en suma, una trayectoria uniforme.

La generación libertadora sintió intensamente la unidad sudamericana. Opuso a España un frente único continental. Sus caudillos obedecieron no un ideal nacionalista, sino a un ideal americanista. Esta actitud correspondía a una necesidad histórica. Además, no podía haber nacio-

⁵⁴ Publicado en *Varietades*, Lima, el 6 de diciembre de 1924.

nalismo donde no había aún nacionalidades. La revolución no era un movimiento de las poblaciones indígenas. Era un movimiento de las poblaciones criollas, en las cuales los reflejos de la Revolución Francesa habían generado un humor revolucionario.

Mas las generaciones siguientes no continuaron por la misma vía. Emancipadas de España, las antiguas colonias quedaron bajo la presión de las necesidades de un trabajo de formación nacional. El ideal americanista, superior a la realidad contingente, fue abandonado. La revolución de la independencia había sido un gran acto romántico; sus conductores y animadores, hombres de excepción. El idealismo de esa gesta y de esos hombres había podido elevarse a una altura inasequible a gestas y hombres menos románticos. Pleitos absurdos y guerras criminales desgarraron la unidad de la América indoespañola. Acontecía, al mismo tiempo, que unos pueblos se desarrollaban con más seguridad y velocidad que otros. Los más próximos a Europa fueron fecundados por sus inmigraciones. Se beneficiaron de un mayor contacto con la civilización occidental. Los países hispanoamericanos empezaron así a diferenciarse.

Presentemente, mientras unas naciones han liquidado sus problemas elementales, otras no han progresado mucho en su solución. Mientras unas naciones han llegado a una regular organización democrática, en otras subsisten hasta ahora densos residuos de feudalidad. El proceso del desarrollo de todas las naciones sigue la misma dirección; pero en unas se cumple más rápidamente que en otras.

Pero lo que separa y aísla a los países hispanoamericanos no es esta diversidad de horario político. Es la imposibilidad de que entre naciones incompletamente formadas, entre naciones apenas bosquejadas en su mayoría, se concerte y articule un sistema o un conglomerado internacional. En la historia, la comuna precede a la nación. La nación precede a toda sociedad de naciones.

Aparece como una causa específica de dispersión la insignificancia de los vínculos económicos hispanoamericanos. Entre estos países no existe casi comercio, no existe casi intercambio. Todos ellos son, más o menos, productores de materias primas y de géneros alimenticios que envían a Europa y Estados Unidos, de donde reciben, en cambio, máquinas, manufacturas, etcétera. Todos tienen una economía parecida, un tráfico análogo. Son países agrícolas. Comercian, por tanto, con países industriales. Entre los pueblos hispanoamericanos no hay cooperación; algunas veces, por el contrario, hay competencia. No se necesitan, no se complementan, no se buscan unos a otros. Funcionan económicamente como colonias de la industria y la finanza europea y norteamericana.

Por muy escaso crédito que se conceda a la concepción materialista de la historia, no se puede desconocer que las relaciones económicas son el principal agente de la comunicación y la articulación de los pueblos. Puede ser que el hecho económico no sea anterior ni superior al hecho político. Pero, al menos, ambos son consustanciales y solidarios. La historia moderna lo enseña a cada paso. (A la unidad germana se llegó a través del *zollverein*. El sistema aduanero que canceló los confines entre los estados alemanes fue el motor de esa unidad que la derrota, la posguerra y las maniobras del poincarismo no han conseguido fracturar. Austria-Hungría, no obstante la heterogeneidad de su contenido étnico, constituía, también, en sus últimos años, un organismo económico. Las naciones que el tratado de paz ha dividido de Austria-Hungría resultan un poco artificiales, malograda la evidente autonomía de sus raíces étnicas e históricas. Dentro del imperio austro-húngaro la convivencia había concluido por soldarlas económicamente. El tratado de paz les ha dado autonomía política, pero no ha podido darles autonomía económica. Esas naciones han tenido que buscar, mediante pactos aduaneros, una restauración parcial de su funcionamiento unitario. Finalmente, la política de cooperación y asistencia internacionales, que se intenta actuar en Europa nace de la constatación de la interdependencia económica de las naciones europeas. No propulsa esa política un abstracto ideal pacifista, sino un concreto interés económico. Los problemas de la paz han demostrado la unidad económica de Europa. La unidad moral, la unidad cultural de Europa no son menos evidentes; pero sí menos válidas para inducir a Europa a pacificarse.)

Es cierto que estas jóvenes formaciones nacionales se encuentran desparramadas en un continente inmenso. Pero la economía es, en nuestro tiempo, más poderosa que el espacio. Sus hilos, sus nervios, suprimen o anulan las distancias. La exigüidad de las comunicaciones y los transportes es, en América indoespañola, una consecuencia de la exigüidad de las relaciones económicas. No se tiende un ferrocarril para satisfacer una necesidad del espíritu y de la cultura.

La América española se presenta prácticamente fraccionada, escinda, balcanizada. Sin embargo, su unidad no es una utopía, no es una abstracción. Los hombres que hacen la historia hispanoamericana no son diversos. Entre el criollo del Perú y el criollo argentino no existe diferencia sensible. El argentino es más optimista, más afirmativo que el peruano, pero uno y otro son irreligiosos y sensuales. Hay, entre uno y otro, diferencias de matiz más que de color.

De una comarca de la América española a otra comarca varían las cosas, varía el paisaje; pero no varía el hombre. Y el sujeto de la historia es, ante todo, el hombre. La economía, la política, la religión, son formas de la realidad humana. Su historia es, en su esencia, la historia del hombre.

La identidad del hombre hispanoamericano encuentra una expresión en la vida intelectual. Las mismas ideas, los mismos sentimientos circulan por toda la América indoespañola. Toda fuerte personalidad intelectual influye en la cultura continental. Sarmiento, Martí, Montalvo, no pertenecen exclusivamente a sus respectivas patrias; pertenecen a Hispano-América. Lo mismo que de estos pensadores se puede decir de Darío, Lugones, Silva, Nervo, Chocano y otros poetas. Rubén Darío está presente en toda la literatura hispanoamericana. Actualmente, el pensamiento de Vasconcelos y de Ingenieros son los maestros de una entera generación de nuestra América. Son dos directores de su mentalidad.

Es absurdo y presuntuoso hablar de una cultura propia y genuinamente americana en germinación, en elaboración. Lo único evidente es que una literatura vigorosa refleja ya la mentalidad y el humor hispano-americanos. Esta literatura –poesía, novela, crítica, sociología, historia, filosofía– no vincula todavía a los pueblos; pero vincula, aunque no sea sino parcial y débilmente, a las categorías intelectuales.

Nuestro tiempo, finalmente, ha creado una comunicación más viva y más extensa: la que ha establecido entre las juventudes hispanoamericanas la emoción revolucionaria. Más bien espiritual que intelectual, esta comunicación recuerda la que concertó a la generación de la independencia. Ahora como entonces, la emoción revolucionaria da unidad a la América indoespañola. Los intereses burgueses son concurrentes o rivales; los intereses de las masas no. Con la Revolución Mexicana, con su suerte, con su ideario, con sus hombres, se sienten solidarios todos los hombres nuevos de América. Los brindis pacatos de la diplomacia no unirán a estos pueblos. Los unirán en el porvenir los votos históricos de las muchedumbres.

¿Existe un pensamiento hispano-americano?⁵⁵ (1925)

I

Hace cuatro meses, en un artículo sobre la idea de un congreso de intelectuales iberoamericanos, formulé esta interrogación⁵⁶. La idea del congreso ha hecho, en cuatro meses, mucho camino. Aparece ahora como una idea que, vaga pero simultáneamente, latía en varios núcleos intelectuales de la América indo-íbera.

Como una idea que germinaba al mismo tiempo en diversos centros nerviosos del continente. Esquemática y embrionaria todavía, empieza hoy a adquirir desarrollo y corporeidad. En la Argentina, un grupo enérgico y volitivo se propone asumir la función de animarla y realizarla. La labor de este grupo tiende a eslabonarse con la de los demás grupos ibero-americanos afines.

Circulan entre estos grupos algunos cuestionarios que plantean o insinúan los temas que debe discutir el congreso. El grupo argentino ha

⁵⁵Publicado en *Mundial*, Lima, el 1 de mayo de 1925.

⁵⁶ El artículo lo titulé «Un congreso de escritores hispano-americanos» y también se incluyó en *Mundial*, Lima, 1 de enero de 1925.

bosquejado el programa de una «Unión Latino-Americana». Existen, en suma, los elementos preparatorios de un debate, en el discurso del cual se elaborarán y se precisarán los fines y las bases de este movimiento de coordinación o de organización del pensamiento hispanoamericano como, un poco abstractamente aún, suelen definirlo sus iniciadores.

II

Me parece, por ende, que es tiempo de considerar y esclarecer la cuestión planteada en mi mencionado artículo. ¿Existe ya un pensamiento característicamente hispanoamericano? Creo que, a este respecto, las afirmaciones de los fautores de su organización van demasiado lejos. Ciertos conceptos de un mensaje de Alfredo Palacios a la juventud universitaria de Íbero-América han inducido, a algunos temperamentos excesivos y tropicales, a una estimación exorbitante del valor y de la potencia del pensamiento hispanoamericano. El mensaje de Palacios, entusiasta y optimista en sus aserciones y en sus frases, como convenía a su carácter de arenga o de proclama, ha engendrado una serie de exageraciones. Es indispensable, por ende, una rectificación de esos conceptos demasiado categóricos.

Nuestra América —escribe Palacios— hasta hoy ha vivido de Europa y teniéndola por guía. Su cultura la ha nutrido y orientado. Pero la última guerra ha hecho evidente lo que ya se adivinaba: que en el corazón de esa cultura iban los gérmenes de su propia disolución.

No es posible sorprenderse de que estas frases hayan estimulado una interpretación equivocada de la tesis de la decadencia de Occidente. Palacios parece anunciar una radical independización de nuestra América de la cultura europea. El tiempo del verbo se presta al equívoco. El juicio del lector simplista deduce de la frase de Palacios que «hasta ahora la cultura europea ha nutrido y orientado» a América; pero que desde hoy no la nutre ni orienta más. Resuelve, al menos, que desde hoy Europa ha perdido el derecho y la capacidad de influir espiritual e intelectualmente en nuestra joven América. Y este juicio se acentúa y se exagera, inevitablemente, cuando, algunas líneas después, Palacios agrega que «no nos sirven los caminos de Europa ni las viejas culturas» y quiere que nos emancipemos del pasado y del ejemplo europeo.

Nuestra América, según Palacios, se siente en la inminencia de dar a luz una cultura nueva. Extremando esta opinión o este augurio, la revista *Valoraciones* habla de que «liquidemos cuentas con los tópicos al uso, expresiones agónicas del alma decrepita de Europa».

¿Debemos ver en este optimismo un signo y un dato del espíritu afirmativo y de la voluntad creadora de la nueva generación hispanoamericana? Yo creo reconocer, ante todo, un rasgo de la vieja e incurable exaltación verbal de nuestra América. La fe de América en su porvenir no necesita alimentarse de una artificiosa y retórica exageración de su presente. Está bien que América se crea predestinada a ser el hogar de la futura civilización. Está bien que diga: «Por mi raza hablará el espíritu»⁵⁷. Está bien que se considere elegida para enseñar al mundo una verdad nueva. Pero no que se suponga en vísperas de reemplazar a Europa ni que declare ya fenecida y tramontada la hegemonía intelectual de la gente europea.

La civilización occidental se encuentra en crisis; pero ningún indicio existe de que resulte próxima a caer en definitivo colapso. Europa no está, como absurdamente se dice, agotada y parálitica. A pesar de la guerra y la posguerra, conserva aún su poder de creación. Nuestra América continúa importando de Europa ideas, libros, máquinas, modas. Lo que acaba, lo que declina, es el ciclo de la civilización capitalista. La nueva forma social, el nuevo orden político, se están plasmando en el seno de Europa. La teoría de la decadencia de Occidente, producto del laboratorio occidental, no prevé la muerte de Europa, sino de la cultura que ahí tiene sede. Esta cultura europea, que Spengler juzga en decadencia, sin pronosticarle por esto un deceso inmediato, sucedió a la cultura grecoromana, europea también. Nadie descarta, nadie excluye la posibilidad de que Europa renueve y se transforme una vez más. En el panorama histórico que nuestra mirada domina, Europa se presenta como el continente de las máximas palingenias. 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.

⁵⁷ Lema creado por José Vasconcelos para la Universidad Nacional de México (Nota de OC).

III

Tornemos a nuestra cuestión. ¿Existe un pensamiento característicamente hispanoamericano? Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etcétera, en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispanoamericano.

Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispanoamericano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo. Para comprobarlo, basta revistar la obra de los más altos representantes de la inteligencia indo-íbera.

El espíritu hispanoamericano está en elaboración. El continente, la raza, están en formación también. Los aluviones occidentales en los cuales se desarrollan los embriones de la cultura hispano o latinoamericana – en la Argentina, en el Uruguay, se puede hablar de latinidad – no han conseguido consustanciarse ni solidarizarse con el suelo sobre el cual la colonización de América los ha depositado.

En gran parte de Nuestra América constituyen un estrato superficial e independiente al cual no aflora el alma indígena, deprimida y huraña, a causa de la brutalidad de una conquista que en algunos pueblos hispanoamericanos no ha cambiado hasta ahora de métodos. Palacios dice:

Somos pueblos nacientes, libres de ligaduras y atavismos, con inmensas posibilidades y vastos horizontes ante nosotros. El cruzamiento de razas nos ha dado un alma nueva. Dentro de nuestras fronteras acampa la humanidad. Nosotros y nuestros hijos somos síntesis de razas.

En la Argentina es posible pensar así; en el Perú y otros pueblos de Hispano-América, no. Aquí la síntesis no existe todavía. Los elementos de la nacionalidad en elaboración no han podido aún fundirse o soldarse. La densa capa indígena se mantiene casi totalmente extraña al proceso de formación de esa peruanidad que suelen exaltar e inflar nuestros sedicentes nacionalistas, predicadores de un nacionalismo sin raíces en el suelo peruano, aprendido en los evangelios imperialistas de Europa, y que, como ya he tenido oportunidad de remarcar, es el sentimiento más extranjero y postizo que en el Perú existe.

