

EL MARXISMO EN AMÉRICA LATINA¹

Nota introductoria

Por Comité Editorial de Marxismo & Revolución

El documento que presentamos a continuación, de Adolfo Sánchez Vázquez, procura ilustrar el desarrollo de la recepción del marxismo en América Latina. El autor, visibiliza las dificultades de dicha recepción dadas las propias contradicciones del pensamiento de Marx y el movimiento comunista internacional. En particular, destaca la perniciosa influencia y hegemonía de un pensamiento fuertemente eurocéntrico, determinista, lineal y positivista que anquilosaba el nacimiento del heroico y creador *marxismo latinoamericano*.

Sánchez Vázquez destaca la importancia y centralidad del pensamiento de José Carlos Mariátegui en el doloroso parto del *marxismo latinoamericano*, en tanto primer intento de *latinoamericanizar* el marxismo, interpretando heroicamente la *realidad de América Latina* y destacando la centralidad de problemas – prácticamente – inexistentes en las sociedades europeas, como el problema indígena.

Desde un punto de vista práctico y concreto, el autor subraya la trascendencia de la *Revolución Cubana* como momento determinante en el nacimiento del *marxismo latinoamericano*. En efecto, la *Revolución Cubana*, demostró, en la práctica, la caducidad y falsedad de los viejos y putrefactos dogmas de la Internacional Comunista, demostrando que América Latina era un continente lo suficientemente maduro para la *realización* de revoluciones de carácter socialista (y no simplemente “democrático-nacionales” como predicaba la cháchara reformista), junto con esto, la *Revolución Cubana*, demuestra la amplitud y diversidad de medios organizativos que puede adoptar la *vanguardia revolucionaria*, prescindiendo de la necesidad del “partido marxista-leninista clásico”.

En pocas palabras, el *marxismo latinoamericano*, se caracterizará por su carácter creador, ya sea en el terreno del pensamiento (interpretación de la realidad), como en el terreno de la transformación revolucionaria de la realidad, elementos que lo vuelven incompatible con toda pretensión dogmática y que permiten la vigencia del pensamiento marxista en América Latina. Si ayer los “dogmáticos” pretendían definir a América Latina según sus esquemas europeos, hoy, los marxistas latinoamericanos,

¹ Conferencia de Sánchez Vázquez publicada en *Dialéctica*, nº 19, 1988

nos encargamos de romper con todo esquema previamente definido para el pensamiento revolucionario, afirmando la vigencia del marxismo con la fuerza de la *negatividad*, es decir, corrigiendo, revisando y actualizando constantemente nuestro análisis e interpretación de la realidad latinoamericana y mundial. He ahí la importancia del documento que presentamos a continuación.

El marxismo en América Latina

Por Adolfo Sánchez Vázquez

La amplitud del término "marxismo" nos obliga a fijar, desde el primer momento, las coordenadas en que habremos de movernos. Primera: la de atenernos a una situación de hecho: la diversidad de corrientes marxistas en América Latina. Segunda: la de considerar marxistas a todas las corrientes que se remiten a Marx, independientemente de cómo hayan sido rotuladas: socialdemocracia, leninismo, maoísmo, castrismo-guevarismo, reformismo o foquismo. Por marxismo en América Latina entenderemos, pues, la teoría y la práctica que se ha elaborado en ella tratando de revisar, aplicar, desarrollar o enriquecer el marxismo clásico.

Puesto que todo marxismo se remite a Marx, cabe empezar preguntándonos: ¿cuál es el Marx que llega a América Latina? Es el Marx de los textos que primeramente circulan en el continente, el del *Manifiesto Comunista*, primer tomo de *El Capital* y *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política*, textos leídos desde la década del 80 del siglo XIX, con clave socialdemócrata y, desde los años veintes del presente siglo con la clave leninista de la III Internacional. Este Marx proporciona una concepción de la historia, y del lugar que en ella ocupan tanto los países modernos, capitalistas, como, los "atrasados". Los parámetros de dicha concepción son los siguientes: 1) existe una historia universal desde que la burguesía ha creado un mercado mundial; 2) este desarrollo histórico universal, vinculado a la expansión mundial capitalista, tiene un carácter progresivo no sólo por el inmenso incremento de las fuerzas productivas sino también porque crea las bases materiales de una sociedad superior y con ellas hace emerger al proletariado como sepulturero del capitalismo; 3) el desarrollo progresivo del capitalismo desemboca inevitablemente en la sujeción de los pueblos no occidentales, colonizados, cuya incorporación al progreso histórico dependerá, en definitiva, del proceso de expansión capitalista; 4) aunque el capitalismo prepara las condiciones materiales para el socialismo, éste sólo llegará como resultado de la acción del proletariado, convertido en sujeto central y exclusivo del cambio revolucionario; y 5) la emancipación de los pueblos sojuzgados sólo vendrá por tanto de la acción del proletariado de las metrópolis, como eje de la revolución mundial.

