

La espera(nza) en América Latina.
Álvaro García Linera y la huella de una vieja discusión entre
Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui

Juan Ignacio Garrido

*“Demasiados los moretones,
muy pocos encantamientos.”*

Patricio Rey y sus Redonditos de Ricota

El planteo del problema político.

Solo una semana después del *ballotage* en Argentina, el 30 de noviembre de 2015, Álvaro García Linera realiza una conferencia en la Universidad Nacional de Córdoba (cfr. GARCÍA LINERA, 2015). Mientras habla, pareciera que soloimprovisa en voz alta, pero la trama de las problemáticas sobre las que se detiene trae el eco de viejas razones y pasiones nuestramericanas. El auditorio que lo escucha atentamente busca una pronta resolución a sus enigmas, formas rápidas de atravesar el espanto. El Vicepresidente boliviano lo sabe y se va detener más de una vez en su conferencia para abrazar el corazón de esa derrota que aqueja al pueblo argentino. Lo más importante para quienes escuchan aquél discurso: va a reflexionar sobre los motores de la acción política popular, sobre las formas de suscitación (¿o resucitación?) de una voluntad colectiva con capacidad de transformación. Es un viejo problema que lleva a cuestras toda la tradición marxista en que Linera se forjó.

“Tarde o temprano –nos dice Horacio González en Restos Pampeanos– ser marxista implicará enfrentarse a ese abismo donde se resuelve la consistencia y el secreto de la praxis. Y detenerse en la inminencia y desesperación de ese abismo, retrata la condición del marxista contemporáneo, la condición misma plasmada por el propio Marx en los orígenes.” (1999: 285)

En aquella conferencia, Linera plantea que un hombre no lucha solamente porque está mal, o porque sufre, o porque es pobre. Porque uno puede acostumbrarse lamentablemente a la pobreza. De eso se trata la dominación, nos aclara... y avanza: el hombre lucha en su condición de pobre, humilde, de dominado, de explotado, porque en algún momento encuentra una esperanza de poder cambiar su situación de oprimido, pobre y dominado. Más aún –insiste– cuando no hay esperanza, uno no lucha, uno se acomoda. Pero cuando hay esperanza, cuando hay una posibilidad *creíble* de victoria a partir de la acción, se moviliza. El principio esperanza –nos dice, en clara alusión al filósofo alemán Ernst Bloch– es un principio unificador de la fuerza colectiva de una sociedad. Sin principio de esperanza no se moviliza la sociedad y lo que tenemos son fragmentos de sociedades subordinadas. Esperanza –aclara y repite incansablemente para que no desaparezca de aquella sala– como futuro cercano, creíble, palpable. Una *fantasía concreta* como Gramsci proponía en sus *Cuadernos de la Cárcel*. Una esperanza creíble, por la cual, afirma Linera, vale la pena arriesgar tu tiempo, tu esfuerzo, tu salario, tu familia, y tu vida si es necesario.

Linera observa que, en los procesos contemporáneos, a estas esperanzas se las ha construido de manera colectiva en las grandes consignas unificadoras de una voluntad nacional y popular. Pero que esa voluntad colectiva y esas consignas articuladoras de lo universal de una sociedad, muchas veces se personifican, se vuelven cuerpo, adquieren masa corpórea. Son los líderes. Identificación histórica que plantea una serie de dificultades a los movimientos populares del continente, que intentaremos abordar en este breve ensayo.

Linera nos dice que, como marxistas, aprendemos que la historia la hacen las sociedades, la hacen los pueblos, es decir, la historia es una construcción colectiva. Ello lo lleva a una aclaración: los líderes no hacen la historia, ni hacen las revoluciones, pero personifican esperanzas colectivas, anudan expectativas de futuro. Y nuestras sociedades, desde los tiempos de Tupak Katari o de Perón hasta nuestros días, han logrado esa articulación. Los ejemplos le corresponden al Vicepresidente de Bolivia, pero las enumeraciones –con sus variaciones– son tan viejas como las luchas libradas en sus nombres. Aquí está, por ejemplo, la del ensayista argentino Rodolfo Kusch en su *América Profunda*: “así se sucedieron Tupac Amarú, Pumacahua, Rosas, Peñaloza, Perón como *signos salvajes*.” (KUSCH, 2000: 15; énfasis propio), fórmula con la que advierte el lugar ocupado por los líderes en el territorio de la imaginación colectiva y se

distingue, por su desmesura bárbara, de la clave liberal y civilizada de la representación política.