IV

El debate que comienza debe, precisamente, esclarecer todas estas cuestiones. No debe preferir la cómoda ficción de declararlas resueltas. La idea de un congreso de intelectuales ibero-americanos será válida y eficaz, ante todo, en la medida en que logre plantearlas. El valor de la idea está casi íntegramente en el debate que suscita.

El programa de la sección Argentina de la bosquejada Unión Latino-Americana, el cuestionario de la revista *Repertorio Americano* de Costa Rica y el cuestionario del grupo que aquí trabaja por el congreso, invitan a los intelectuales de nuestra América a meditar y opinar sobre muchos problemas fundamentales de este continente en formación. El programa de la sección Argentina tiene el tono de una declaración de principios. Resulta prematuro indudablemente. Por el momento, no se trata sino de trazar un plan de trabajo, un plan de discusión. Pero en los trabajos de la sección Argentina alienta un espíritu moderno y una voluntad renovadora.

Este espíritu, esta voluntad, le confieren el derecho de dirigir el movimiento. Porque el congreso, si no representa y organiza la nueva generación hispanoamericana, no representará ni organizará absolutamente nada.

El ibero-americanismo y el pan-americanismo⁵⁸ (1925)

I

El ibero-americanismo reaparece en forma esporádica en los debates de España y de la América española. Es un ideal o un tema que, de vez en vez, ocupa el diálogo de los intelectuales del idioma (me parece que no se puede llamarlos, en verdad, los intelectuales de la raza).

Pero ahora, la discusión tiene más extensión y más intensidad. En la prensa de Madrid, los tópicos del ibero-americanismo adquieren, actualmente, un interés conspicuo. El movimiento de aproximación o de coordinación de las fuerzas intelectuales ibero-americanas, gestionado y propugnado por algunos núcleos de escritores de nuestra América, otorga en estos días a esos tópicos un valor concreto y relieve nuevo.

Esta vez la discusión repudia en muchos casos, ignora al menos en otros, el ibero-americanismo de protocolo (ibero-americanismo oficial de don Alfonso, se encarna en la borbónica y decorativa estupidez de un infante, en la cortesana mediocridad de un Francos Rodríguez). El ibero-

⁵⁸ Publicado en *Mundial*, Lima, el 8 de mayo de 1925.

americanismo se desnuda, en el diálogo de los intelectuales libres, de todo ornamento diplomático. Nos revela así su realidad como ideal de la mayoría de los representantes de la inteligencia y de la cultura de España y de la América indo-íbera.

El pan-americanismo, en tanto, no goza del favor de los intelectuales. No cuenta, en esta abstracta e inorgánica categoría, con adhesiones estimables y sensibles. Cuenta sólo con algunas simpatías larvadas. Su existencia es exclusivamente diplomática. La más lerda perspicacia descubre fácilmente en el pan-americanismo una túnica del imperialismo norteamericano. El pan-americanismo no se manifiesta como un ideal del Continente; se manifiesta, más bien, inequívocamente, como un ideal natural del Imperio yanqui (antes de una gran Democracia, como les gusta calificarlos a sus apologistas de estas latitudes, los Estados Unidos constituyen un gran Imperio). Pero el pan-americanismo ejerce a pesar de todo o, mejor, precisamente por todo esto una influencia vigorosa en la América indo-íbera. La política norteamericana no se preocupa demasiado de hacer pasar como un ideal del Continente el ideal del Imperio. No le hace tampoco mucha falta el consenso de los intelectuales. El pan-americanismo borda su propaganda sobre una sólida malla de intereses. El capital yanqui invade la América indo-íbera. Las vías de tráfico comercial panamericano son las vías de esta expansión. La moneda, la técnica, las máquinas y las mercaderías norteamericanas predominan más cada día en la economía de las naciones del Centro y Sur. Puede muy bien, pues, el Imperio del Norte sonreírse de una teórica independencia de la inteligencia y del espíritu de la América indoespañola. Los intereses económicos y políticos le asegurarán, poco a poco, la adhesión, o al menos la sumisión, de la mayor parte de los intelectuales. Entre tanto, le bastan para las paradas del pan-americanismo los profesores y los funcionarios que consiguen movilizarle la Unión Pan-Americana de Mr. Rowe.

II

Nada resulta más inútil, por tanto, que entretenerse en platónicas confrontaciones entre el ideal ibero-americano y el ideal pan-americano. De poco le sirve al ibero-americanismo el número y la calidad de las adhesiones intelectuales. De menos todavía le sirve la elocuencia de sus literatos. Mientras el ibero-americanismo se apoya en los sentimientos y las tradiciones, el pan-americanismo se apoya en los intereses y los negocios. La burguesía ibero-americana tiene mucho más que aprender en la escuela

de la del nuevo Imperio yanqui que en la escuela de la vieja nación española. El modelo yanqui, el estilo yanqui, se propagan en la América indo-íbera, en tanto que la herencia española se consume y se pierde. El hacendado, el banquero, el rentista de la América española miran mucho más atentamente a Nueva York que a Madrid. El curso del dólar les interesa mil veces más que el pensamiento de Unamuno y que la *Revista de Occidente* de Ortega y Gasset. A esta gente que gobierna la economía y, por ende, la política de la América del Centro y del Sur, el ideal ibero-americanista le importa poquísimo. En el mejor de los casos se siente dispuesta a desposarlo juntamente con el ideal pan-americanista. Los agentes viajeros del pan-americanismo le parecen, por otra parte, más eficaces, aunque menos pintorescos, que los agentes viajeros –infantes académicos– del ibero-americanismo oficial, que es el único que un burgués prudente puede tomar en serio.

III

La nueva generación hispano-americana debe definir neta y exactamente el sentido de su oposición a los Estados Unidos. Debe declararse adversaria del Imperio de Dawes y de Morgan; no del pueblo ni del hombre norteamericanos. La historia de la cultura norteamericana nos ofrece muchos nobles casos de independencia de la inteligencia y del espíritu. Roosevelt es el depositario del espíritu del Imperio; pero Thoreau es el depositario del espíritu de la Humanidad. Henry Thoreau, que en esta época recibe el homenaje de los revolucionarios de Europa, tiene también derecho a la devoción de los revolucionarios de Nuestra América. ¿Es culpa de los Estados Unidos si los ibero-americanos conocemos más el pensamiento de Theodore Roosevelt que el de Henry Thoreau? Los Estados Unidos son ciertamente la patria de Pierpont Morgan y de Henry Ford; pero son también la patria de Ralph Waldo Emerson, de Williams James y de Walt Whitman. La nación que ha producido los más grandes capitanes del industrialismo, ha producido asimismo los más fuertes maestros del idealismo continental. Y hoy la misma inquietud que agita a la vanguardia de la América española mueve a la vanguardia de la América del Norte. Los problemas de la nueva generación hispano-americana son, con variación de lugar y de matiz, los mismos problemas de la nueva generación norteamericana. Waldo Frank, uno de los hombres nuevos del Norte, en sus estudios sobre Nuestra América, dice cosas válidas para la gente de su América y de la nuestra.

Los hombres nuevos de la América indo-ibérica pueden y deben entenderse con los hombres nuevos de la América de Waldo Frank. El trabajo de la nueva generación ibero-americana puede y debe articularse y solidarizarse con el trabajo de la nueva generación yanqui. Ambas generaciones coinciden. Los diferencia el idioma y la raza; pero los comunica y los mancomuna la misma emoción histórica. La América de Waldo Frank es también, como nuestra América, adversaria del Imperio de Pierpont Morgan y del Petróleo.

En cambio, la misma emoción histórica que nos acerca a esta América revolucionaria nos separa de la España reaccionaria de los Borbones y de Primo de Rivera. ¿Qué puede enseñarnos la España de Vázquez de Mella y de Maura, la España de Pradera y de Francos Rodríguez? Nada; ni siquiera el método de un gran Estado industrialista y capitalista. La civilización de la Potencia no tiene su sede en Madrid ni en Barcelona; la tiene en Nueva York, en Londres, en Berlín. La España de los Reyes Católicos no nos interesa absolutamente. Señor Pradera, señor Francos Rodríguez, quedaos íntegramente con ella.

IV

Al ibero-americanismo le hace falta un poco más de idealismo y un poco más de realismo. Le hace falta consustanciarse con los nuevos ideales de la América indoibérica. Le hace falta insertarse en la nueva realidad histórica de estos pueblos. El pan-americanismo se apoya en los intereses del orden burgués; el ibero-americanismo debe apoyarse en las muchedumbres que trabajan por crear un orden nuevo. El ibero-americanismo oficial será siempre un ideal académico, burocrático, impotente, sin raíces en la vida. Como ideal de los núcleos renovadores, se convertirá, en cambio, en un ideal beligerante, activo, multitudinario.

México y la Revolución⁵⁹ (1924)

La dictadura de Porfirio Díaz produjo en México una situación de superficial bienestar económico, pero de hondo malestar social. Porfirio Díaz fue en el poder un instrumento, un apoderado y un prisionero de la plutocracia mexicana. Durante la revolución de la reforma y la revolución contra Maximiliano, el pueblo mexicano combatió los privilegios feudales de la plutocracia. Abatido Maximiliano, los terratenientes se adueñaron en Porfirio Díaz de uno de los generales de esa revolución liberal y nacionalista. Lo hicieron el jefe de una dictadura militar burocrática destinada a sofocar y reprimir las reivindicaciones revolucionarias. La política de Díaz fue una política esencialmente plutocrática. Astutas y falaces leyes despojaron al indio mexicano de sus tierras en beneficio de los capitalistas nacionales y extranjeros. Los ejidos, tierras tradicionales de las comunidades indígenas, fueron absorbidos por los latifundios. La clase campesina resultó totalmente proletarizada. Los plutócratas, los latifundistas y su clientela de abogados e intelectuales constituían una facción estructuralmente análoga al civilismo peruano⁶⁰, que dominaba con

⁵⁹ Publicado en *Variedades*, Lima, el 5 de enero de 1924.

⁶⁰ La corriente política de la oligarquía peruana. Se organizó en partido.

el apoyo del capital extranjero al país feudalizado. Su gendarme ideal era Porfirio Díaz. Esta oligarquía dada a los «científicos» feudalizó a México. La sostenía marcialmente una numerosa guardia pretoriana. La amparaban los capitalistas extranjeros tratados entonces con especial favor. Los alentaba el letargo y la anestesia de las masas, transitoriamente desprovistas de un animador, de un caudillo. Pero un pueblo, que tan porfiadamente se había batido por su derecho a la posesión de la tierra, no podía resignarse a este régimen feudal y renunciar a sus reivindicaciones. Además, el crecimiento de las fábricas creaba un proletariado industrial, al cual la inmigración extranjera aportaba el polen de las nuevas ideas sociales. Aparecían pequeños núcleos socialistas y sindicalistas. Flores Magón, desde Los Ángeles, inyectaba en México algunas dosis de ideología socialista. Y, sobre todo, fermentaba en los campos un agrio humor revolucionario. Un caudillo, una escaramuza cualquiera podían encender y conflagrar al país.

Cuando se aproxima el fin del séptimo periodo de Porfirio Díaz, apareció el caudillo: Francisco Madero. Madero, que hasta aquel tiempo fue un agricultor sin significación política, publicó un libro anti-reeleccionista. Este libro, que fue una requisitoria contra el gobierno de Díaz, tuvo un inmenso eco popular. Porfirio Díaz, con esa confianza vanidosa en su poder que ciega a los déspotas en decadencia, no se preocupó al principio de la agitación suscitada por Madero y su libro. Juzgaba a la personalidad de Madero una personalidad secundaria e impotente. Madero, aclamado y seguido como un apóstol, suscitó en tanto, en México, una caudalosa corriente anti-reeleccionista. Y la dictadura, alarmada y desazonada, al fin sintió la necesidad de combatirla violentamente. Madero fue encarcelado. La ofensiva reaccionaria dispersó al partido anti-reeleccionista; los «científicos» restablecieron su autoridad y su dominio; Porfirio Díaz consiguió su octava reelección; y la celebración del centenario de México fue una fastuosa apoteosis de su dictadura. Tales éxitos llenaron de optimismo y de confianza a Díaz y su bando. El término de este gobierno estaba, sin embargo, próximo. Puesto en libertad condicional, Madero se fugó a Estados Unidos, donde se entregó a la organización del movimiento revolucionario. Orozco reunió, poco después, el primer ejército insurreccional. Y la rebelión se propagó velozmente. Los «científicos» intentaron atacarla con armas políticas. Se declararon dispuestos a satisfacer la aspiración revolucionaria. Dieron una ley que cerraba el paso a otra reelección. Pero esta maniobra no contuvo el movimiento en marcha. La bandera anti-reeleccionista es una bandera contingente. Alrededor de ella se concentraban todos los descontentos, todos los explotados, todos los

idealistas. La revolución no tenía aún un programa; pero este programa empezaba a bosquejarse. Su primera reivindicación concreta era la reivindicación de la tierra usurpada por los latifundistas.