Aunque este paradigma lo aplica Marx sobre todo a los pueblos de Oriente, se extiende también a América Latina, aunque este continente apenas si ha sido objeto de la atención de Marx. Entre los escasos textos de Marx y Engels sobre América Latina está el artículo de Engels, de 1847, con motivo de la guerra de conquista que los Estados Unidos libran contra México. En él se dice: "Constituye un progreso también que en un país ocupado hasta el presente de sí mismo, desgarrado por perpetuas guerras civiles e impedido de todo desarrollo, un país que en el mejor de los casos estaba a punto de caer en el vasallaje industrial de Inglaterra, que un país semejante sea lanzado por la violencia al movimiento histórico. En interés de su propio desarrollo México estará en el futuro bajo la tutela de los Estados Unidos". Afirmaciones más elaboradas de este género se encuentran por esos mismos años en los escritos de Marx sobre la colonización británica en la India. Su característica fundamental es considerar la dominación del capitalismo inglés como objetivamente progresista, aunque reconociendo la elevada cuota de explotación y sufrimiento que significaba para las masas populares.

Pero volviendo a América Latina tenemos también el artículo de Marx sobre Bolívar en el que acumula los epítetos más negativos contra el Libertador. Marx asimila a Bolívar al fenómeno del bonapartismo, pero al hacerlo su enfoque eurocéntrico le hace perder de vista la especificidad de las sociedades latinoamericanas. Mientras que en la explicación del bonapartismo francés, Marx en concordancia con sus principios metodológicos busca la clave del surgimiento de un individuo como Bonaparte en cierta correlación de las fracciones de la clase dominante, aquí la explicación del fenómeno Bolívar la busca en cierta incapacidad común a "todos sus compatriotas". Su eurocentrismo le lleva así a mellar el arma metodológica que él mismo había creado y utilizado al estudiar el bonapartismo originario.

Ahora bien, la experiencia histórica del desarrollo desigual del capitalismo, que arroja riquezas sobre las metrópolis y miseria sobre las colonias, así como la experiencia política de las luchas nacionales y de clases en Irlanda, llevan a Marx y a Engels a elaborar un nuevo paradigma sobre las relaciones entre metrópolis y colonias o entre pueblos "civilizados" y "atrasados". En el viraje teórico que da Marx con sus escritos sobre Irlanda, el desarrollo capitalista occidental no sólo se presenta en sus aspectos positivos sino también negativos. Sus efectos contradictorios explican las posiciones reformistas de los obreros ingleses y las revolucionarias de los trabajadores de Irlanda. El sujeto revolucionario ya no es central o exclusivamente la clase obrera sino toda la masa explotada y oprimida irlandesa, de la que son parte fundamental los campesinos. Por último, el centro de la revolución pasa del país capitalista desarrollado al país "atrasado" y la revolución en éste - como revolución de independencia- adopta una forma no sólo social sino nacional.

Pero admitido este nuevo paradigma, se plantea a Marx la cuestión -se la plantean a él los populistas rusos- de si un país "atrasado", aunque no colonial, e insuficientemente desarrollado desde el punto de vista capitalista, puede ascender a la forma superior de sociedad, comunista, sin pasar por el capitalismo, o si por el contrario habrá de recorrer necesariamente el camino capitalista. Ya en 1877, en "Carta a la redacción de Otchestvienni zapiski, ("Anales de la patria") y saliendo al paso de un crítico ruso de *El capital*, Marx escribe: "A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en Europa Occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren, para plasmarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas, del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en todos y cada uno de los aspectos. (Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio)".

La respuesta de Marx a la cuestión que le plantea Vera Zásulich y que tanto inquieta a los populistas rusos sobre si la Rusia zarista, con predominio de la comuna rural en el campo, habrá de pasar necesariamente por el capitalismo, consiste en afirmar que una serie de circunstancias históricas hacen posible en Rusia que la comuna rural pueda convertirse en "un elemento regenerador de la sociedad rusa" y convertirse "en punto de partida del sistema económico al que tiende la sociedad moderna". Y todo ello "sin pasar por el régimen capitalista". Pero se trata de una posibilidad que para realizarse requiere ante todo una condición que Marx señala claramente: una revolución rusa.

Tal es la posición que Marx asume en los textos suyos antes citados y que los marxistas de América Latina ignorarían al llegar el marxismo a este continente e iniciar aquí su itinerario. Habría, pues, un Marx ausente que correspondería al de sus escritos sobre Irlanda y la comuna rural rusa. Los parámetros de su concepción de la historia y de la revolución, diferentes de los anteriores, serían los siguientes: 1) la historia universal se constituye no sólo con los "pueblos históricos", occidentales, sino también con los pueblos oprimidos, "sin historia"; 2) el desarrollo histórico capitalista de Europa Occidental no se da inevitablemente en todos los países; 3) sus efectos negativos para los pueblos sojuzgados ponen en cuestión su carácter progresista; 4) el centro de la revolución no se halla exclusivamente en Occidente sino que, en determinadas condiciones históricas, se halla fuera; 5) la emancipación de los países colonizados o dependientes sería llevada a cabo no por el proletariado de las metrópolis sino por las masas oprimidas de esos países; y 6) en las condiciones de "atraso", o de sojuzgamiento por las metrópolis, la liberación social se halla indisolublemente unida a la liberación nacional. Este paradigma marxiano, ignorado al

comenzar a difundirse el marxismo en América Latina, tendrá que esperar algunos decenios para abrirse paso entre los propios marxistas del continente.