Linera debate en aquella conferencia, como en tantas otras, con parte de la izquierda del continente, a la que irónicamente denomina “izquierda de cafetín”, y avanza hacia el fondo de la cuestión. Afirma que los liderazgos carismáticos no son una anomalía de la historia; son la forma concreta de la materialización de las esperanzas colectivas de una sociedad. Son las consignas fuerza, convertidas en ojos, en rostro, en figura, en algo palpable, que uno toca, ve y deposita en eso que ve, que oye, su expectativa de futuro, su esperanza, su reivindicación. Y nos advierte que no debería ser así; evidentemente, deberíamos tener líderes colectivos, pero –reconoce, proponiendo una vara de realismo propia de los hombres de gobierno– uno no hace la historia con lo que quiere o debería ser, uno está en la historia con lo que es la historia y la transforma a partir de lo que la historia es.

El problema político y su genealogía andina.

*“Este siglo ha sido el de una poética de la espera,
una poética del umbral.”*

Alain Badiou

Hace tiempo que Álvaro García Linera insiste en pensar sobre las *tensiones creativas* de los procesos revolucionarios del continente, tensiones secundarias y no antagónicas que se producen al interior del bloque popular revolucionario, en el seno del pueblo, y que es necesario analizarlas, porque son parte de la dialéctica del avance y retroceso de nuestros procesos revolucionarios y los alimentan¹. En este caso, la tensión creativa se produce entre las fuerzas colectivas de una sociedad, sus imágenes propiciatorias y su personificación en los liderazgos individuales del continente. Identificamos allí una problemática a desentrañar para las organizaciones políticas. Entre otros motivos, porque para las clases populares de los países latinoamericanos y caribeños que sufrieron una derrota política en los últimos años, pero aún conservan grandes bloques sociales e ideológicos de poder, se abre una *espera* por quién pueda

¹ Ver: GARCÍA LINERA, Álvaro 2007 *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional).

reiniciar y conducir el proceso de transformación continental de los últimos quince años. Pero se presiente que la singularidad de aquella *espera* contiene el germen del problema al mismo tiempo que el de su resolución².

Alberto Flores Galindo reconstruye la historia de una de las variantes de esta problemática, en un libro extraordinario: *Buscando a un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Flores Galindo (1994) afirma que una misma *espera* mesiánica recorre durante siglos la historia andina, recuerda las diversas formas en que ha operado esa *espera* en su cultura popular y demuestra cómo ella pudo constituir un impulso vital, una fuerza concreta. En particular, resalta que en el siglo XVIII la *espera* se sostiene por la aclamada vuelta del Inca y que en esta etapa histórica se expresa en un registro singular: un individuo, un personaje al que legítimamente corresponda el Imperio y que asuma los rasgos del mesías. Bajo esta imagen, por ejemplo, se constituyó la figura y lucha de Túpac Amaru II. Ahora bien, en los comienzos del siglo XX anota Flores Galindo, la *espera* se reitera, pero su clave no es singular sino colectiva.

En relación con esta problemática, central para pensar la organización política y la constitución de una voluntad colectiva en América Latina, Flores Galindo reconstruye la disputa desatada entre Haya de la Torre y Mariátegui a finales de los años veinte en Perú³. En 1928, desde México, aunque supuestamente desde Abancay-Perú, Haya de la Torre lanza su candidatura a presidente por el Partido Nacionalista Libertador, partido que veía su nacimiento a la par de su lanzamiento presidencial, sin contar con una estructura y ni siquiera una pequeña organización. Para Haya, lo fundamental era contar con un grupo selecto de conspiradores, un grupo armado que tomara el poder. “No hay que desanimarse –escribía en una carta enviada a Eudocio Ravines–, cinco rusos han removido el mundo. Nosotros somos veinte que podemos remover América Latina”

2 Ernst Bloch –marxista alemán heterodoxo que muchas veces sirve de fuente oculta a Linera– insistía con la idea de que era necesario “aprender a esperar” y experimentar la “esperanza que espera”; no un “optimismo concluso” en el que el final llega inevitablemente, sino un “optimismo militante”, un “deseo que no se adhiere a lo dado”, que sostiene una espera activa, el sueño despierto, la esperanza concreta del “no-todavía-devenido” (BLOCH, 2007: 505). Como Daniel Bensaid anota, siguiendo la huella de este marxismo y mesianismo secular, “no es ya la paciencia pasiva al acecho de lo bienvenido, sino la espera activa e impaciente del centinela, siempre listo para hacer la irrupción de lo posible” (2008: 6). La *espera* no se basa en la confianza en el futuro, en la superstición del progreso. La historia no ofrece consuelo alguno. Mesianismo y revolución se conciben contra la lógica del progreso, y parecen imaginar una intersección donde se potencian las luchas por la liberación y el cumplimiento de una promesa, donde la *voluntad* y la *espera*, términos de fuentes filosóficas e históricas contradictorias, se anudan. La *espera(nza)* anuncia la posibilidad de la irrupción de un mundo nuevo, instala el peligro en el porvenir, orienta hacia allí el campo de fuerzas (permite el tiempo para construir y revertir la correlación de fuerzas) y desencadena la lucha por el presente.