La plutocracia mexicana, con ese agudo instinto de conservación de todas las plutocracias, se apresuró a negociar con los revolucionarios. Y evitó que la revolución abatiese violentamente a la dictadura. En 1912, Porfirio Díaz dejó el gobierno a De la Barra, quien presidió las elecciones. Madero llegó al poder a través de un compromiso con los «científicos». Aceptó, consiguientemente, su colaboración. Conservó el antiguo parlamento. Estas transacciones, estos pactos, lo enflaquecieron y lo socavaron. Los «científicos» saboteaban el programa revolucionario y aislaban a Madero de los estratos sociales de los cuales había reclutado su proselitismo, y se preparaban, al mismo tiempo, a la reconquista del poder. Acechaban el instante de desalojar a Madero invalidado, y minado, de la presidencia de la República. Madero perdía rápidamente su base popular. Vino la insurrección de Félix Díaz. Y tras ella vino la traición de Victoriano Huerta, quien sobre los cadáveres de Madero y Pino Suárez asaltó el gobierno. La reacción «científica» apareció victoriosa. Pero el pronunciamiento de un jefe militar no podía detener la marcha de la revolución mexicana. Todas las raíces de esta revolución estaban vivas. El general Venustiano Carranza recogió la bandera de Madero. Y, después de un período de lucha, expulsó del poder a Victoriano Huerta. Las reivindicaciones de la revolución se acentuaron y definieron mejor. Y México revisó y reformó su carta fundamental, de acuerdo con esas reivindicaciones. El artículo 27 de la reforma constitucional de Querétaro declara que las tierras corresponden originariamente a la nación y dispone el fraccionamiento de los latifundios. El artículo 123 incorpora en la Constitución mexicana varias aspiraciones obreras; la indemnización por los accidentes de trabajo, la participación de las utilidades.

Mas Carranza, elegido presidente, carecía de condiciones para realizar el programa de la revolución. Su calidad de terrateniente y sus compromisos con la clase latifundista lo estorbaban para cumplir la reforma agraria. El reparto de tierras, prometido por la revolución y ordenado por la reforma constitucional, no se produjo. El régimen de Carranza se anquilosó y se burocratizó gradualmente. Carranza pretendió, en fin, designar su sucesor. El país, agitado incesantemente por las facciones revolucionarias, murió en manos de una banda irregular. Y bajo la presidencia provisional de De la Huerta, se efectuaron las elecciones que condujeron a la presidencia al general Obregón.

El gobierno de Obregón ha dado un paso resuelto hacia la satisfacción de uno de los más hondos anhelos de la revolución: ha dado tierras a los campesinos pobres. A su sombra ha florecido en el estado de Yucatán un régimen colectivista. Su política prudente y organizadora ha normalizado la vida de México. Y ha inducido a Estados Unidos al reconocimiento mexicano.

Pero la actividad más revolucionaria y trascendente del gobierno de Obregón ha sido su obra educacional. José Vasconcelos, uno de los hombres de mayor relieve histórico de la América contemporánea, ha dirigido una reforma extensa y radical de la instrucción pública. Ha usado los más originales métodos para disminuir el analfabetismo; ha franqueado las universidades a las clases pobres; ha difundido como un evangelio de la época, en todas las escuelas y en todas las bibliotecas, los libros de Tolstoi y de Romain Rolland; ha incorporado en la ley de instrucción la obligación del Estado de sostener y educar a los hijos de los incapacitados y a los huérfanos; ha sembrado de escuela, de libros y de ideas la inmensa y fecunda tierra mexicana.

La reacción en México⁶¹ (1924)

Objetivamente considerado el conflicto religioso en México, resulta, en verdad, un conflicto político. Contra el gobierno del general Calles, obligado a defender los principios de la revolución, sentados desde 1917 en la Constitución mexicana, más que el sentimiento católico se revela, en este instante, el sentimiento conservador. Estamos asistiendo simplemente a una ofensiva de la reacción.

La clase conservadora terrateniente, desalojada del gobierno por un movimiento revolucionario cuyo programa se inspiraba en categorías reivindicaciones sociales, no se conforma con su ostracismo del poder. Menos todavía se resigna a la continuación de una política que –aunque sea con atenuaciones y compromisos– actúa una serie de principios que atacan sus intereses y privilegios. Por tanto, las tentativas reaccionarias se suceden. La reacción, naturalmente, disimula sus verdaderos objetivos. Trata de aprovechar las circunstancias y situaciones desfavorables al partido gubernamental. La insurrección encabezada por el general De la Huerta fue, hace tres años, su última ofensiva armada. Batida en otros frentes, presenta ahora batalla a la Revolución en el frente religioso.

⁶¹ Publicado en *Varietades*, Lima, 7 de agosto de 1926.

No es el gobierno de Calles el que ha provocado la lucha. Por el contrario, acaso para atemperar las prevenciones suscitadas por su reputación de radical incandescente, Calles se ha mostrado en el gobierno más preocupado de la estabilización y afianzamiento del régimen que de su programa y origen revolucionarios. En vez de acelerar el proceso de la Revolución Mexicana, como se esperaba de parte de muchos, el gobierno de Calles lo ha contenido y sofrenado. La extrema izquierda, que no ahorra censuras a Calles, denuncia al laborismo que su gobierno representa como un laborismo archidomesticado.

Por consiguiente, la agitación católica y reaccionaria no aparece creada por una política excesivamente radical del gobierno de Calles. Aparece, más bien alentada por una política transaccional que ha persuadido a los conservadores del declinamiento del sentimiento revolucionario y ha separado del gobierno de una parte del proletariado y a varios intelectuales izquierdistas.

El proceso del conflicto revela plenamente su fondo político. México atravesaba un período de calma cuando los altos funcionarios eclesiásticos anunciaron de improviso, y en forma resonante, su repudio y su desconocimiento a la Constitución de 1917. Esta era una declaración de beligerancia. El gobierno de Calles comprendió que preludiaba una activa campaña clerical contra las conquistas y los principios de la Revolución. Tuvo que decidir, en consecuencia, la aplicación integral de los artículos constitucionales relativos a la enseñanza y el culto. El clero, manteniendo su actitud de rebeldía, no ocultó su voluntad de oponer una extrema resistencia al Estado. Y el gobierno quiso entonces sentirse armado suficientemente para imponer la ley. Nació así ese decreto que amplía y reforma el Código Penal mexicano estableciendo graves sanciones contra la transgresión y la desobediencia de las disposiciones constitucionales.

Este es el decreto contra el cual insurge el clero mexicano, suspendiendo los servicios religiosos en las iglesias e invitando a los fieles a una política de no cooperación, disminución de sus gastos al mínimo posible a fin de reducir en lo posible su cuota al Estado. El rigor de algunas disposiciones, *verbi gratia*, la que prohíbe el uso del hábito religioso fuera de los templos, es, sin duda, excesivo. Pero no se debe olvidar que se trata de una ley de emergencia reclamada al gobierno por la necesidad política, más que por el compromiso programático o ideológico de aplicar, en el terreno de la enseñanza y del culto, los principios de la Revolución.

La Iglesia invoca esta vez en México un postulado liberal: la libertad religiosa. En los países donde el catolicismo conserva sus fueros de confesión del Estado, rechaza y execra este mismo postulado. La contradicción no es nueva. Desde hace varios siglos la Iglesia ha aprendido a ser oportunista. No se ha apoyado tanto en sus dogmas, como en sus transacciones. Y, por otra parte, el ilustre polemista católico, Louis Veinlloot, definió hace tiempo la posición de la Iglesia frente al liberalismo en su célebre respuesta a un liberal que se sorprendía de oírle clamar por la libertad: «En nombre de tus principios, te la exijo: en nombre de los míos, te la niego».

Pero en la historia de México, desde los tiempos de Juárez hasta los de Calles, le ha tocado al clero combatir y resistir las reivindicaciones populares. La Iglesia ha contrastado siempre en México, en nombre de la tradición, a la libertad. Por ende, su actitud de hoy no se presta a equívocos. La mayoría del pueblo mexicano sabe demasiado bien que agitación clerical es esencialmente agitación reaccionaria.

El Estado mexicano pretende ser, por el momento, un Estado neutro laico. No es del caso discutir su doctrina. Este estudio no cabe en un comentario rápido sobre la génesis de los actuales acontecimientos mexicanos. Yo, por mi parte, he insistido demasiado respecto a la decadencia del Estado liberal y al fracaso de su agnosticismo para que se me crea entusiasta de una política meramente laicista. La enseñanza laica, como otra vez he escrito, es en sí misma una gastada fórmula liberal.

Pero el laicismo en México –aunque subsistan en muchos hombres del régimen residuos de una mentalidad radicaloide y anticlerical– no tiene ya el mismo sentido que en los viejos estados burgueses. Las formas políticas y sociales vigentes en México no representan una estación del liberalismo, sino del socialismo. Cuando el proceso de la revolución se haya cumplido plenamente, el Estado mexicano no se llamará neutral y laico, sino socialista.

Y entonces no será posible considerarlo antirreligioso. Pues el socialismo es, también, una religión, una mística. Y esta gran palabra religión, que seguirá gravitando en la historia humana con la misma fuerza de siempre, no debe ser confundida con la palabra Iglesia.

La batalla de *Martín Fierro*⁶² (1927)

La rotunda negativa con que *Martín Fierro* ha respondido, bajo la firma de Rojas Paz, Molinari, Borges, Pereda Valdés, Olivari, Ortelli y algunos otros de sus colaboradores, a una extemporánea invitación de *La Gaceta Literaria* de Madrid refresca mi simpatía por este aguerrido grupo de escritores argentinos y su animado periódico. Hace tres años, Oliverio Gironde –traído a Lima por su afán de andariego y en función de embajador de la nueva generación argentina– me hizo conocer los primeros números del intrépido quincenario que desde entonces leo sin más tregua que las dependientes de las distracciones del servicio postal.

Mi sinceridad me obliga a declarar que *Martín Fierro* me parecía en sus últimas jornadas menos osado y valiente que en aquellas que le ganaron mi cariño. Le notaba un poco de aburguesamiento, a pesar del juvenil desplante que encontraba siempre en sus columnas polémicas (el espíritu burgués tiene muchos capciosos desdoblamientos). *Martín Fierro*, a mi juicio, caía en el frecuente equívoco de tomar por señales de revolución las que son, más bien, señales de decadencia. Por ejemplo, cuando a propósito de Beethoven dijo: «debemos defender nuestra pequeñez con-

⁶² Publicado en *Varietades* (Lima), en 24 de setiembre de 1927.

tra los gigantes, si es preciso», adoptó la actitud conformista, esto es, burguesa, de los que, obedeciendo a una necesidad espiritual del viejo orden político y económico, repudian iconoclastas el pasado en nombre de un reverente acatamiento al presente. El ambicioso *futurismo* de otros días degenera así en un engreído presentismo, inclinado a toda suerte de indulgencias con los más mediocres frutos artísticos si los identifica y cataloga como frutos de la estación.

La función de *Martín Fierro* en la vida literaria y artística de la Argentina, y en general de Hispanoamérica, ha sido sin duda una función revolucionaria. Pero tendería a devenir conservadora si la satisfacción de haber reemplazado los valores y conceptos de ayer por los de hoy produjese una peligrosa megalómana superestimación de estos. *Martín Fierro*, por otra parte, ha reivindicado, contra el juicio europeizante y académico de sus mayores, un valor del pasado. A esta sana raíz debe una buena parte de su vitalidad. Su director, Evar Méndez, lo recuerda oportunamente en su ponderado balance de su obra publicada en la *Exposición de la Actual Poesía Argentina* de P.J. Vignale y César Tiempo (Editorial Minerva, Buenos Aires, 1927).

Martín Fierro —escribe Evar Méndez— tiene por nombre un poema que es la más típica creación del alma de nuestro pueblo. Sobre esa clásica base, ese sólido fundamento —nada podría impedirlo—, edificamos cualquier aspiración con capacidad de toda altura.

El activo de *Martín Fierro* está formado por todos los combates que ha librado obedeciendo a su tradición, que es tradición de lucha. Y que por arrancar de «la más típica creación» del alma popular argentina no puede avenirse con un concepto antisocial del arte y mucho menos con una perezosa abdicación de la cultura ante las corrientes de moda. El pasivo está compuesto, en parte, de las innumerables páginas dedicadas, verbigracia, a Valery Larbaud, que, juzgado por estos reiterados testimonios de admiración, podría ocupar en la atención del público más sitio que Pirandello. Evar Méndez está en lo cierto cuando, recapitulando la experiencia martínfierrista, apunta lo siguiente: «la juventud aprendió de nuevo a combatir; la crisis de opinión y de crítica fue destruida; los escritores jóvenes adquirieron el concepto de su entidad y responsabilidad».

Por todo esto me complace, en grado máximo, la cerrada protesta de los escritores de *Martín Fierro* contra la anacrónica pretensión de *La Gaceta Literaria* de que se reconozca a Madrid como «meridiano intelectual de Hispanoamérica». Esta actitud nos presenta vigilantes, despiertos y

combativos frente a cualquier tentativa de restauración conservadora. Contra la tardía reivindicación española, debemos insurgir todos los escritores y artistas de la nueva generación hispanoamericana.

Borges tiene cabal razón al afirmar que Madrid no nos entiende. Sólo al precio de la ruptura con la Metrópoli, nuestra América ha empezado a descubrir su personalidad y a crear su destino. Esta emancipación nos ha costado una larga fatiga. Nos ha permitido ya cumplir libremente un vasto experimento cosmopolita que nos ha ayudado a reivindicar y revalorar lo más nuestro, lo autóctono. Nos proponemos realizar empresas más ambiciosas que la de enfeudarnos nuevamente a España.

La hora, de otro lado, no es propicia para que Madrid solicite su reconocimiento como metrópoli espiritual de Hispanoamérica. España no ha salido todavía completamente del Medioevo. Peor todavía: por culpa de su dinastía borbónica se obstina en regresar a él. Para nuestros pueblos en crecimiento, no representa siquiera el fenómeno capitalista. Carece, por consiguiente, de títulos para reconquistarnos espiritualmente. Lo que más vale de España —Don Miguel de Unamuno— está fuera de España. Bajo la dictadura de Primo de Rivera es inconcebiblemente oportuno invitarnos a reconocer la autoridad suprema de Madrid. El «meridiano intelectual de Hispanoamérica» no puede estar a merced de una dictadura reaccionaria. En la ciudad que aspire a coordinarnos y dirigirnos intelectualmente necesitamos encontrar, si no espíritu revolucionario, al menos tradición liberal. ¿Ignora *La Gaceta Literaria* que el General Primo de Rivera negó la libertad de palabra al profesor argentino Mario Sáenz y que la negará invariablemente a todo el que lleve a España la representación del pensamiento de América?