El primer marxismo de América Latina es el que llega de Europa a través de núcleos de trabajadores europeos inmigrados y trasplantado miméticamente, como había sucedido con otras ideologías políticas europeas como la del liberalismo. Pero el socialismo no era en tierras latinoamericanas una novedad que llegara con el marxismo. Desde mediados del siglo XIX existía ya un socialismo no marxista, mesiánico o utópico tanto en el terreno de las ideas como en el de la acción. El socialismo marxista nace orgánicamente con la fundación del Partido Socialista Argentino en 1895, que es también el año en que se publica en Madrid la primera traducción al español de *El capital*, realizada precisamente por Juan B. Justo, fundador de dicho partido. Este socialismo marxista no sólo tiene que hacer frente al Estado y las clases dominantes, sino también al anarquismo introducido por trabajadores inmigrantes europeos, particularmente italianos y españoles. La rivalidad entre socialistas reformistas y anarquistas se extiende desde finales del siglo pasado hasta comienzos de la década del 20, especialmente en América del Sur. Pero también en México llegó a gozar de cierta influencia en las primeras décadas del siglo, asociado sobre todo al nombre de Ricardo Flores Magón y a su periódico *Regeneración* (1900-1918).

El marxismo que llega a América Latina y que hacen suyo los partidos sociales fundados es el de la versión dominante en la sección más relevante de la Internacional Socialista: el Partido Socialdemócrata Alemán. Este marxismo socialdemócrata lleva a cabo una revisión fundamental -en sentido reformista- de las tesis básicas de Marx. Y con respecto a los países colonizados o dependientes, la Internacional Socialista se apoya en los textos más eurocentristas de Marx y Engels, con base en ellos ve su destino sujeto a la lógica implacable de la expansión capitalista que los condena a sacrificarse ante el progreso histórico encarnado por las metrópolis occidentales. En cuanto a América Latina, la II Internacional no podía tener, por tanto, una política que reivindicara la lucha nacional de sus pueblos contra el imperialismo. Las posiciones de Juan B. Justo en su *Teoría y práctica de la historia* (1909) son un eco del marxismo reformista, evolucionista de la social- democracia alemana y, a la vez, un calco del eurocentrismo mencionado.

Pero en los años de difusión del marxismo de la II Internacional, surge también una orientación opuesta, como la que defiende Luis Emilio Recabarren, fundador del Partido Socialista de Chile. Ahora bien, de modo semejante a como la izquierda radical europea, representada por Rosa Luxemburgo, se oponía en nombre de un verdadero internacionalismo a la lucha por la autodeterminación nacional, el antirreformismo de Recabarren no significa una reivindicación del elemento nacional. Por ello ve en la

conmemoración del Día de la Independencia una celebración burguesa a la que el pueblo chileno no debe sumarse.

Vemos, pues, que el marxismo que llega a América Latina, de finales del siglo pasado a comienzos de la década del 20, es un calco del que impone la socialdemocracia alemana en la II Internacional. De él está ausente una cuestión fundamental con la que tendrá que bregar el marxismo, teórica y prácticamente, en el continente: la lucha antiimperialista de los pueblos latinoamericanos por su autonomía y verdadera liberación nacional.

Un acontecimiento histórico lejano -la Revolución Rusa de 1917- deja una profunda huella en la recepción del marxismo en América Latina. De esta revolución derivaría el intento de dirigir las fuerzas revolucionarias a escala mundial conforme a la teoría, la estrategia y la organización bolcheviques que habían triunfado en Rusia. Tal sería la razón de ser de la fundación de la Internacional Comunista en 1919. En la difusión y aplicación del marxismo, la IC significaba una ruptura radical con la II Internacional. Desde los años veintes fueron constituyéndose en América Latina diferentes partidos comunistas como secciones nacionales de la Internacional Comunista. La Internacional Comunista se proponía transformar revolucionariamente la sociedad de cada país como parte de un proyecto común de revolución mundial. Dentro de este marco mundial situaba también a las sociedades "atrasadas". De este modo, a los pueblos que para la visión circulante del marxismo clásico y para la II Internacional sólo eran objetos de la historia, les ofrecía su entrada activa como sujetos en ella. Frente a la concepción eurocentrista- colonialista de la II Internacional, la Internacional Comunista hacía suya la causa de los pueblos oprimidos que por su contradicción fundamental con el imperialismo pasaban a constituir una parte importante de la revolución mundial. Con todo esto quedaban sentadas, al parecer, las bases para reconocer la autonomía de la lucha de los pueblos oprimidos, de acuerdo con sus peculiaridades nacionales. Pero ya en el II Congreso de la IC se proclama " la subordinación de los intereses de la lucha proletaria en un país a los intereses de esa lucha a escala mundial". Por otra parte, el papel de las diferentes fuerzas y clases sociales interesadas en la liberación nacional se condicionaba al papel de vanguardia del proletariado, casi inexistente en las sociedades coloniales o débiles en las dependientes. No obstante, la política de la IC significaba un gran avance al subrayar la identidad de intereses del proletariado occidental y de los pueblos oprimidos no occidentales, así como al señalar la preeminencia de la vía revolucionaria en ellos y admitir la posibilidad del tránsito al socialismo, sin pasar por el capitalismo. Sin embargo, cierto eurocentrismo persistía al reafirmar el papel preeminente del proletariado occidental dentro del proceso revolucionario mundial. La clave de la liberación de los pueblos oprimidos por el imperialismo seguía estando en Occidente.

En el terreno teórico-filosófico, los primeros congresos de la IC destacan -como hace Bujarin en el VI Congreso- el materialismo dialéctico como método y concepción materialista del mundo.