³ Para lograr una mirada iniciática sobre esta polémica entre Haya y Mariátegui, es imprescindible revisar el epistolario de la época de Mariátegui (1994 -1959-: 1898-1901).

(FLORES GALINDO, 1994: 279). Bajo esta escritura incendiaria, Haya intenta convencer a esa red de políticos e intelectuales que se nucleaban en la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) que los pueblos siguen siempre a hombres representativos y que en ellos se lustra el filo que puede abrir la historia como un tajo. Flores Galindo (1994) analiza que para Haya lo necesario es encarnar un *personaje providencial*, para lo que se vuelve necesario montar la escena de entrada: el cóndor de Chavín será el símbolo del partido; su bandera será la del Tahuantinsuyo; durante los años de clandestinidad, Haya usará el seudónimo de Pachacútec y su refugio recibirá el nombre de Incahuasi. Cada tópico del pasado andino se dispone para construir su propio mito; o más aún, se instrumentaliza el pasado y el mito mismo⁴.

El autor de *Buscando un Inca...* tiene la certeza de que la apropiación que Haya tiene del mundo andino es exclusivamente mesiánica y que su entramado es autoritario: “la llegada del mesías, el hombre, destinado a salvar el país.”, y que de “sus seguidores reclamaba antes que la comprensión de la doctrina, la adopción de una fe ciega, capaz de “remover montañas” y de sacudir al Perú oligárquico” (FLORES GALINDO, 1994:

⁴ Martín Bergel –investigador argentino- escribe una serie de ensayos sobre el APRA y se detiene en su principal protagonista analizando lo que nosotros intentamos resaltar: “la estatura de la figura de Haya sería continuamente agigantada por él mismo a través de una estrategia de autoconstrucción de una imagen siempre edificante. Desde joven el líder peruano se empeñó en construir su propio mito, los valores que reclamaba para sí (el coraje, el trabajo, la disciplina, el heroísmo, el prestigio intelectual) no resultaban demasiado ajenos a lo que veían en él quienes lo rodeaban.” (BERGEL, 2008: 306) Haya de la Torre –como pocos– reconocía que la imaginación y el liderazgo como su principio íntimo era un principio fundamental de organización política. En este sentido, Martín Bergel avanza en su radiografía sobre Haya: “la narrativa del líder peruano contenía una continua evocación de los hitos del pasado que proyectaban sobre el presente un haz de conquistas que, anunciando para su movimiento un futuro siempre ascendente, invitaban a los interlocutores a sumarse a la aventura aprista. Esa dimensión *mitopoiética*, de la cual se hacían eco muchas publicaciones latinoamericanas, presentaba al APRA como la vanguardia de un vasto movimiento americano.” (BERGEL, 2008: 307) Estos son motivos a partir de los que Bergel elabora una hipótesis que intentaremos problematizar: “en ese sentido –afirma Bergel- no es descabellado señalar que las indicaciones de Mariátegui sobre la necesidad de un mito que inflame a los sujetos en lucha –que, como es sabido, deben mucho a sus lecturas de Georges Sorel–, encontraron en Haya de la Torre su realización práctica más acabada.” (BERGEL, 2008: 307) Es una gran discusión reconocer si lo de Haya fue “la realización práctica más acabada” de la idea de mito mariateguiano o si en sus concepciones políticas sobre la imaginación se abrían respuestas inconciliables a la pregunta por la organización política, entre las cuales la idea del mito en Mariátegui suponía otra matriz teórica y práctica para la tarea revolucionaria. Mariátegui, es cierto, afirma que fue Sorel quien descubrió “el valor perenne del Mito en la formación de los grandes movimientos populares” ([1970] 1994: 341), un aspecto de la lucha –insiste el amauta– que dentro del más perfecto realismo no se puede subestimar en el continente. Pero no porque se desprecie un dispositivo imprescindible en los usos de la política, cuyas utilidades siempre pareciera gerenciar la derecha fascista, sino porque el mito forma parte de una ontología del hombre y de la sociedad y ante todo forma parte de las historias de lucha de las clases populares del Perú y Latinoamérica. No hay una valoración instrumentalista o utilitarista del mito; la propia biografía de Mariátegui no permite considerar la imaginación mítica (o religiosa) como opiáceo, ni como artillugio. La fe expresa una dimensión sagrada de la vida, y lo sagrado no permite cálculo, ni equivalencia alguna; puede apaciguar o atormentar el alma, pero no puede fijarse en un rito o uso preciso. Ahora bien, será necesario pensar la relación que se produce entre esta concepción no instrumentalista del mito y la política orgánica que Mariátegui desarrolla como estrategia para la izquierda del continente.