Nuestros pueblos carecen aún de la vinculación necesaria para coincidir en una sola sede. Hispanoamérica es todavía una cosa inorgánica. Pero el ideal de la nueva generación es, precisamente, el de darle unidad. Por lo pronto, hemos establecido ya, entre los que pensamos y sentimos parecidamente, una comunicación fecunda. Sabemos que ninguna capital puede imponer artificialmente su hegemonía a un Continente. Los campos de gravitación del espíritu hispanoamericano son, por fuerza, al norte México, al sur Buenos Aires. México está físicamente un poco cerrado y distante. Buenos Aires, más conectada con los demás centros de Sudamérica, reúne más condiciones materiales de Metrópoli. Es ya un gran mercado literario. Un «meridiano intelectual», en gran parte, no es otra cosa.

Martín Fierro, en todo caso, tiene mucha más «chance» de acertar que *La Gaceta Literaria*.

Decimoquinta conferencia: Internacionalismo y Nacionalismo⁶³ (1923)

I

En varias de mis conferencias he explicado cómo se ha solidarizado, cómo se ha conectado, cómo se ha internacionalizado la vida de la humanidad.

Más exactamente, la vida de la humanidad occidental. Entre todas las naciones incorporadas en la civilización europea, en la civilización occidental, se han establecido vínculos y lazos nuevos en la historia humana. El internacionalismo no es únicamente un ideal; es una realidad histórica. El internacionalismo existe como ideal porque es la realidad nueva, la realidad naciente. No es un ideal arbitrario, no es un ideal absurdo de unos cuantos soñadores y de unos cuantos utopistas. Es aquel ideal que Hegel y Marx definen como la nueva y superior realidad histórica que, encerrada dentro de las vísceras de la realidad actual, pugna por actuarse y que, mientras no está actuada, mientras se va actuando, aparece como ideal frente a la realidad envejecida y decadente. Un gran ideal humano, una gran aspiración humana no brota del cerebro ni emerge de la imaginación de un hombre más o menos genial. Brota de la vida. Emerge de la realidad histórica.

⁶³ Pronunciada el viernes 2 de noviembre de 1923, en el local de la Federación de Estudiantes (Palacio de la Exposición).

Es la realidad histórica presente. La humanidad no persigue nunca quimeras insensatas ni inalcanzables; la humanidad corre tras de aquellos ideales cuya realización presente cercana, presente madura y presente posible.

Con la humanidad acontece lo mismo que con el individuo. El individuo no anhela nunca una cosa absolutamente imposible. Anhela siempre una cosa relativamente posible, una cosa relativamente alcanzable. Un hombre humilde de una aldea, a menos que se trate de un loco, no sueña jamás con el amor de una princesa ni de una multimillonaria lejana y desconocida, sueña en cambio con el amor de la muchacha aldeana a quien él puede hablar, a quien él puede conseguir. Al niño que sigue a la mariposa puede ocurrirle que no la aprese, que no la coja jamás; pero para que corra tras ella es indispensable que la crea o que la sienta relativamente a su alcance. Si la mariposa va muy lejos, si su vuelo es muy rápido, el niño renuncia a su imposible conquista. La misma es la actitud de la humanidad ante el ideal.

Un ideal caprichoso, una utopía imposible, por bellos que sean, no conmueven nunca a las muchedumbres. Las muchedumbres se emocionan y se apasionan ante aquella teoría que constituye una meta próxima, una meta probable; ante aquella doctrina que se basa en la posibilidad; ante aquella doctrina que no es sino la revelación de una nueva realidad en marcha, de una nueva realidad en camino. Veamos, por ejemplo, cómo aparecieron las ideas socialistas y por qué apasionaron a las muchedumbres. Kautsky, cuando aún era un socialista revolucionario, enseñaba, de acuerdo con la historia, que la voluntad de realizar el socialismo nació de la creación de la gran industria. Donde prevalece la pequeña industria, el ideal de los desposeídos no es la socialización de la propiedad, sino la adquisición de un poco de propiedad individual. La pequeña industria genera siempre la voluntad de conservar la propiedad privada de los medios de producción y no la voluntad de socializar la propiedad, de instituir el socialismo. Esta voluntad surge allí donde la gran industria está desarrollada, donde no exista ya duda acerca de su superioridad sobre la pequeña industria, donde el retorno a la pequeña industria sería un paso atrás, sería un retroceso social y económico.

El crecimiento de la gran industria, el surgimiento de las grandes fábricas mata a la pequeña industria y arruina al pequeño artesano; pero al mismo tiempo crea la posibilidad material de la realización del socialismo y crea, sobre todo, la voluntad de llevar a cabo esa realización. La fábrica reúne a una gran masa de obreros; a quinientos, a mil, a dos mil obreros; y genera en esta masa no el deseo del trabajo individual y solitario, sino el deseo de la explotación colectiva y asociada de ese instrumento de riqueza.

Fijaos cómo comprende y cómo siente el obrero de la fábrica la idea sindical y la idea colectivista; y fijaos, en cambio, cómo la misma idea es difícilmente comprensible para el trabajador aislado del pequeño taller, para el obrero solitario que trabaja por su cuenta. La conciencia de clase germina fácilmente en las grandes masas de las fábricas y de las negociaciones vastas; germina difícilmente en las masas dispersas del artesanado y de la pequeña industria. El latifundio industrial y el latifundio agrícola conducen al obrero, primero, a la organización para la defensa de sus intereses de clase y, luego, a la voluntad de la expropiación del latifundio y de su explotación colectiva. El socialismo, el sindicalismo, no han emanado así de ningún libro genial. Han surgido de la nueva realidad social, de la nueva realidad económica. Y lo mismo acontece con el internacionalismo.

Desde hace muchos lustros, desde hace un siglo aproximadamente, se comprueba en la civilización europea la tendencia a preparar una organización internacional de las naciones de Occidente. Esta tendencia no tiene sólo manifestaciones proletarias; tiene también manifestaciones burguesas.

Ahora bien. Ninguna de estas manifestaciones ha sido arbitraria ni se ha producido porque sí; ha sido siempre, por el contrario, el reconocimiento instintivo de un estado de cosas nuevo, latente. El régimen burgués, el régimen individualista, libertó de toda traba los intereses económicos. El capitalismo, dentro del régimen burgués, no produce para el mercado nacional; produce para el mercado internacional. Su necesidad de aumentar cada día más la producción lo lanza a la conquista de nuevos mercados.

Su producto, su mercadería, no reconoce fronteras; pugna por traspasar y por avasallar los confines políticos. La competencia, la concurrencia entre los industriales, es internacional. Los industriales, además de los mercados, se disputan internacionalmente las materias primas. La industria de un país se abastece del carbón, del petróleo, del mineral de países diversos y lejanos.

A consecuencia de este tejido internacional de intereses económicos, los grandes bancos de Europa y de Estados Unidos resultan entidades complejamente internacionales y cosmopolitas. Esos bancos invierten capitales en Australia, en la India, en la China, en el Transvaal. La circulación del capital a través de los bancos es una circulación internacional. El rentista inglés que deposita su dinero en un banco de Londres ignora tal vez a dónde va a ser invertido su capital, de dónde va a proceder su rédito, su dividendo. Ignora si el banco va a destinar su capital, por ejemplo, a la adquisición de acciones de la *Peruvian Corporation*; en este caso, el rentista inglés resulta, sin saberlo, copropietario de ferrocarriles en el Perú. La huelga del Ferrocarril Central puede afectarlo, puede disminuir su dividendo.

El rentista inglés lo ignora. Igualmente, el carrilano, el maquinista peruanos ignoran la existencia de ese rentista inglés, a cuya cartera irá a parar una parte de su trabajo. Este ejemplo, este caso, nos sirven para explicarnos la vinculación económica, la solidaridad económica de la vida internacional de nuestra época. Y nos sirven para explicarnos el origen del internacionalismo burgués y el origen del internacionalismo obrero que es un origen común y opuesto al mismo tiempo. El propietario de una fábrica de tejidos de Inglaterra tiene interés en pagar a sus obreros menor salario que el propietario de una fábrica de tejidos de Estados Unidos, para que su mercancía pueda ser vendida más barata y más ventajosa y abundantemente. Y esto hace que el obrero textil norteamericano tenga interés en que no baje el salario del obrero textil inglés. Una baja de salarios en la industria textil inglesa es una amenaza para el obrero de Vitarte, para el obrero de Santa Catalina. En virtud de estos hechos, los trabajadores han proclamado su solidaridad y su fraternidad por encima de las fronteras y por encima de las nacionalidades. Los trabajadores han visto que cuando libraban una batalla no era sólo contra la clase capitalista de su país, sino contra la clase capitalista del mundo. Cuando los obreros de Europa lucharon por la conquista de la jornada de las ocho horas, luchaban no sólo por el proletariado europeo, sino por el proletariado mundial. A vosotros, trabajadores del Perú, os fue fácil conquistar la ley de ocho horas porque la ley de ocho horas estaba ya en marcha en Europa. El capitalismo peruano cedió ante vuestra demanda porque sabía que el capitalismo europeo cedía también.

Y, del mismo modo, por supuesto, no son indiferentes a vuestra suerte las batallas que libran en la actualidad los trabajadores de Europa. Cada uno de los obreros que cae en estos momentos en las calles de Berlín o en las barricadas de Hamburgo no cae sólo por la causa del proletariado alemán. Cae también por vuestra causa, compañeros del Perú.

Es por esto, es por esta comprobación de un hecho histórico que desde hace más de medio siglo, desde que Marx y Engels fundaron la Primera Internacional, las clases trabajadoras del mundo tienden a crear asociaciones de solidaridad internacional que vinculen su acción y unifiquen su ideal.

Pero al mismo efecto de la vida económica moderna no es insensible, en el campo opuesto, la política capitalista. El liberalismo burgués, el liberalismo económico que consintió a los intereses capitalistas expandirse, conectarse y asociarse, por encima de los Estados y de las fronteras, tuvo por fuerza que incluir en su programa el libre cambio. El libre cambio, la teoría libre-cambista corresponde a una necesidad honda y concreta de un perio-

do de la producción capitalista. ¿Qué cosa es el libre-cambio? El libre-cambio, la libre circulación, es el libre comercio de las mercaderías a través de todas las fronteras y de todos los países. Entre las naciones existen no sólo fronteras políticas, fronteras geográficas. Existen también fronteras económicas. Esas fronteras económicas son las aduanas. Las aduanas que, a la entrada al país, gravan la mercadería con un impuesto. El libre-cambio pretende abatir esas fronteras económicas, abatir las aduanas, franquear el paso libre de las mercaderías en todos los países. En este período de apogeo de la teoría libre-cambista, la burguesía fue, en suma, eminentemente internacionalista. ¿Cuál era la causa de su librecambismo, cuál era la causa de su internacionalismo? Era la necesidad económica, la necesidad comercial de la industria de expandirse libremente en el mundo.

El capitalismo de algunos países muy desarrollados económicamente encontraba un estorbo para su expansión en las fronteras económicas y pretendía abatirlas. Y este capitalismo librecambista, que no abarca por supuesto todo el campo capitalista, sino sólo una parte de él, fue también pacifista. Preconizaba la paz y preconizaba el desarme porque miraba en la guerra un elemento de perturbación y de desordenamiento de la producción.

El librecambismo era una ofensiva del capitalismo británico, el más evolucionado del mundo, el más preparado para la concurrencia, contra los capitalismo rivales. En realidad, el capitalismo no podía dejar de ser internacionalista porque el capitalismo es por naturaleza y necesidad imperialista.

El capitalismo crea una nueva clase de conflictos históricos y conflictos bélicos. Los conflictos no entre las naciones, no entre las razas, no entre las nacionalidades antagónicas, sino los conflictos entre los bloques, entre los conglomerados de intereses económicos e industriales. Este conflicto entre dos capitalismo adversarios, el británico y el alemán, condujo al mundo a la última gran guerra. Y de ella, como ya he tenido ocasión de explicaros, la sociedad burguesa ha salido hondamente minada y socavada, precisamente a causa del contraste entre las pasiones nacionalistas de los pueblos, que los enemistan y los separan, y la necesidad de la colaboración y la solidaridad y la amnistía recíproca entre ellos, como único medio de reconstrucción común. La crisis capitalista, en uno de sus principales aspectos, reside justamente en esto: en la contradicción de la política de la sociedad capitalista con la economía de la sociedad capitalista. En la sociedad actual, la política y la economía han cesado de coincidir, han cesado de concordar. La política de la sociedad actual es nacionalista; su economía es internacionalista. El Estado bur-

gués está construido sobre una base nacional; la economía burguesa necesita reposar sobre una base internacional.

El Estado burgués ha educado al hombre en el culto de la nacionalidad, lo ha inficionado de ojerizas y desconfianzas y aun de odios respecto de las otras nacionalidades; la economía burguesa necesita, en cambio, de acuerdos y de entendimientos entre nacionalidades distintas y aun enemigas. La enseñanza tradicionalmente nacionalista del Estado burgués, excitada y estimulada durante el período de la guerra, ha creado, sobre todo en la clase media, un estado de ánimo, intensamente nacionalista. Y es ahora ese estado de ánimo el que impide que las naciones europeas se concierten y se coordinen en torno de un programa común de reconstrucción de la economía capitalista. Esta contradicción entre la estructura política del régimen capitalista y su estructura económica es el síntoma más hondo, más elocuente, de la decadencia y de la disolución de este orden social. Es, también, la revelación, la confirmación mejor dicho de que la antigua organización política de la sociedad no puede subsistir porque dentro de sus moldes, dentro de sus formas rígidamente nacionalistas, no pueden prosperar, no pueden desarrollarse las nuevas tendencias económicas y productivas del mundo, cuya característica es su internacionalismo. Este orden social declina y caduca porque no cabe ya dentro de él el desenvolvimiento de las fuerzas económicas y productivas del mundo. Estas fuerzas económicas y productivas aspiran a una organización internacional que consienta su desarrollo, su circulación y su crecimiento. Esa organización internacional no puede ser capitalista porque el Estado capitalista, sin renegar de su estructura, sin renegar de su origen, no puede dejar de ser Estado nacionalista.