Se subraya asimismo en el materialismo histórico la fundamentación científica de la necesidad histórica del socialismo, insertando en ella la teoría de la revolución. Con esos principios formulados por Bujarin se sentaban las bases del Diamat soviético y quedaba cerrado el espacio a toda interpretación que rompiera con el ontologismo, teñido de positivismo, que arrancaba del Anti-Dühring de Engels. Tal posición filosófica era asumida, en cierto modo, tanto por los dirigentes de la socialdemocracia como por los de la IC.

Veamos ahora, a grandes rasgos, el lugar de América Latina en el marxismo de la II Internacional. Lo que domina en sus primeros diez años de existencia es cierta indiferencia ante los problemas latinoamericanos. Sólo en el VI Congreso, en 1928, les dedica un informe especial. En él se subraya el carácter semicolonial de los países de América Latina, se establece una relación directa entre industrialización y colonización y se condena el nacionalismo como una ideología cultivada por el imperialismo. Aunque se reconoce la debilidad del proletariado y de la burguesía nacional, así como el peso de los campesinos en la lucha, se considera que el proletariado se ve empujado por ellos a ser la vanguardia. La lucha se vuelve antifeudal y antiimperialista y pasa por dos etapas: una de liberación nacional y democrático-burguesa y otra de tendencias socialistas con el proletariado a la vanguardia. Pero todo eso se hace depender, en definitiva, del papel de los partidos comunistas.

¿Hasta qué punto ese esquema corresponde a la realidad? Los propios delegados latinoamericanos al VI Congreso señalan su inadecuación a ella. Objetan la asimilación de América Latina a la situación de los países coloniales, así como el aferrarse al eje proletariado-burguesía nacional pasando por alto la verdadera correlación de clases. Y en cuanto a los países dependientes con fuerte población indígena, lamentan los delegados latinoamericanos que se olvide al imperialismo que los oprime y se ignore el problema indígena.

Lo que demuestra todo esto es la persistencia de cierto eurocentrismo en la IC. A su estrategia general se le escapan la especificidad de experiencias nacionales tan distintas como la Revolución Mexicana y su evolución posterior, la lucha guerrillera de Sandino en Nicaragua, las insurrecciones de El Salvador y Brasil y la experiencia legal posterior del Frente Popular en Chile. Esta ignorancia del elemento nacional-popular llevará a identificar -como hace el PC argentino- al peronismo con el fascismo o a tachar de populista a Mariátegui. La disolución de la IC en 1943, impuesta

por la política exterior soviética, convertirá con Stalin el eurocentrismo de las décadas 20 y 30 en el rusocentrismo de los años 40 y 50 en el movimiento comunista mundial.

El pensamiento marxista de los años veintes y treintas tiene como principales exponentes en América Latina a Julio Antonio Mella en Cuba; Mariátegui en Perú; Aníbal Ponce en Argentina y Vicente Lombardo Toledano en México. Detengámonos en Mariátegui que ofrece una cara diversa del pensamiento marxista en la época de la III Internacional.

Mariátegui muere joven en 1930. Su importancia y originalidad estriban en haberse planteado y dado una nueva solución al problema de la latinoamericanización del marxismo. Para llegar a ella era preciso, en primer lugar, una clara conciencia de la necesidad teórica y práctica de semejante paso y, en segundo lugar, una interpretación certera de la realidad nacional. Ambas cuestiones están en el centro de su pensamiento. Por lo que toca a la primera, afirma sin rodeos: *"No queremos ciertamente que el marxismo sea en América Latina calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro lenguaje, al socialismo indoamericano"*. En cuanto a la segunda, la hallamos bien cumplida en la obra que muchos consideran la obra cumbre del marxismo latinoamericano: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928).

La realidad que interpreta Mariátegui es la de un país con una escasa población industrial y minera en tanto que en el campo existe una inmensa población campesina, casi en su totalidad indígena. Realidad de un país muy atrasado y esquilado por el imperialismo. Pero justamente en estas condiciones de atraso y explotación Mariátegui encuentra lo específico nacional, y lo encuentra en la medida en que recurre a un marxismo inexistente -hasta él- en América Latina y que él mismo tiene que construir. Aunque el marxismo-leninismo de la III Internacional le abre un camino ante el reformismo y le traza el marco de una revolución mundial en la que los pueblos oprimidos como el suyo tienen su puesta, Mariátegui percibe cierto desencuentro entre la estrategia general que inspira y las condiciones específicas nacionales. Producir el encuentro entre marxismo y realidad será para Mariátegui una tarea vital que entraña una renovación del marxismo existente. Y a ese marxismo renovado Mariátegui trata de llegar por diversas vías.

La primera es la depuración del marxismo que ha aprendido en Europa, marxismo científicista y positivista que no ha entrado en bancarrota con la bancarrota de la II Internacional que ya arroja sus sombras, incluso sobre la Internacional Comunista. Aunque el leninismo logra desembarazar al marxismo del reformismo y, hasta cierto punto, del eurocentrismo, su teoría de la importación de la conciencia socialista no sólo no le libra del cientifismo sino que éste se halla en la base misma de

la teoría leninista de la conciencia de clase y de la organización. Mariátegui se enfrenta al progresismo y objetivismo y lo hace con los instrumentos conceptuales que fuera del propio marxismo le brindan Bergson, el pragmatismo y sobre todo Sorel. Incluso no duda en alinear a este último entre Marx y Lenin. Y habla de una "espiritualización del marxismo" que, lejos de reivindicar el saber, exalta la pasión como fuerza de los revolucionarios. Lo que propone Mariátegui es una lectura voluntarista del marxismo que, forzándola un poco, se apoyaría en Lenin, pero en un Lenin filtrado por Sorel. La presencia soreliana en Mariátegui no es casual o coyuntural sino que se explica por su voluntad de romper con el cientifismo, progresismo y objetivismo que encuentra en el marxismo existente. De ahí que su presencia se manifieste también en sus últimos escritos, incluso cuando más firmemente proclama su leninismo.