280). Por su parte, en Mariátegui, “el marxismo entendido como el mito de nuestro tiempo equivalía a una apuesta por la revolución como acto colectivo como creación de las masas, como traducción de sus impulsos y pasiones” (FLORES GALINDO, 1994: 280). Este paso de lo individual a lo colectivo produce efectos específicos en la política propuesta por Mariátegui y sus expresiones históricas. Una de ellas es clave para pensar la organización política: las insurrecciones -para el marxista peruano- ya no pueden ser encabezadas por curacas, caudillos o descendientes de la antigua nobleza indígena que solo pueden proponer una *imposible restauración* a un movimiento de masas. Son duras las palabras del amauta: “supérstites de una clase disuelta y vencida, los herederos de la antigua aristocracia india, no podían acometer con éxito la empresa de una revolución” (1994 -1969-: 263). Mariátegui escribe replicando el tono de Marx en su *18 Brumario de Luis Bonaparte*, conjurando la farsa que puede desatarse en el territorio nacional peruano: no más trajes de prestado, la revolución del proletariado indígena no puede tomar fiado sus nombres del pasado, ni sus consignas de guerra, ni sus héroes. ¿Hay que enterrar definitivamente a Túpac Amaru? Cuando Mariátegui resalta la emoción que los movimientos indigenistas depositan en la resurrección incaica, aclara que “no es el Inkario lo que revive sino que es el pueblo del Inka” ([1970] 1994: 338).⁵

Mariátegui sostiene la convicción de que una revolución es llevada a cabo por una voluntad colectiva y que la causa indígena tiene a la clase y no al curaca como protagonista. La distinción marcaba dos proyectos nacionales, dos formas de transformar el Perú enfrentados:

“Uno confiaba en la capacidad creativa de las multitudes: el derrotero se iría construyendo desde abajo, a partir de la comunidades y los

⁵ Mariátegui escribe sus intervenciones alrededor de un viejo interrogante, ¿qué es lo que puede movilizar al Perú? ¿qué fuerzas suman y cuáles restan entre las imágenes del pasado y el futuro andino? Mariátegui encuentra allí una problemática crucial, que debe resolverse teniendo en cuenta la siguiente advertencia: “todos los intentos de resucitar mitos pretéritos resultan destinados al fracaso. Cada época quiere tener una intuición propia del mundo” (MARIÁTEGUI, 1950 -1994-: 498). Y será más específico aun cuando analice las sublevaciones indígenas de fines del siglo XIX, “el retorno romántico al imperio Incaico no era como plan más anacrónico que la honda y el rejon como armas para vencer a la República” (1994 -1969-: 236). Falta la pólvora marxista. Mariátegui lo deja en claro cuando afirma que en el presente nacional “la doctrina socialista es la única que puede dar un sentido moderno, constructivo, a la causa indígena” (1994 -1969-: 237). Nada de esto implica en Mariátegui una visión positivista de la historia nacional peruana, la reconstrucción del Perú debe ser realizada sobre la base del indio, y para ello -anota Mariátegui- deben buscarse los materiales más genuinamente peruanos y más remotamente antiguos, sin que esta búsqueda se convierta es una especulación literaria, ni en una *inocua apología* del Imperio Inca. El indigenismo, afirma Mariátegui en una fórmula que deja constancia de una tensión que configurará lo más original de su filosofía política latinoamericana, “no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como raíz, pero no como programa” (1994 -1970-: 308).