Pero esta incapacidad de la sociedad capitalista e individualista para transformarse, de acuerdo con las necesidades internacionales de la economía, no impide que aparezcan en ella las señales preliminares de una organización internacional de la humanidad. Dentro del régimen burgués, nacionalista y chauvinista, que aleja a los pueblos y los enemista, se teje una densa red de solidaridad internacional que prepara el futuro de la humanidad.

La burguesía misma puede abstenerse de forjar con sus manos organismos e institutos internacionales que atenúen la rigidez de su teoría y de su práctica nacionalistas. Hemos visto así aparecer la Sociedad de las Naciones. La Sociedad de las Naciones, como lo dije en la conferencia respectiva, es en el fondo un homenaje de la ideología burguesa a la ideología internacionalista. La Sociedad de las Naciones es una ilusión, porque ningún poder humano puede evitar que dentro de ella se reproduzcan los conflic-

tos, las enemistades y los desequilibrios inherentes a la organización capitalista y nacionalista de la sociedad. Suponiendo que la Sociedad de las Naciones llegara a comprender a todas las naciones del mundo, no por eso su acción sería eficientemente pacifista ni eficazmente reguladora de los conflictos y de los contrastes entre las naciones, porque la humanidad, reflejada y sintetizada en su asamblea, sería siempre la misma humanidad nacionalista de antes. La Sociedad de las Naciones juntaría a los delegados de los pueblos; pero no juntaría a los pueblos mismos. No eliminaría los motivos de contraste entre estos. Las mismas divisiones, las mismas rivalidades que aproximan o enemistan a las naciones en la geografía y en la historia, las aproximarían o las enemistarían dentro de la Sociedad de las Naciones. Subsistirían las alianzas, los compromisos, las *ententes*⁶⁴, que agrupan a los pueblos en bloques antagónicos y enemigos. La Sociedad de las Naciones, finalmente, sería una Internacional de clase, una Internacional de estados; pero no sería una Internacional de pueblos. La Sociedad de las Naciones sería un internacionalismo de etiqueta, un internacionalismo de fachada. Esto sería la Sociedad de las Naciones en el caso de que reuniese en su seno a todos los gobiernos, a todos los estados.

En el caso actual, en que no reúne sino a una parte de los gobiernos y a una parte de los estados, la Sociedad de las Naciones es mucho menos todavía. Es un tribunal sin autoridad, sin jurisdicción y sin fuerza, al margen del cual las naciones contratan y litigan, negocian y se atacan.

Pero, con todo, la aparición, la existencia de la idea de la Sociedad de las Naciones, la tentativa de realizarla, es un reconocimiento, es una declaración de la verdad evidente del internacionalismo de la vida contemporánea, de las necesidades internacionales de la vida de nuestros tiempos.

Todo tiende a vincular, todo tiende a conectar en este siglo a los pueblos y a los hombres. En otro tiempo, el escenario de una civilización era reducido, era pequeño; en nuestra época es casi todo el mundo. El colono inglés que se instala en un rincón salvaje del África lleva a ese rincón el teléfono, la telegrafía sin hilos, el automóvil. En ese rincón resuena el eco de la última arenga de Poincaré o del último discurso de Lloyd George. El progreso de las comunicaciones ha conectado y ha solidarizado hasta un grado inverosímil la actividad y la historia de las naciones. Se da el caso de que el puñetazo

⁶⁴ Uniones transitorias que adoptan los gobiernos de algunos estados, con fines específicos de colaboración, principalmente bélicos.

que tumba a Firpo en el ring de Nueva York sea conocido en Lima, en esta pequeña capital sudamericana, a los dos minutos de haber sido visto por los espectadores del match. Dos minutos después de haber conmovido a los espectadores del coliseo norteamericano, ese puñetazo consternaba a las buenas personas que hacían cola a las puertas de los periódicos limeños. Recuerdo este ejemplo para dar a ustedes la sensación exacta de la intensa comunicación que existe entre las naciones del mundo occidental, debido al crecimiento y al perfeccionamiento de las comunicaciones.

Las comunicaciones son el tejido nervioso de esta humanidad internacionalizada y solidaria. Una de las características de nuestra época es la rapidez, la velocidad con que se propagan las ideas, con que se transmiten las corrientes del pensamiento y la cultura. Una idea nueva, brotada en Inglaterra, no es una idea inglesa sino el tiempo necesario para que sea impresa. Una vez lanzada al espacio por el periódico esa idea, si traduce alguna verdad universal, puede transformarse instantáneamente en una idea universal también. ¿Cuánto habría tardado Einstein en otro tiempo para ser popular en el mundo? En estos tiempos, la teoría de la relatividad, no obstante su complicación y su tecnicismo, ha dado la vuelta al mundo en poquísimos años. Todos estos hechos son otros tantos signos del internacionalismo y de la solidaridad de la vida contemporánea.

En todas las actividades intelectuales artísticas, científicas, filantrópicas, morales, etcétera, se nota hoy la tendencia a construir órganos internacionales de comunicación y de coordinación. En Suiza existen las sedes de más de ochenta asociaciones internacionales. Hay una internacional de maestros, una internacional de periodistas, hay una internacional feminista, hay una internacional estudiantil. Hasta los jugadores de ajedrez, si no me equivoco, tienen oficinas internacionales o cosa parecida. Los maestros de baile han tenido en París un congreso internacional en el cual han discutido sobre la conveniencia de mantener en boga el fox trot o de resucitar la pavana. Se ha echado así las bases de una internacional de los bailarines.

Más aún. Entre las corrientes internacionalistas, entre los movimientos internacionalistas, se esboza una que es curiosa y paradójica, como ninguna.

Me refiero a la internacional fascista. Los movimientos fascistas son, como sabéis, rabiosamente chauvinistas, ferozmente patrioterros. Ocurre, sin embargo, que entre ellos se estimulan y se auxilian. Los fascistas italianos ayudan, según se dice, a los fascistas húngaros. Mussolini fue una vez invitado a visitar Munich por los fascistas alemanes. El gobierno fascista de Italia ha acogido con simpatía explícita y entusiasta el surgimiento del gobierno filofascista de España. Hasta el nacionalismo, pues, no puede prescindir de cierta fisonomía internacionalista.

El Partido Bolchevique y Trotsky⁶⁵ (1925)

Nunca la caída de un ministro ha tenido en el mundo una resonancia tan extensa y tan intensa como la caída de Trotsky. El parlamentarismo ha habituado al mundo a las crisis ministeriales. Pero la caída de Trotsky no es una crisis de ministerio, sino una crisis de partido. Trotsky representa una fracción o una tendencia derrotadas dentro del bolchevismo. Y varias otras circunstancias concurren, en este caso, a la sonoridad excepcional de la caída. En primer lugar, la calidad del líder en desgracia. Trotsky es uno de los personajes más interesantes de la historia contemporánea; *condottiere* de la revolución rusa, organizador y animador del ejército rojo, pensador y crítico brillante del comunismo. Los revolucionarios de todos los países han seguido atentamente la polémica entre Trotsky y el Estado mayor bolchevique. Y los reaccionarios no han disimulado su magra esperanza de que la disidencia de Trotsky marque el comienzo de la disolución de la república soviética.

Examinemos el proceso del conflicto.

El debate que ha causado la separación de Trotsky del gobierno de los soviets ha sido el más apasionado y ardoroso de todos los que han agitado

⁶⁵ Publicado en *Varietades*, Lima, el 31 de enero de 1925.

al bolchevismo desde 1917. Ha durado más de un año. Fue abierto por una memoria de Trotsky al comité central del partido comunista. En este documento, en octubre de 1923, Trotsky planteó a sus camaradas dos cuestiones urgentes: la necesidad de un «plan de orientación» en la política económica y la necesidad de un régimen de «democracia obrera» en el partido. Sostenía Trotsky que la revolución rusa entraba en una nueva etapa. La política económica debía dirigir sus esfuerzos hacia una mejor organización de la producción industrial que restableciese el equilibrio entre los precios agrícolas y los precios industriales. Y debía hacerse efectiva en la vida del partido una verdadera «democracia obrera».

Esta cuestión de la «democracia obrera» que dominaba el conjunto de las opiniones, necesita ser esclarecida y precisada. La defensa de la Revolución forzó al partido bolchevique a aceptar una disciplina militar. El partido era gobernado por una jerarquía de funcionarios escogidos entre los elementos más probados y más adoctrinados. Lenin y su Estado mayor fueron investidos por las masas de plenos poderes. No era posible defender de otro modo la obra de la Revolución contra los asaltos y las asechanzas de sus adversarios. La admisión en el partido tuvo que ser severamente controlada para impedir que se filtrase en sus rangos gente arribista y equívoca. La vieja guardia bolchevique, como se denominaba a los bolcheviques de la primera hora, dirigía todas las funciones y todas las actividades del partido. Los comunistas convenían unánimemente en que la situación no permitía otra cosa. Pero, llegada la Revolución a su séptimo aniversario, empezó a bosquejarse en el partido bolchevique un movimiento a favor de un régimen de «democracia obrera». Los elementos nuevos reclamaban que se les reconociese el derecho a una participación activa en la elección de los rumbos y los métodos del bolchevismo. Siete años de experimento revolucionario habían preparado una nueva generación. Y en algunos núcleos de la juventud comunista no tardó en fermentar la impaciencia.

Trotsky, apoyando las reivindicaciones de los jóvenes, dijo que la vieja guardia constituía casi una burocracia. Criticaba su tendencia a considerar la cuestión de la educación ideológica y revolucionaria de la juventud desde un punto de vista pedagógico más que desde un punto de vista político.

La inmensa autoridad del grupo de veteranos del partido –de-cía– es universalmente reconocida. Pero sólo por una colaboración constante con la nueva generación, en el cuadro de la democracia, conservará la vieja guardia su carácter de factor revolucionario. Si no, puede convertirse insensiblemente en la ex-

presión más acabada del burocratismo. La historia nos ofrece más de un caso de este género. Citemos el ejemplo más reciente e impresionante: el de los jefes de los partidos de la Segunda Internacional. Kautsky, Bernstein, Guesde, eran discípulos directos de Marx y de Engels. Sin embargo, en la atmósfera del parlamentarismo y bajo la influencia del desenvolvimiento automático del organismo del partido y de los sindicatos, estos líderes, total y parcialmente, cayeron en el oportunismo. En la víspera de la guerra, el formidable mecanismo de la socialdemocracia, amparado por la autoridad de la antigua generación, se había vuelto el freno más potente del avance revolucionario. Y nosotros, los «viejos», debemos decirnos que nuestra generación, que juega naturalmente el rol dirigente en el partido, no estaría absolutamente premunida contra el debilitamiento del espíritu revolucionario y proletario en su seno, si el partido tolerase el desarrollo de métodos burocráticos.

El Estado mayor del bolchevismo no desconocía la necesidad de la democratización del partido; pero rechazó las razones en que Trotsky apoyaba su tesis. Y protestó vivamente contra el lenguaje de Trotsky. La polémica se tornó acre. Zinóviev confrontó los antecedentes de los hombres de la vieja guardia con los antecedentes de Trotsky. Los hombres de la vieja guardia –Zinóviev, Kámenev, Stalin, Ríkov, etcétera– eran los que, al flanco de Lenin, habían preparado, a través de un trabajo tenaz y coherente de muchos años, la revolución comunista. Trotsky, en cambio, había sido menchevique.

Alrededor de Trotsky se agruparon varios comunistas destacados: Piatakov, Preobrazhensky, Saprónov, etcétera. Karl Rádek se declaró propugnador de una conciliación entre los puntos de vista del comité central y los puntos de vista de Trotsky. *Pravda* dedicó muchas columnas a la polémica. Entre los estudiantes de Moscú las tesis de Trotsky encontraron un entusiasta proselitismo.

Mas el XIII congreso del partido comunista, reunido a principios del año pasado, dio la razón a la vieja guardia, que se declaró, en sus conclusiones, favorable a la fórmula de la democratización anulando consiguientemente la bandera de Trotsky. Sólo tres delegados votaron en contra de las conclusiones del comité central. Luego, el congreso de la Tercera Internacional ratificó este voto. Rádek perdió su cargo en el comité de la Internacional. La posición del Estado mayor leninista se fortaleció, además, a consecuencia del reconocimiento de Rusia por las grandes potencias europeas y del mejoramiento de la situación económica rusa. Trotsky, sin embargo, conservó sus cargos en el comité central del

partido comunista y en el consejo de comisarios del pueblo. El comité central expresó su voluntad de seguir colaborando con él. Zinóviev dijo en un discurso que, a despecho de la tensión existente, Trotsky sería mantenido en sus puestos influyentes.

Un hecho nuevo vino a exasperar la situación. Trotsky publicó un libro, *1917*, sobre el proceso de la revolución en octubre. No conozco aún este libro que hasta ahora no ha sido traducido del ruso. Los últimos documentos polémicos de Trotsky que tengo a la vista son los reunidos en su libro *Curso nuevo*. Pero parece que *1917* es una requisitoria de Trotsky contra la conducta de los principales líderes de la vieja guardia en las jornadas de la insurrección. Un grupo de conspicuos leninistas – Zinóviev, Kámenev, Ríkov, Miliutin y otros – discrepó entonces del parecer de Lenin. Y la disensión puso en peligro la unidad del partido bolchevique. Lenin propuso la conquista del poder. Contra esta tesis, aceptada por la mayoría del partido bolchevique, se pronunció dicho grupo. Trotsky, en tanto, sostuvo la tesis de Lenin y colaboró en su actuación. El nuevo libro de Trotsky, en suma, presenta a los actuales líderes de la vieja guardia, en las jornadas de octubre, bajo una luz adversa. Trotsky ha querido, sin duda, demostrar que quienes se equivocaron en 1917, en un instante decisivo para el bolchevismo, carecen de derecho para pretenderse depositarios y herederos únicos de la mentalidad y del espíritu leninistas.