¿Hasta qué punto tuvo conciencia Mariátegui de que su sorelismo podía conciliarse con su leninismo? El acento que Lenin pone en el factor subjetivo, en la capacidad y voluntad de los revolucionarios para transformar la realidad sin esperar con los brazos cruzados el curso espontáneo de las condiciones objetivas, explican que Mariátegui se sintiera leninista sin dejar de ser soreliano, o que se considerara soreliano sin dejar de ser leninista. Pero hay una ambigüedad en Mariátegui que proviene del propio Lenin con su extraño maridaje de cientifismo y voluntarismo. Si Mariátegui hubiera sacado todas las consecuencias de uno y otro ¿cómo podría aferrarse a la teoría leninista, de origen kaustkiano, de un partido que introduce en la clase obrera una conciencia exterior a ella? El sorelismo de Mariátegui era incompatible con ese elemento modular leninista. A la vez, su leninismo tenía que encontrar un límite insalvable en los obstáculos que levantaba su sorelismo. De ahí también la ambigüedad del leninismo de Mariátegui que los leninistas ortodoxos aceptan pasando por alto su sorelismo, de la misma manera que no faltan los que niegan -por la presencia soreliana- su leninismo. Sin torcer el bastón de un lado u otro, diremos que en Mariátegui hay más bien una voluntad política de ser leninista que no se cumple en virtud de su sorelismo. Pero leninista o no, Mariátegui se ha librado de los grilletes del cientifismo, el progresismo y el determinismo mecanicista y, con ello, del principal obstáculo para encarar la realidad nacional: el eurocentrismo. Y con ese marxismo, así liberado, Mariátegui se acerca al Perú de su tiempo y escribe sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

El marxismo de la IC había ya roturado el campo del anti-reformismo. Pero su lastre eurocentrista le impedía fijar un lugar propio a los países coloniales y dependientes dentro de su estrategia mundial. En Perú, el APRA -una variante latinoamericana del populismo pretendió haber encontrado ese lugar al tratar de rescatar lo nacional-popular por encima de los antagonismos de clase. El aprismo no dejó de interesar a Mariátegui. De él le atraía su insistencia en el problema nacional y en el papel del bloque de fuerzas populares como sujeto histórico, Mariátegui comprendía

la insuficiencia del concepto de clase en las condiciones de un país que tiene que rescatar su identidad nacional y en el que el problema agrario, siendo fundamental, no permitía hablar del proletariado como sujeto revolucionario exclusivo. Sin embargo, el populismo aprista estaba lejos de llenar el vacío que en la interpretación de la realidad de un país con una población indígena predominante, dejaba el marxismo clásico. Lo peculiar en él estaba en cómo las contradicciones de clase (sin desaparecer) se vinculaban con el problema nacional. Y es aquí donde Mariátegui se esfuerza por superar las insuficiencias del marxismo vigente, dado que él desconocía las tesis de Marx sobre Irlanda y la comuna rural rusa.

Para captar lo específico de la sociedad peruana pone el pie en ese mundo agrario marcado por lo indígena que no sólo marca el campo sino también la realidad nacional. Reivindicar lo indígena es reivindicar la nación, y al revés. Aquí Mariátegui parece confundirlo todo en la noche oscura, policlasista, del aprismo. Pero tras recorrer un mismo trecho del camino juntos, se separa de él. En primer lugar, porque a juicio suyo esta reivindicación agrario-indigenista que entraña una reivindicación nacional sólo pueda cumplirse articulando el potencial revolucionario de las masas campesinas con el del proletariado. Y, segundo, porque la reivindicación nacional-popular, aún pasando por la revolución democrática-burguesa sólo puede tener una meta: el socialismo. Por este objetivo socialista se distingue del aprismo; pero, a la vez, por el lugar que asigna al elemento nacional y a los campesinos en el bloque de fuerzas populares se aleja de la III Internacional, que se debate en el dilema burguesía-proletariado. La diferencia con ella sobre el sujeto del cambio se extiende también a la idea del partido que ha de dirigir el bloque. ¿A quién se acerca más Mariátegui en este punto: ¿a Rosa Luxemburgo o a Lenin? ¿Partido como resultado o partido preexistente al movimiento? Tal vez Mariátegui vaciló en esta cuestión y ello explicaría que el Partido Socialista de Perú sólo se afiliara a la IC un mes después de su muerte.

Un tercer elemento en el pensamiento mariateguiano es su espíritu crítico y su apertura del marxismo al pensamiento ajeno (sorelismo, populismo) así como a la vanguardia artística, al psicoanálisis, como elementos fecundantes, ya sea para contraponerse a las interpretaciones científicista y positivista del marxismo, ya sea para enriquecerlo. No hay que elevar mucho la imaginación para comprender cuál sería el destino ulterior de su obra: su rechazo o su aceptación tras una lectura que haría de ella, con su maquillaje, una obra "marxista-leninista" sin más.

Para ello, había que podar en ella sus incursiones en tierras extrañas. De este modo se cumplía, al parecer, la voluntad leninista de Mariátegui que, incluso contra ella misma, no se llegó a cumplir.