Y esta crítica, que ha encendido nuevamente la polémica, ha motivado la ruptura. El Estado mayor bolchevique debe haber respondido con una despiadada y agresiva revisión del pasado de Trotsky. Trotsky, como casi nadie ignora, no ha sido nunca un bolchevique ortodoxo. Perteneció al menchevismo hasta la guerra mundial. Únicamente a partir de entonces se acercó al programa y a la táctica leninistas. Y sólo en julio de 1917 se enroló en el bolchevismo. Lenin votó en contra de su admisión en la redacción de *Pravda*. El acercamiento de Lenin y Trotsky no quedó ratificado sino por las jornadas de octubre. Y la opinión de Lenin divergió de la opinión de Trotsky respecto a los problemas más graves de la revolución. Trotsky no quiso aceptar la paz de Brest-Litovsk. Lenin comprendió rápidamente que, contra la voluntad manifiesta de los campesinos, Rusia no podía prolongar el estado de guerra. Frente a las reivindicaciones de la insurrección de Cronstadt, Trotsky volvió a discrepar de Lenin, que percibió la realidad de la situación con su clarividencia genial. Lenin se dio cuenta de la urgencia a satisfacer las reivindicaciones de los campesinos. Y dictó medidas que inauguraron la nueva política económica de los soviets. Los leninistas tachan a Trotsky de no haber conseguido asimilarse al bolchevismo. Es evidente, al menos, que Trotsky

no ha podido fusionarse ni identificarse con la vieja guardia bolchevique. Mientras la figura de Lenin dominó todo el escenario ruso, la inteligencia y la colaboración entre la vieja guardia y Trotsky estaban aseguradas por una común adhesión a la táctica leninista. Muerto Lenin, ese vínculo se quebraba. Zinóviev acusa a Trotsky de haber intentado con sus fautores el asalto del comando. Atribuye esa intención a toda la campaña de Trotsky por la democratización del partido bolchevique. Afirma que Trotsky ha maniobrado demagógicamente por oponer la nueva a la vieja generación. Trotsky, en todo caso, ha perdido su más grande batalla. Su partido lo ha excomulgado y le ha retirado su confianza.

Pero los resultados de la polémica no engendrarán un cisma. Los líderes de la vieja guardia bolchevique, como Lenin en el episodio de Cronstadt, después de reprimir la insurrección, realizarán sus reivindicaciones. Ya han dado explícitamente su adhesión a la tesis de la necesidad de democratizar el partido.

No es la primera vez que el destino de una revolución quiere que esta cumpla su trayectoria sin o contra sus caudillos. Lo que prueba, tal vez, que en la historia los grandes hombres juegan un papel más modesto que las grandes ideas.

Política española⁶⁶ (1925)

Después de dos años de dictadura militar, conviene echar una ojeada a la política española. Las cosas en España no están siquiera *come prima*, *meglio de prima*, cual en la comedia de Pirandello. Están, más bien, como antes, peor que antes. ¿Qué ha hecho en dos años el tartarinesco general Primo de Rivera? Cuando en septiembre de 1923 inauguró su gobierno, prometió poner a España como nueva en un trimestre. Más tarde, pidió para cumplir esta promesa el plazo de un año. El primer trimestre apenas si le sirvió para enterarse de que existía don Miguel de Unamuno. Ninguna de las promesas de Primo de Rivera era, por supuesto, digna de ser tomada en cuenta. Pero una de ellas, por ser la única que podía ser cumplida, produjo cierta complacencia en los optimistas a ultranza: la de que el experimento militar sería breve. El gobierno de Primo de Rivera se anunciaba como un gobierno transitorio. Primo de Rivera, entre sus inauditas fanfarronadas, no tenía la de sentirse con derecho a conservar el poder. Ofrecía resignarlo, lo más pronto posible, en más expertas manos.

Esta es una de las cosas en que la historia del golpe de estado de los generales españoles se diferenciaba netamente de la historia del golpe de

⁶⁶ Publicado en *Varietades*, Lima, el 26 de diciembre de 1925.

estado de los *fasci* italianos. El fascismo, desde que conquistó el poder, declaró su intención de mantenerse en él a todo costo. La marcha sobre Roma, según sus proclamas, abría una era fascista. Mussolini, en el más modesto de los casos, tendría la función y la duración de un Bismark. Los generales «casineros», como los llama Unamuno, no pudieron —más por «casineros» que por generales— emplear el mismo lenguaje ni instalarse en el gobierno con el mismo título. Al principio, se creyeron obligados hasta a dar algunas excusas.

Pero, poco a poco, Primo de Rivera ha cambiado de tono y de gesto. Dos años de dictadura interina no han sido bastante, sino para una cosa: para persuadirlo de que la dictadura puede durar un poco más. En dos años, Primo de Rivera, si no ha encontrado una solución para los problemas de España, ha descubierto su propia capacidad. Nadie podrá decir que el pintoresco marqués de la Estrella ha perdido su tiempo en el gobierno.

Hoy, Primo de Rivera tiene una idea más absurda que nunca de sí mismo; pero tiene, en cambio, una idea más razonable que antes del tiempo. Ya no da plazos de un trimestre ni de un año. Lo que desgraciadamente quiere decir que su ambición ha aumentado. Antes se imaginaba jugar, por sólo un instante, el papel de taumaturgo. Ahora pretende jugar, por toda la vida, el papel de estadista.

El problema político de España no se ha simplificado ni se ha complicado con este cambio que, en realidad, no es un cambio. Como no lo es tampoco el reemplazo del directorio de generales por el ministerio de la Unión Patriótica. La dictadura sigue siendo, en España, una dictadura militar. Basta saber que Primo de Rivera es el jefe y que a su lado está el «siniestro» Martínez Anido, para comprender que la dictadura de hoy es sustancialmente la misma de ayer. La presencia de gente civil en el gobierno no significa nada. Quienes dan el tono al régimen son al igual que antes, y más que antes, Primo de Rivera y Martínez Anido.

La política que quiera o pueda desenvolver este gobierno carece en sí de todo interés histórico. La Unión patriótica no es un partido ni es un movimiento. Los residuos espirituales y mentales del tradicionalismo de Vásquez de Mella o del conservadorismo de Maura son absolutamente impotentes para constituir la base programática o doctrinal de un gobierno. Sin el sable de Primo de Rivera, la Unión Patriótica no existiría con una facción o fuerza gubernamental.

Mas, independientemente a su voluntad y de su fraseología, esta dictadura tiene en la historia española una función de la cual es imposible no interesarse. Una función, naturalmente, muy distinta y muy contraria

a la que Primo de Rivera y sus secuaces pretenden llenar. La dictadura está liquidando el equívoco o la ficción de la democracia en España. Y, por tanto, está liquidando a los viejos partidos. Estos partidos, que tan medrosa y claudicantemente se han comportado ante el Directorio, han perdido para siempre el derecho de invocar sus ancianos principios. Su abdicación es su muerte. El pueblo español tiene que mirar con desprecio un liberalismo y un democratismo que no han sabido denunciar la traición de la monarquía a la Constitución.

Bajo la dictadura de Primo de Rivera, se elabora en España una nueva conciencia pública. Los hombres comienzan a darse cuenta del vacío de algunas imponentes palabras: Democracia, Libertad, Constitución, etcétera. El catedrático Jiménez de Asúa, en un artículo reciente, publicado en la prensa argentina, proclama la falencia moral de la monarquía española. Preconiza, como única solución posible de la crisis precipitada por el golpe de estado militar, la organización de una república de bases socialistas. Este no habría sido, sin duda, hace algunos años, el lenguaje de los elementos reformistas. Primo de Rivera los obliga ahora a sacrificar toda reserva acerca del régimen.

La historia está deshaciendo las ilusiones sobrevivientes. En España, como en Italia —y salvadas las diferencias y las distancias—, la dictadura se consolida, la reacción se burocratiza. La resistencia de los que se les oponen en el nombre de la Constitución y de la Libertad resulta absolutamente estéril e inepta. Esta realidad puede parecerles a los hombres un poco dura. Pero tiene que tornarlos, poco a poco, más realistas. Que es lo que hace falta para ver claro en el fondo de los hechos y de las ideologías. Y para encontrar la fórmula de un realismo idealista o de un idealismo realista de la cual pueda salir un régimen nuevo.

El problema de la China⁶⁷ (1927)

El pueblo chino se encuentra en una de las más rudas jornadas de su epopeya revolucionaria. El ejército del gobierno revolucionario de Cantón amenaza Shanghai, o sea, la ciudadela del imperialismo extranjero y, en particular, el imperialismo británico. La Gran Bretaña se apercebe para el combate, organizando un desembarque militar en Shanghai, con el objeto, según su lenguaje oficial, de defender la vida y la propiedad de los súbditos británicos. Y, señalando el peligro de una victoria decisiva de los cantoneses, denunciados como bolcheviques, se esfuerza por movilizar contra la China revolucionaria y nacionalista a todas las «grandes potencias».

El peligro, por supuesto, no existe sino para los imperialismos que se disputan o reparten el dominio económico de la China. El gobierno de Cantón no reivindica más que la soberanía de los chinos en su propio país. No lo mueve ningún plan de conquista ni de ataque a otros pueblos. No lo empuja, como pretenden hacer creer sus adversarios, un enconado propósito de venganza contra el Occidente y su civilización. Es en la escuela de la civilización occidental donde la nueva China ha apren-

⁶⁷ Publicado en *Variedades*, Lima, el 12 de febrero de 1927.

dido a ser fuerte. El pueblo chino lucha, simplemente, por su independencia. Después de un largo período de colapso moral, ha recobrado la conciencia de sus derechos y de sus destinos. Y por consiguiente, ha decidido repudiar y denunciar los tratados que en otro tiempo le fueron impuestos, bajo la amenaza de los cañones, por las potencias de Occidente. Una monarquía claudicante y débil suscribió esos pactos. Hoy, establecido y consolidado en Cantón un gobierno popular que ejerce una soberanía efectiva sobre más o menos cien millones de chinos –y que gradualmente ensancha el radio de esta soberanía–, los tratados humillantes y vejatorios que imponen a la China tarifas aduaneras contrarias a su interés y sustraen a los extranjeros a la jurisdicción de sus jueces y sus leyes no pueden ser tolerados más tiempo.

Estas reivindicaciones son las que el imperialismo occidental considera o califica como bolcheviques y subversivas. Pero lo que ningún imperialismo puede disimular ni mistificar es su carácter de reivindicaciones específicas y fundamentalmente chinas. Todos saben en el mundo, por mucho que hayan turbado su visión las mendaces noticias difundidas por las agencias imperialistas, que el gobierno de Cantón tiene su origen no en la revolución rusa de 1917, sino en la revolución china de 1912 que derribó a una monarquía abdicante y parálitica e instauró, en su lugar, una república constitucional. Que el líder de esa revolución, Sun Yat Sen, fue hasta su muerte, hace dos años, el jefe del gobierno cantonés. Y que el *Kuo Min Tang* (*Kwo*: nación, *Min*: pueblo, *Tang*: partido) propugna y sostiene los principios de Sun Yat Sen, caudillo absolutamente chino, en quien la calumnia más irresponsable no podría descubrir un agente de la Internacional Comunista, ni nada parecido.

Si el imperialismo occidental, con la mira de mantener en la China un poder ilegítimo, no se hubiera interpuesto en el camino de la revolución, movilizándolo contra esta las ambiciones de los caciques y generales revolucionarios, el nuevo orden político y social, representado por el gobierno de Cantón, imperaría ya en todo el país. Sin la intervención de Inglaterra, del Japón y de los Estados Unidos, que, alternativamente o simultáneamente, subsidian la insurrección ya sea de uno, ya de otro *tuchun*, la República China habría liquidado hace tiempo los residuos del viejo régimen y habría asentado, sobre firmes bases, un régimen de paz y de trabajo.

Se explica, por esto, el espíritu vivamente nacionalista –no anti-extranjero– de la China revolucionaria. El capitalismo extranjero, en la China, como en todos los países coloniales, es un aliado de la reacción. Chang Tso Lin, el dictador de la Manchuria, típico *tuchun*; Tuan Chi Jui,

representante en Pekín del partido *Anfu*, esto es, de la vieja feudalidad; Wu Pei Fu, caudillo militar que adoptó en un tiempo una plataforma más o menos liberal y se reveló, luego, como un servidor del imperialismo norteamericano; todos los enemigos, conscientes o inconscientes, de la revolución china, habrían sido ya barridos definitivamente del poder, si las grandes potencias no los sostuvieran con su dinero y su auspicio.

Pero es tan fuerte el movimiento revolucionario que ninguna conjuración capitalista o militar, extranjera o nacional, puede atajarlo ni paralizarlo. El gobierno de Cantón reposa sobre un sólido cimiento popular. La agitación revolucionaria –temporalmente retenida en el norte de la China por la victoria de las fuerzas aisladas de Chang Tso Lin y Wu Pei Fu sobre el general cristiano Feng Yu Siang– toma cuerpo nuevamente. Fen Yu Siang está otra vez a la cabeza de un ejército popular que opera combinadamente con el ejército cantonés.

Con la política imperialista de la Gran Bretaña que, en defensa de los intereses del capitalismo occidental, se apresta a intervenir marcialmente en la China, se solidarizan, sin duda, todas las fuerzas conservadoras y regresivas del mundo. Con la China revolucionaria y resurrecta están todas las fuerzas progresistas y renovadoras, de cuyo prevaecimiento final espera el mundo nuevo la realización de sus ideales presentes.

Freudismo y marxismo (1925)

El reciente libro de Max Eastman, *La ciencia de la Revolución*, coincide el de Henri de Man en la tendencia a estudiar el marxismo con los datos de la nueva psicología. Pero Eastman, que, resentido con los bolcheviques, no está exento de móviles revisionistas, parte de puntos de vista distintos de los del escritor belga y, bajo varios aspectos, aporta a la crítica del marxismo una contribución más original. Henri de Man es un hereje del reformismo o la social democracia; Max Eastman es un hereje de la Revolución. Su criticismo de intelectual súper-trotskyista, lo divorció de los Soviets, a cuyos jefes, en especial Stalin, atacó violentamente en su libro *Depois la morte de Lenin...*

Max Eastman está lejos de creer que la psicología contemporánea en general, y la psicología freudiana en particular, disminuya la validez del marxismo como ciencia práctica de la revolución. Todo lo contrario: afirma que la refuerzan y señala interesantes afinidades entre el carácter de los descubrimientos esenciales de Marx y el de los descubrimientos de Freud, así como de las reacciones provocadas en la ciencia oficial por uno y otro. Marx demostró que las clases idealizaban o enmascaraban sus móviles y que, detrás de sus ideologías, esto es, de sus principios políticos, filosóficos o religiosos, actuaban sus intereses y necesidades económicas. Esta aserción, formulada con el rigor y el absolutismo que en su origen tiene siempre toda teoría revolucionaria, y que se acentúa por razones polémicas en el debate con sus contradictores, hería profunda-

mente el idealismo de los intelectuales, reacios hasta hoy a admitir cualquier noción científica que implique una negación o una reducción de la autonomía y majestad del pensamiento, o, más exactamente, de los profesionales o funcionarios del pensamiento.

Freudismo y marxismo, aunque los discípulos de Freud y de Marx no sean todavía los más propensos a entenderlo y advertirlo, se emparentan, en sus distintos dominios, no sólo por lo que en sus teorías había de «humillación», como dice Freud, para las concepciones idealistas de la humanidad, sino por su método frente a los problemas que abordan.

Para curar los trastornos individuales —observa Max Eastman— el psicoanálisis presta una atención particular a las deformaciones de la conciencia producidas por los móviles sexuales comprimidos. El marxismo, que trata de curar los trastornos de la sociedad, presta una atención particular a las deformaciones engendradas por el hambre y el egoísmo.

El vocablo «ideología» de Marx es simplemente un nombre que sirve para designar las deformaciones del pensamiento social y político producidas por los móviles comprimidos. Este vocablo traduce la idea a los freudianos, cuando hablan de racionalización, de substitución, de traspaso, de desplazamiento, de sublimación. La interpretación económica de la historia no es más que un psicoanálisis generalizado del espíritu social y político. De ello tenemos una prueba en la resistencia espasmódica e irrazonada para oponer al paciente. La diagnosis marxista es considerada como un ultraje, más bien que como una constatación científica. En vez de ser acogida con espíritu crítico verdaderamente comprensivo, tropieza con racionalizaciones y «reacciones de defensa» del carácter más violento e infantil.

Freud, examinando las resistencias al Psicoanálisis, ha descrito ya estas reacciones, que ni en los médicos ni en los filósofos han obedecido a razones propiamente científicas ni filosóficas. El Psicoanálisis era objeto, ante todo, porque contrariaba y soliviantaba una espesa capa de sentimientos y supersticiones. Sus afirmaciones sobre la subconciencia, y en especial sobre la libido, infligían a los hombres una humillación tan grave como la experimentada con la teoría de Darwin y con el descubrimiento de Copérnico. A la humillación biológica y a la humillación cosmológica, Freud podría haber agregado un tercer precedente: el de la humillación ideológica, causada por el materialismo económico, en pleno auge de la filosofía idealista.

La acusación de pan-sexualismo que encuentra la teoría de Freud tiene un exacto equivalente en la acusación de pan-economicismo que halla todavía la doctrina de Marx. Aparte de que el concepto de economía en Marx es tan amplio y profundo como en Freud el de libido, el principio dialéctico en que se basa toda la concepción marxista excluía la reducción del proceso histórico a una pura mecánica económica. Y los marxistas pueden refutar y destruir la acusación de pan-economicismo, con la misma lógica de Freud defendiendo el Psicoanálisis que dice que

se le reprochó su pan-sexualismo, aunque el estudio psicoanalítico de los instintos hubiese sido siempre rigurosamente dualista y no hubiese jamás dejado de reconocer, al lado de los apetitos sexuales, otros móviles bastante potentes para producir el rechazo del instinto sexual.

Asimismo, en los ataques al Psicoanálisis no ha influido más que en las resistencias al marxismo el sentimiento antisemita. Y muchas de las ironías y reservas con que en Francia se acoge al Psicoanálisis, por proceder de un germano, cuya nebulosidad de aviene poco con la claridad y la mesura latinas y francesas, se parecen sorprendentemente a las que ha encontrado siempre el marxismo, y no sólo entre los anti-socialistas, en ese país, donde un subconsciente nacionalismo ha inclinado habitualmente a las gentes a ver en el pensamiento de Marx el de un *boche*⁶⁸ oscuro y metafísico. Los italianos no le han ahorrado, por su parte, los mismos epítetos ni han sido menos extremistas y celosos en oponer, según los casos, el idealismo o el positivismo latinos al materialismo o la abstracción germanas de Marx.

A los móviles de clase y de educación intelectual que rigen la resistencia al método marxista, no consiguen sustraerse, entre los hombres de ciencia, como lo observa Max Eastman, los propios discípulos de Freud, proclives a considerar la actitud revolucionaria como una simple neurosis. El instinto de clase determina este juicio de fondo reaccionario.

El valor científico, lógico, del libro de Max Eastman —y esta es la curiosa conclusión a la que se arriba al final de su lectura, recordando los antecedentes de su *Depuis la Morte de Lenin* y de su ruidosa excomunión por los comunistas rusos— resulta muy relativo, a poco que se investigue

⁶⁸ Se dice, despectivamente, de los alemanes.

en los sentimientos que inevitablemente lo inspiran. El Psicoanálisis, desde este punto, puede ser perjudicial a Max Eastman como elemento de crítica marxista. Al autor de *La Ciencia de la Revolución* le sería imposible probar que en sus razonamientos neo-revisionistas, en su posición herética y, sobre todo, en sus conceptos sobre el bolchevismo, no influyen mínimamente sus resentimientos personales. El sentimiento que se impone con demasiada frecuencia al razonamiento de este escritor, que tan apasionadamente pretende situarse en un terreno objetivo y científico.

El Determinismo Marxista (1926)

Otra actitud frecuente de los intelectuales que se entretienen en roer la bibliografía marxista es la de exagerar interesadamente el determinismo de Marx y su escuela con el objeto de declararlos, también desde este punto de vista, un producto de la mentalidad mecanicista del siglo XIX, incompatible con la concepción heroica, voluntarista de la vida, a que se inclina el mundo moderno después de la Guerra. Estos reproches no se avienen con la crítica de las supersticiones racionalistas y *utopísticas* y de fondo místico del movimiento socialista. Pero Henri de Man no podía dejar de echar mano de un argumento que tan fácil estrago hace en los intelectuales del *Novecientos*, seducidos por el esnobismo de la reacción contra el «estúpido siglo diecinueve». El revisionista belga observa, a este respecto, cierta prudencia.

Hay que hacer constar –declara– que Marx no merece el reproche que con frecuencia se le dirige de ser un fatalista, en el sentido de que negara la influencia de la volición humana en el desarrollo histórico; lo que ocurre es que considera esta volición como predeterminada.

* En Mariátegui total, 1994

Y agrega que «tienen razón los discípulos de Marx, cuando defienden a su maestro del reproche de haber predicado esa especie de fatalismo». Nada de esto le impide, sin embargo, acusarlos de su «creencia en otro fatalismo, el de los fines categoriales ineluctables», pues, «según la concepción marxista, hay una volición social sometida a leyes, la cual se cumple por medio de la lucha de clases y el resultado ineluctable de la evolución económica que crea oposiciones de intereses».

En sustancia, el neo-revisionismo adopta, aunque con discretas enmiendas, la crítica idealista que reivindica la acción de la voluntad y del espíritu. Pero esta crítica concierne sólo a la ortodoxia social-democrática que, como ya está establecido, no es ni ha sido marxista sino lasalliana, hecho probado hasta por el vigor con que se difunde hoy en la social-democracia tudesca esta palabra de orden: «el retorno a Lasalle». Para que esta crítica fuera válida, habría que empezar por probar que el marxismo es la social-democracia, trabajo que Henri de Man se guarda de intentar. Reconoce por el contrario en la Tercera Internacional la heredera de la Asociación Internacional de Trabajadores, en cuyas asambleas alentaba un misticismo muy próximo al de la cristiandad de las catacumbas, y consigna en su libro este juicio explícito:

Los marxistas vulgares del comunismo son los verdaderos usufructuarios de la herencia marxiana. No lo son en el sentido de que comprenden a Marx mejor con referencia a su época, sino porque lo utilizan con más eficacia para las tareas de su época, para la realización de sus objetivos. La imagen que de Marx nos ofrece Kautsky ha comentado una política en que Marx no ha influido nunca, mientras que las palabras que, como santo y seña, tomó Lenin de Marx son la misma política después de muerto este y continúan creando realidades nuevas

A Lenin se le atribuye una frase que enaltece Unamuno en su *La Agonía del Cristianismo*; la que pronunciara una vez, contradiciendo a alguien que le observaba que su esfuerzo iba contra la realidad: «¡Tanto peor para la realidad!». El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario –vale decir, donde ha sido marxismo–, no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido. Los reformistas resistieron a la Revolución, durante la agitación revolucionaria post-bélica, con razones del más rudimentario determinismo económico. Razones que, en el fondo, se identificaban con las de la burguesía conservadora, y que denunciaban el carácter absolutamente burgués, y no socialista de ese determinismo. A la mayoría de sus críticos, la Revolución rusa aparece,

en cambio, como una tentativa racionalista, romántica, antihistórica, de utopistas fanáticos. Los reformistas de todo calibre, en primer término, reprueban en los revolucionarios su tendencia a forzar la historia, tachando de «blanquista» y «putschista» la táctica de los partidos de la Tercera Internacional.

Marx no podía concebir ni proponer sino una política realista y, por esto, extremó la demostración de que el proceso mismo de la economía capitalista, cuanto más plena y vigorosamente se cumple, conduce al socialismo; pero entendió, siempre como condición previa de un nuevo orden, la capacitación espiritual e intelectual del proletariado para realizarlo a través de la lucha de clases. Antes que Marx, el mundo moderno había arribado ya a un momento en que ninguna doctrina política y social podía aparecer en contradicción con la historia y la ciencia. La decadencia de las religiones tiene un origen demasiado visible en su creciente alejamiento de la experiencia histórica y científica. Y sería absurdo pedirle a una concepción política, eminentemente moderna en todos sus elementos, como el socialismo, indiferencia por este orden de consideraciones. Todos los movimientos políticos contemporáneos, a comenzar por los más reaccionarios, se caracterizan, como lo observa Benda en su *Trahison des Clercs*⁶⁹, por su empeño en atribuirse una estricta correspondencia con el curso de la historia. Para los reaccionarios de *L'Action Française*⁷⁰, literalmente más positivistas que cualquier revolucionario, todo el período que inauguró la revolución liberal es monstruosamente romántico y antihistórico. Los límites y función del determinismo marxista están fijados desde hace tiempo. Críticos ajenos a todo criterio de partido, como Adriano Tilgher, suscriben la siguiente interpretación:

La táctica socialista, para conducir a buen éxito, debe tener en cuenta la situación histórica sobre la cual le toca operar y, donde esta es todavía inmadura para la instauración del socialismo, guardarse bien de forzarle la mano; pero, de otro lado, no debe remitirse quietistamente a la acción de los sucesos, sino, insertándose en su curso, tender siempre más a orientarlos en sentido socialista, de modo de hacerlos maduros para la transformación final. La táctica marxista es, así, dinámica y dialéctica como la doctrina misma de Marx: la voluntad socia-

⁶⁹ La traición de los intelectuales.

⁷⁰ Acción Francesa: Grupo fascista francés.

lista no se agita en el vacío, no prescinde de la situación pre-existente, no se ilusiona de mudarla con llamamientos al buen corazón de los hombres, sino que se adhiere sólidamente a la realidad histórica, mas no resignándose pasivamente a ella; antes bien, reaccionando contra ella siempre más enérgicamente, en el sentido de reforzar económica y espiritualmente al proletariado, de acentuar en él la conciencia de su conflicto con la burguesía, hasta que, habiendo llegado al máximo de la exasperación, y la burguesía al extremo de las fuerzas del régimen capitalista, convertido en un obstáculo para las fuerzas productivas, pueda ser útilmente derribado y sustituido, con ventaja para todos, por el régimen socialista. (*La Crisis Mondiale e Saggi critiche di Marxismo e Socialismo*)

El carácter voluntarista del socialismo no es, en verdad, menos evidente, aunque sí menos entendido por la crítica, que su fondo determinista. Para valorarlo basta, sin embargo, seguir el desarrollo del movimiento proletario, desde la acción de Marx y Engels en Londres, en los orígenes de la Primera Internacional, hasta su actualidad, dominada por el primer experimento de Estado socialista: la URSS. En ese proceso, cada palabra, cada acto del marxismo tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista.

***Manhattan Transfer*, de John Dos Passos⁷¹ (1929)**

I

John Dos Passos es, como Waldo Frank, un norteamericano que ha vivido en España y que ha estudiado amorosamente su psicología y sus costumbres. Pero, aunque después de sus hermosas novelas *La iniciación de un hombre* y *Tres soldados*, John Dos Passos se cuenta entre los valores más altamente cotizados de la nueva literatura norteamericana, sólo hoy comienza a ser traducido al español. La Editorial Cenit acaba de publicar su *Manhattan Transfer*, libro en el que las cualidades de novelista de John Dos Passos alcanzan su plenitud. *La iniciación de un hombre* y *Tres soldados* son dos libros de la guerra, asunto en el que Dos Passos sobresale, pero que, quizás, han perdido su atracción de hace algunos años. *Manhattan Transfer*, además de corresponder a un período de maduración del arte y espíritu de John Dos Passos, refleja a Nueva York, la urbe gigante y cosmopolita, la más monumental creación norteamericana. Es un documento de la vida yanqui de mérito análogo, quizá, al de *El Cemento* de Gladkov como documento de la vida rusa.