En la recepción del marxismo en América Latina, la Revolución Cubana constituye un viraje decisivo. En una primera fase tiene un objetivo democrático y nacionalista y se descarta el socialismo como objetivo inmediato. Las alianzas incluyen a todas las fuerzas sociales enemigas de la tiranía batistiana. La fuerza política dirigente es el Movimiento 26 de julio, de inspiración martiana y el Directorio Estudiantil, procedentes ambos de los sectores más radicales de la pequeña burguesía, es la violencia, particularmente la guerra de guerrillas. Al triunfar la Revolución y pasarse de los principios a las medidas concretas surgen las contradicciones en el seno de las alianzas de clases e incluso los primeros desprendimientos. A la vez, en cuanto que las medidas adoptadas afectan a intereses extranjeros, el imperialismo agradece a la Revolución. La lucha nacional adquiere cada vez más un carácter anti-imperialista. Finalmente, al radicalizarse socialmente y afirmarse nacionalmente, la Revolución se vuelve anticapitalista y se ve empujada a una alternativa socialista; se convierte así en una revolución nacional, antiimperialista y, a la vez, social.

Al encontrarse con el socialismo, la revolución se encuentra forzosamente con el marxismo. Pero ¿con qué marxismo? La revolución en sus primeras fases no era socialista ni el partido marxista-leninista de la época (el Partido Socialista Popular) se hace presente en ella. Sus dirigentes la habían condenado por el papel subordinado de la clase obrera en ella y la vía de la lucha armada escogida. Contrastan, pues, el marxismo que se expresa a través del Partido Popular Socialista y las concepciones de los dirigentes de la revolución. Partiendo de ambas perspectivas sólo podía darse el desencuentro, que efectivamente se dio, entre el marxismo establecido y reconocido en Cuba y, en general en los partidos comunistas de América Latina, y la Revolución.

Por otra parte, con la revolución afirmaba el marxismo que no separa al socialismo de sus raíces democráticas y nacionales (la ideología y la práctica combativa de Martí), pero a la vez se negaba el que permanecía ciego ante el elemento nacional. La constante apelación de los revolucionarios cubanos a Martí, que por supuesto no era marxista, se explica por su función de lo nacional y lo social. Finalmente, la Revolución acabó por ser en la década del 60 un verdadero escándalo teórico y práctico para el marxismo-leninismo, tal como era concebido y aplicado por los partidos comunistas latinoamericanos con respecto al papel de la clase obrera y del partido. La Revolución venía a poner en cuestión la tesis de que una revolución democrático-burguesa y su transformación en socialista sólo podía tener lugar si el proletariado desempeñaba el papel principal y si existía el partido marxista-leninista que podía garantizar esa transformación. Aunque los revolucionarios cubanos aceptan que la revolución no puede darse espontáneamente, sin una vanguardia, afirman -con base en su propia experiencia- que puede darse sin el partido marxista-leninista y, sobre todo, del representado por los partidos comunistas tradicionales. Por otro lado, la vanguardia había existido en la Revolución Cubana:

políticamente (con el movimiento del 26 de julio) y militarmente (con la guerrilla, o Ejército Rebelde). Pero en un terreno o en otro, en la ciudad o en el campo, lo decisivo era la vanguardia política, vinculada con los sectores populares. La vanguardia militar no sólo se subordina a ella sino que sólo puede desarrollarse políticamente en relación con las masas, los campesinos.

Si la Revolución pudo triunfar en Cuba fue, en primer lugar, porque existían -de acuerdo con el marxismo clásico una serie de condiciones objetivas que la hacían posible y, en segundo lugar, porque los factores subjetivos -conciencia, organización y acción- permitían realizar lo que objetivamente era posible. Al tomar en cuenta ambos factores, los revolucionarios cubanos se distanciaban del marxismo existente para el cual la revolución -sin el papel determinante de la clase obrera y sin la dirección del partido marxista-leninista- venía a ser un salto mortal en la aventura. De ahí que al hacerse una "revolución sin socialistas" y sin partido, eran infieles a la letra de cierto marxismo, pero no al espíritu del marxismo originario. Así, pues, el marxismo con el que se encuentra la Revolución Cubana, era otro marxismo que difícilmente podía encajar en los moldes existentes.

La Revolución Cubana provoca un deslumbramiento tal en los revolucionarios latinoamericanos que llega a cegarlos. En diferentes países de América Latina se hace sentir la aspiración a seguir un camino con las armas en la mano. Surge así y se desarrolla un variado y extenso movimiento guerrillero que opera primero en el campo y después en las ciudades. Este movimiento se inspira en cierta interpretación de la Revolución Cubana que se centra en una apoteosis de la voluntad revolucionaria y, por ello, del factor subjetivo, pero reducido éste al foco guerrillero. Es así como se desarrolla un marxismo que podemos llamar foquista. Su expresión teórica la hallamos en el texto de Régis Debray, *Revolución en la revolución* (1967). En esta exposición teórica de la lucha armada, guerrillera, encontramos: 1) la reducción de las diversas formas de lucha a la lucha armada y a una sólo de ella: la guerra de guerrillas; 2) la disociación de la lucha armada de la lucha política; 3) la sustitución del partido (en sentido leninista) por el foco guerrillero, y 4) la elevación de la dirección militar al rango de dirección única y exclusiva en la lucha, ya que absorbe en su seno, o subordina a ella, la dirección política.