⁷¹ Las dos partes de que consta el presente ensayo fueron publicadas, respectivamente, en las ediciones de *Mundial* y *Varietades* correspondientes al 9 de agosto y 4 de setiembre de 1929.

En *Manhattan Transfer* no hay una vida, morosamente analizada, sino una muchedumbre de vidas que se mezclan, se rozan, se ignoran, se agolpan. Los que gustan de la novela de argumento no se sentirán felices en este mundo heterogéneo y tumultuoso, antípoda del de Proust y de Giraudoux. Ninguna transición tan violenta tal vez para un lector de hoy como de *Eglantine a Manhattan Transfer*. Es la transición del baño tibio y largo a la ducha energética y rápida. La técnica novelística, bajo la conminatoria del tema, se hace cinematográfica. Las escenas se suceden con una velocidad extrema; pero no por esto son menos vivas y plásticas. El traductor español, que se ha permitido una libertad indispensable en la versión del diálogo, escribe lo siguiente en el prefacio:

Como en la pantalla del cine la acción que abarca veintitantos años, cambia bruscamente de lugar. Los personajes, más de ciento, entrando y saliendo en los hoteles, en los vapores, en las tiendas en los *music-halls*, en las peluquerías, en los teatros, en los rascacielos, en los teléfonos, en los bancos. Y todas estas personas y personillas que bullen por las páginas de la novela, como por las aceras de la gran metrópoli, aparecen sin la convencional presentación y se despiden del lector «a la francesa».

Cada cual tiene su personalidad bien marcada, pero todos se asemejan en la falta de escrúpulos. Son gente materialista, dominada por el sexo y por el estómago, cuyo fin único parece ser la prosperidad económica. A unos los sorprendemos emborrachándose discretamente; a otros, cohabitando detrás de las cortinas; a otros estafando al prójimo sin salir de la ley. Los abogados viven de chanchullos, los banqueros seducen a sus secretarías, los policías se dejan sobornar y los médicos hacen abortar a las actrices. Los más decentes son los que atracan las tiendas con pistola de pega. Entre toda esta gentuza, se destaca Jimmy Herf, tipo de burgués idealista, repetido en otras obras de Dos Passos. Pero el verdadero protagonista no es Jimmy sino Manhattan mismo, con sus viejas iglesias empotradas entre geométricos rascacielos, con sus cabarets resplandecientes, con sus puertos brumosos y humeantes y con sus carteles luminosos que parpadean de noche en las avenidas donde la gente se atropella ensordecida por el trepidar de los trenes elevados. Estas líneas dan, en apretado esquema, una idea de la novela.

John Dos Passos continúa y renueva con todos los elementos de una sensibilidad rigurosamente actual la tradición realista. *Manhattan Transfer* es una nueva prueba de que el realismo no ha muerto sino en las rapsodias retardadas de los viejos realistas que nunca fueron realistas de veras. También, bajo este aspecto, hace pensar en *El Cemento*. Pero mientras *El*

Cemento, en su realismo, tiene el acento de una nueva épica, en *Manhattan Transfer*, reflejo de un magnífico e imponente escenario de una vida cuyos impulsos ideales se han corrompido y degenerado, carece de esta contagiosa exaltación de masas creadoras y heroicas.

El decorado de *Manhattan Transfer* es simple y esquemático como en el teatro de vanguardia. La descripción, sumaria y elemental, es sostenida a grandes trazos. John Dos Passos emplea imágenes certeras y rápidas. Tiene algo del expresionismo y del suprarrealismo. Pero, vertiginoso como la vida que traduce, no se detiene en ninguna de las estaciones de su itinerario.

II

Esta novela, en apariencia incongruente, desordenada, tumultuaria, en verdad tiene una estructura sólida de *block-house*. «Es un rascacielos», me sopla al lado J. Eugenio Garro, traductor de Waldo Frank, algo familiarizado ya con esta arquitectura de hierro y cemento armado. John Dos Passos ha construido su novela, desde sus cimientos, con arte de ingeniero yanqui. La estética de su trabajo obedece a las líneas y los materiales de su estructura. Todo es geoméricamente cubista en *Manhattan Transfer*, sin barroquismo y sin arabescos. Por su puerta giratoria que no se detiene un segundo, entran y salen los habitantes de una urbe mecanizada y vertiginosa. Las estancias monótonamente iguales de este rascacielos aloja dramas distintos; pero todos estos dramas son elementos de una sola balzaciana expresión de Nueva York.

La primera escena de *Manhattan Transfer* es una anónima y muda escena de maternidad. Una enfermera deposita una cesta con un recién nacido al lado de otras, en una sala recalentada, con olor de alcohol y desinfectante. Minutos después que otras criaturas, de las que en esta noche no volveremos a encontrar el rastro ignoto, llega al mundo Ellen Thatcher. La primera nota de *Manhattan Transfer* es un vagido. Joyce en *Ulyses*, con ritmo lento, nos lleva también a una clínica de partos; pero en *Manhattan* todo transcurre en tiempo cinematográfico. Ed Thatchet, contador, sueña con su porvenir apacible para su primera hija. No es un hombre ambicioso, en esta feria de codicia y de deseos. Le gustaría retirarse del trabajo con algunos ahorros, a una casita a orillas del Hudson, cuyo jardín cuidaría en las tardes. Ellen sería una muchacha casera y tranquila. Honesto y tímido programa de clase media, acariciado horas después del alumbramiento en un bar de Manhattan, delante de un vaso de cerveza. Nueva York no es todavía sino un informe y confuso embrión de la urbe futura. Este día se firma

el proyecto de ensanche que hará de Nueva York la segunda metrópoli del mundo. Ellen, Nueva York, crecen ignorantes de su destino.

Los personajes de la novela aparecen, uno tras otro, ligados al destino de la urbe. El inmigrante que desembarca en este puerto, porque sólo en él podían vararse su desesperanza y su incertidumbre; el homicida, fugitivo del campo, que ingresa con paso torpe y temeroso en esta babilonia que digerirá sin dificultad su remordimiento. George Baldwin, abogado novel y pobre, espía la ocasión de debutar con fortuna, ganando un pleito de cuantía; Augustus Mc Niel, repartidor de una lechería, arrollado y mal herido por un tren de mercancías que le ofrece la oportunidad buscada, gana con este accidente una indemnización y una cojera que lo jubilan en tan pobre oficio, para hacer más tarde de él un equívoco capataz de huelgas y uniones obreras, capaces de jugar un rol en el mercado de valores. Los dos obtienen de este azar lo que les hacía falta. Nellie, la mujer del lechero, es joven y bonita, y Baldwin, ayuno de placeres, hace presa en ella con el mismo apetito que en la compañía ferroviaria. Jimmy Herf, otro protagonista, arriba a Nueva York con su madre en el *Harabic*. No es sino un niño que viene de Europa. El lector sigue las etapas de su desarrollo; pero, lo mismo que en Ellen Thatcher: en esos instantes en que las almas de los niños tienen ya un par de alas nuevas o un par de alas menos. John Dos Passos necesita prescindir de todo moroso proceso narrativo. La técnica y el tiempo de su novela son los del cinema. Entre las escenas de Ellen y Jimmy infantiles, Dos Passos nos presenta muchos personajes, nos descubre muchas vidas. Todos, como Ellen recién nacida en el cesto de la Maternidad, parecen «retorcerse débilmente entre algodones como un hervidero de gusanos». Ellen, en un nuevo capítulo, no es ya una niña. Tiene excesiva belleza, juventud y dinamismo para corresponder a la ambición dulce y avara del contador Thatcher. Se ha casado, por lo pronto, con John Oglethorpe; pero se siente que esta boda no es sino la primera etapa, la iniciación de una muchacha neoyorkina. Ellen, actriz afortunada, dejará a Oglethorpe. La sitian muchas tentaciones; ella se enamora de Stan, joven, rico, alcohólico, en quien no ama sino la juventud; pero Stan, durante una borrachera, se casa en *Niagara Falls* con Pearline, una rubia anodina e insignificante, con «un par de ojos azules como leche aguada». Stan y Pearline amanecen un día quemados entre los escombros de un incendio como otro día amanecieron casados en *Niagara Falls*. Y una noche en que el empresario Harry Goldweiser, elegante y rendido, le habla de su arte, de la Bernhardt, de la Duse, Ellen, mordida por su derrota, en vez de discutir sobre estas cosas, que no consiguen ahora sino irritarla, le dice: «¿Puede Ud. comprender que una mujer quiere a veces ser una prostituta, una

vulgar zorra?». Más tarde, nauseada de esta vida, Ellen no ambicionará sino una maternidad honrada, un amor sereno. Dejará el teatro, para marchar a Europa a servir en la Cruz Roja americana. Se casará en Europa con Jimmy Herf. Los dos regresarán a Nueva York, con un niño, felices y esperanzados todavía. Pero Nueva York devorará implacablemente los restos de su ilusión y de su dicha. Jimmy Herf, idealista, atormentado, revolucionario, es extraño al destino de esta mujer que se reintegrará, fatalmente, al mundo brillante e inmoral del que la guerra y el amor temporalmente la arrancaron. Ellen deja a Jimmy por el abogado Baldwin, rico, poderoso, que la ha asediado y la ha deseado siempre. George Baldwin, que ha llegado a donde ha querido, que se ha pagado el lujo de amantes espléndidas, personifica una burguesía victoriosa a la que únicamente el placer puede hacer tolerable una existencia desierta, fallida, triste. Espera a Ellen, sonriente «como una celebridad en la sección de rotograbados de un periódico». Pero le confiesa fatigado: «¡Si supiera usted cuán vacía ha sido mi vida durante años y años! He sido una especie de juguete mecánico, todo hueco por dentro». Y Herf, conversando con Congo, el inmigrante francés, anarquista y aventurero, que se enriquece traficando champaña y licores, hace este inventario de su existencia:

La diferencia entre usted y yo, Armand, es que usted va subiendo en la escala social y yo voy bajando... Cuando usted era pinche en un vapor yo era un niño bien, con cara de papel mascado, que vivía en el Ritz. A mis padres les dio por el mármol de Vermont, por el nogal oscuro, la casa era un bazar babilónico. Yo no puedo hacer nada más. Las mujeres son como ratas: abandonan el barco que se hunde. Va a casarse con ese Baldwin, que acaba de ser nombrado fiscal del distrito... Se dice que le apadrinan para alcalde en una candidatura fusionada... La ilusión del poder, eso es lo que le come. Todas las mujeres se mueren por eso. Si creyera que servía de algo, le juro que tendría energía bastante para amasar un millón de dólares... Pero ya todo me da lo mismo. Necesito algo nuevo, diferente. Sus hijos serán así, Congo. Si me hubieran dado una educación decente y si hubiera empezado a tiempo, ahora sería quizá un gran sabio. Si hubiera tenido un temperamento más sexual sería artista o tal vez religioso... Pero aquí estoy, Cristo, con casi treinta años y ansioso de vivir. Si fuera lo bastante romántico supongo que me hubiera matado hace ya tiempo, sólo para que la gente hablara de mí. Ya ni siquiera tengo la esperanza de llegar a ser un perfecto borracho.

El estilo de John Dos Passos, en esta novela, se identifica con la escena y el asunto. El autor extrae de la cantera de Nueva York el material de sus imágenes. Sus metáforas son siempre las que puedan pensarse en un bar de Broadway o en el muelle de *Down Town*. El estilo de Dos Passos se alimenta directamente de la prosa callejera de Nueva York. Sus imágenes son visuales, auditivas, olfativas, cuantitativas, mecánicas. Citaré, al azar, algunas: «Bajo la presión cada vez más fuerte de la noche, las ventanas escurren chorros de luz, los arcos voltaicos derraman leche brillante. La noche comprime los sombríos bloques de casas hasta hacerles gotear luces rojas, amarillas, verdes, en las calles donde resuenan millones de pisadas. La luz chorrea de los letreros que hay entre las ruedas, colorea toneladas de cielo». «La oficina olía a engrudo, a manifiestos y a hombres en mangas de camisa». «Burbujas luminosas, en un sandwich de mar y negrura». «El crepúsculo de plomo pesa sobre los secos miembros de un viejo que marcha hacia Broadway. Al doblar la esquina, ocupada por un puesto de Nedik, algo salta en sus ojos como un muelle. Muñeco roto entre las filas de muñecos barnizados, articulados, se lanza cabizbajo al horno palpitante, a la incandescencia de los letreros luminosos». «Recuerdo cuando todo esto era campo», murmura al pequeño. «La octava Avenida estaba llena de una niebla que se le agarraba a la garganta. Las luces brillaban mortecinas a través de ella, las caras se esfumaban, se perfilaban en silueta y desaparecían como peces en un acuario turbio». «En la noche de hierro colado el viento soplaba más frío». «Se instalan refunfuñando en el fondo de sus lemosinas y se dejan llevar rápidamente hacia la calle cuarenta y tantas, calles sonoras, inundadas de luces blancas como gin, amarillas como whisky, efervescentes como sidra». «Rojo crepúsculo que perfora la niebla de *Gulf Stream*. Vibrante garganta de cobre que brama por las calles de dedos ateridos. Atisbadores ojos vidriados de los rascacielos. Salpicaduras de minio sobre los férreos muslos de los cinco puentes. Irritantes maullidos de remolcadores coléricos bajo los árboles de humo que vacilan en el puerto». «En su interior efervescía como gaseosa en dulces jarabes abrialeños de fresa, de zarzaparrilla, de chocolate, de cereza, de vainilla, goteando espuma en el aire tenue, azul como gasolina».

Epopéya prosaica y desolante de un Nueva York sin esperanza. En esta urbe, no hay sino gente que sufre, goza, cae, codicia, trabaja desesperadamente. Jimmy Herf y su impotente idealismo, perdidos en esta babilonia, no son por fortuna el único fermento de un Nueva York nuevo, futuro. El himno que cantan los extranjeros *undesirables*, al dejar Nueva York en los barcos que los deportan, es en *Manhattan Transfer* la única voz de esta esperanza: *International shall be the human race*.

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de diciembre de 2010

Impreso en Argentina