El foquismo se remite al leninismo, al que prolonga al militarizar la concepción política de la exterioridad de la conciencia revolucionaria con respecto a las masas. Pero se aparta de él en los aspectos que antes hemos señalado: al absolutizar una forma de lucha (la lucha armada guerrillera); al eliminar el papel del partido de la clase obrera y al disociar la táctica (militar) de la estrategia (política). Aunque el foquismo dio lugar en su tiempo a un amplio y franco debate entre los marxistas de América Latina, lo que selló su destino fue la propia práctica al mostrar la derrota de

los movimientos guerrilleros que se ajustaban, en nombre del marxismo-leninismo, a los cánones foquistas.

Las experiencias históricas de la Revolución Cubana y del foquismo venían a demostrar -como el anverso y el reverso de una medalla- lo que se gana o se pierde cuando se toman en cuenta o se ignoran, respectivamente, las condiciones específicas en que se lucha. Lo que nuevamente se ponía de manifiesto era la necesidad de tomarlas en cuenta y de oponerse a toda generalización abstracta de una sola forma de lucha, aunque haya probado su validez en determinadas condiciones. Y esto se aplica no sólo a la lucha armada, y a su forma específica como guerra de guerrillas, sino también a la vía legal. Tampoco ésta puede ser absolutizada olvidando que hay que estar preparados -recuérdese la advertencia del viejo Engels- para seguir la vía opuesta, violenta, ya que la clase dominante siempre estará dispuesta a ser la primera en destruir la legalidad conquistada. Es lo que vino a demostrar, al comenzar la década del 70, la experiencia chilena de la Unidad Popular al tratar de abrir una vía pacífica al socialismo.

Ahora bien, las experiencias fracasadas del foquismo y de la Unidad Popular en Chile no clausuraban para los marxistas de América Latina las posibilidades futuras de la vía pacífica o de la lucha armada. Los procesos de democratización abiertos en Argentina y Uruguay, aunque con enormes limitaciones e incertidumbres, permiten hablar cautelosamente en favor de la primera. A su vez, la Revolución Nicaragüense prueba la validez y efectividad de la segunda. Pero esta revolución pudo triunfar como revolución popular, nacional, democrática y anti-imperialista, sacando las lecciones debidas de la derrota del foquismo, aunque desde entonces paga un terrible precio por conservar lo conquistado con las armas y con el apoyo de todo el pueblo frente al poderoso enemigo exterior: el imperialismo yanqui.

Finalmente, al cabo de largo recorrido de la práctica política inspirada por el marxismo en América Latina que hemos examinado, podemos subrayar que se halla presente -con sus altas y bajas, con sus avances y retrocesos- en la lucha revolucionaria y antiimperialista de los pueblos latinoamericanos. Su historia es inseparable de la historia real, de la misma manera que la historia real de América Latina, y particularmente de sus luchas de liberación, es inseparable del marxismo.

Veamos, por último, la situación del pensamiento marxista que siempre ha ejercido una gran atracción sobre los intelectuales latinoamericanos. Ya vimos que en la época de la III Internacional se regía en gran parte por categorías universales, abstractas, extrañas a las realidades nacionales del continente, a la vez que mostraba un sensible embotamiento de su filo crítico. La excepción de la regla es -como ya señalamos- el pensamiento de Mariátegui. Nuevas perspectivas se abren en la década

del 50 al entrar en crisis en Europa y más débilmente en América Latina, el marxismo institucionalizado, dogmático, predominante hasta entonces. Pero, en este terreno - como en otros- aporta un viento fresco la Revolución Cubana. Desde los años sesentas tiene lugar en el continente, y particularmente a través de las editoriales argentinas y marxistas, una amplia difusión del marxismo clásico, pero también de pensadores marxistas contemporáneos -como Lukács, Korsch y Gramsci- que hasta entonces sólo habitaban una especie de "terra incógnita". El marxismo penetra asimismo en las universidades latinoamericanas y, desde los años sesentas y setentas, constituye una de las corrientes teóricas más vigorosas en la docencia y la investigación. Pero no sólo se difunde y estudia lo más diverso y polémico del marxismo europeo, sino que también se elabora una producción propia en todos los campos y desde los más diversos enfoques, lo que contrasta notablemente con el monolitismo ideológico de tiempos pasados.

Así, en filosofía, el Diamat soviético que en definitiva era una ontología o metafísica materialista, aunque dialectizada a la manera hegeliana, pierde su lugar dominante y tiene que compartir el espacio filosófico marxista con otras corrientes para las cuales el problema fundamental ya no es el de las relaciones entre el espíritu y la materia, como decía el viejo Engels y repiten los manuales soviéticos. Pasa a un primer plano el problema epistemológico de la cientificidad del marxismo, en torno al cual giran las investigaciones de Althusser y de sus discípulos latinoamericanos. Surge también una orientación -menos vigorosa- antropológica-humanista, fundada en un concepto abstracto de esencia humana. Finalmente, insertándose en una línea que viene del joven Marx y que pasa por Lukacs y Gramsci, tenemos la corriente que hace de la praxis la categoría central no solo como nuevo objeto de la filosofía sino como nueva práctica filosófica. Entre estas diversas corrientes filosóficas marxistas se dan confrontaciones diversas y aportaciones que rebasan en algunos casos a las importadas, a veces con exceso, sobre todo en el caso del althusserismo.

Ahora bien, sin descuidar el estudio del instrumental filosófico y metodológico necesario, es en las ciencias sociales donde el marxismo rinde sus más logrados frutos en América Latina, aunque no hay que ignorar la verdadera destrucción de las ciencias sociales en general que llevaron a cabo en sus respectivos países las dictaduras del cono Sur.

Sin embargo, en la década del 60 sobre todo, la riqueza temática, la actitud crítica, la vinculación con los grandes problemas políticos, económicos y sociales del continente, alcanzan tal nivel teórico que se ha podido hablar con razón de una "edad de oro" para los estudios científico-sociales. Bajo la atención de los investigadores marxistas caen cuestiones vitales como las del desarrollo del capitalismo exterior y del capitalismo dependiente, las características fundamentales del pasado colonial

que polémicamente se considera como capitalismo o como feudalismo, la diversidad de modos de producción, su imbricación y determinación del dominante. Una de las aportaciones más vigorosas de los científicos sociales latinoamericanos ha estado en sus análisis de las situaciones de dependencia, que no se reducen a los planteamientos muy discutidos de la escuela o teoría de la dependencia. Igualmente hay que señalar las formulaciones sobre el imperialismo que han enriquecido y rebasado las concepciones tradicionales de Lenin, Bujarin y Rosa Luxemburgo. Objeto también de la ciencia social latinoamericana de inspiración marxista, vinculada siempre a objetivos políticos que a veces la han sobrepolitizado, han sido cuestiones teóricas importantes para fundamentar una estrategia y una táctica política correctas, aunque no siempre hayan sido aprovechadas por los dirigentes políticos. Entre ellas están: las correlaciones y componentes de clase, las particularidades del Estado en el capitalismo dependiente y, de modo especial, tomando en cuenta las exigencias de la propia realidad, las peculiaridades de los Estados dictatoriales, autoritarios, del cono Sur. Los científicos latinoamericanos han investigado las nuevas formas de dominación surgidas en las décadas del 60 y el 70. Y no sólo examinan cuestiones en cierto modo nuevas, como las anteriores, sino también otras debatidas en tiempos pasados y despachadas a veces sin el suficiente rigor como son las del carácter de la revolución, las vías o fases de la lucha, el papel de la burguesía nacional, el sujeto del cambio histórico, el populismo, etcétera.

Todo esto ha obligado a entrar en los problemas centrales del materialismo histórico, poniendo en cuestión una concepción lineal, determinista de la historia y, sobre todo, saliendo al paso, de los estragos eurocentristas del pasado.

En suma, el marxismo se ha esforzado en América Latina, en las últimas décadas, por atender a las realidades nacionales, específicas, contribuyendo así a que la práctica política se aleje -aunque no siempre- del economicismo u objetivismo de los partidos comunistas tradicionales o del subjetivismo y mesianismo de los últimos ecos del foquismo. Pero los marxistas de América Latina no se han concentrado en una problemática continental o nacional. Se han ocupado de los fenómenos más recientes del capitalismo como sistema mundial, de sus leyes universales, y, en particular, de su dimensión imperialista - inagotable y constante en América Latina-. Finalmente, se han incorporado, aunque con evidente retraso, al examen de la experiencia histórica del socialismo "real".

Es innegable que el marxismo en América Latina, libre de los corsés que lo aprisionaron durante largos años, se ha desarrollado fecundamente desde la década del 60 y que permanece sensible a cuestiones que hoy ocupan el primer plano como la de la democracia. Pero al hacerlo los marxistas se esfuerzan por no dejarse llevar por el planteamiento abstracto del viejo y nuevo liberalismo.

Por último, la influencia del marxismo no está sólo en su aportación a la teoría que fundamenta una práctica política, sino también en la que ejerce en otras corrientes del pensamiento como las conocidas como "filosofía latinoamericana" y "teología de la liberación". Una y otra, al tratar de examinar la realidad de América Latina a cuya liberación quieren contribuir, se valen de recursos teóricos y metodológicos extraídos del marxismo. Pero, incluso posiciones alejadas del marxismo y opuestas a él no pueden ignorarlo, aunque sea para medir sus armas con él en los diferentes campos del saber. En América Latina el marxismo sigue siendo un elemento sustancial de su cultura, aunque esta cultura no se reduzca, por supuesto, a él. Y así lo confirma el hecho de que un Octavio Paz al enfrentarse a problemas vivos de nuestro tiempo lo tenga como un interlocutor insoslayable. El marxismo es un ingrediente innegable de su cultura.

Ahora bien, en este balance de la situación actual del marxismo en el continente, no podemos dejar de reconocer que la derechización impresionante que se produce en el mundo capitalista ha llegado también a América Latina, y que, sin llegar a desarraigarlo de su cultura -como está sucediendo en Occidente- suscita cierto reflujo, provocado no sólo por la tremenda presión ideológica de la "nueva derecha" sino también por los marxistas de ayer que han transformado una crítica justa a cierto marxismo y al socialismo "real" en la negación total del marxismo e incluso de toda alternativa socialista.

Pero este reflujo no altera el puesto del marxismo en la cultura latinoamericana contemporánea, lugar legítimamente conquistado no sólo por su presencia en las esferas del saber que hemos examinado, sino también por su peso -que no hemos examinado en nuestra exposición- en el terreno de las artes y de la literatura. En conclusión, si antes dijimos que el lado liberador de la historia real de América Latina de este siglo es inseparable del marxismo, ahora podemos decir también que sin él no puede escribirse tampoco la historia de las ideas de América Latina.