pueblos. El otro espera al hombre providencial: el camino sería iluminado desde lo alto. No hacía falta, por lo tanto, discutir o imaginar. El mesianismo requiere únicamente de adeptos fieles: su entramado es autoritario. Los otros pensaban que existía una tradición diferente en la que podrían ampararse: el colectivismo andino. El debate remitía al interrogante propuesto. ¿Qué era la comunidad? ¿El reservorio de una democracia popular o un organismo corporativo y jerárquico? Los campesinos: ¿protagonistas de su historia o soloseguidores de quien encarne el mesianismo?” (FLORES GALINDO, 1994: 280)

Las preguntas se estructuran sobre un fuerte esquematismo y requerirían un largo recorrido por la obra de Haya y Mariátegui para poder responderlas y desmontarlas bajo el mismo procedimiento. Porque si bien la biografía del amauta sostiene un proyecto colectivo ligado a la búsqueda de protagonismo de las multitudes, Mariátegui no desconoce las formas imprevistas, desmesuradas y a veces mesiánicas que atraviesan la política y tampoco el papel que determinados hombres o mujeres cumplen en la historia, es decir, que advierte el papel de los sujetos individuales en la transformación de la historia y en la conformación de sus organizaciones políticas. En su mayor obra después de su revista *Amauta*, sus *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui aclara: “las individualidades me interesan, sobre todo, por su influencia. Las individualidades, en mi estudio, no tienen su más esencial valor en sí mismas, sino en su función de signos” (1994 -1928-: 130).

El problema de las élites. Mito y cuadros políticos.

“El proletariado indígena espera a su Lenin.”

Luis Valcárcel

Hay un artículo de Mariátegui, publicado en enero de 1928 cuando la discusión con Haya de la Torre ya había estallado, que se titula “El problema de las élites”. En él, le responde a quienes sostienen que la revolución proletaria significaría el imperio de la

multitud, de la horda y del número. Lo que contesta es que quienes sostienen esta postura en realidad desconocen lo siguiente:

“Que una revolución es siempre obra de una élite, de un equipo, de una falange de hombres heroicos y superiores y que el problema de la élite, existe también como problema interno para el proletariado, con la diferencia de que éste, en su lucha, en su ascensión, va templando y formando dentro de un ambiente místico y pasional, y con la sugestión de mitos vivos, sus cuadros directores.” (MARIÁTEGUI, 1950 -1994-: 528)

Por un lado, no podemos dejar de remarcar la lucidez que aporta Mariátegui a las discusiones de la izquierda, que en su mayoría omitió el problema que las relaciones de poder (y sus asimetrías) imponen al interior de las clases populares. Lo dice allí claramente: *el problema de las élites existe también como problema interno para el proletariado*; no se resuelve con su ocultamiento, ni con su postergación⁶. Pero, antes que nada, esta cita nos lleva a pensar los elementos centrales de un capítulo fundamental para la organización política de los movimientos populares latinoamericanos y caribeños: *mito y cuadros políticos*. A partir de esta idea, se despliega en Mariátegui una teoría de la vanguardia y de la organización de masas, que no condena a las clases subalternas a las consecuencias de su desencuentro; por el contrario, presenta al proyecto socialista como producto del equilibrio de las dos dimensiones: la necesidad de una dirección política, pero que surja templada por mitos vivos, es decir, que los dirigentes sean signo, expresión de las multitudes y de su mayoría, el proletariado indígena mismo.

⁶ El artículo que citamos, “El problema de las élites”, no suele encontrarse referido por la crítica del primer marxista latinoamericano, ni contiene sus frases más conocidas, quizás por su extraño final, que pone otro puntal a esta discusión: “las nuevas élites vendrán del lado que entre los intelectuales conservadores confesos o embozados, no se quisiera que viniesen. El Napoleón de la Europa de mañana, que impondrá el código de la sociedad nueva, saldrá de las filas del socialismo. Porque al porvenir le toca realizar o mejor comprobar esta fórmula: Revolución-Aristocracia.” (MARIÁTEGUI, 1994 -1950-: 528) Esta fórmula no se corresponde con una categoría política que Mariátegui vuelva a utilizar ni que sea de ningún modo central en su ensayística; parece más bien una nota marginal, que resuena por su extrañeza. Sin embargo, esta misma extrañeza se disipa si uno la comprende en la historia de la cultura andina, en la que el recorrido por sus luchas demuestran la presencia constante de una élite india en los distintos alzamientos campesinos. Solo basta señalar que las más importantes revueltas indígenas son recordadas por los nombres personales de quienes encabezaron las sublevaciones: Túpac Amaru, Tupac Katari, o Juan Santos Atahualpa. Mariátegui sostiene que las voluntades colectivas son las protagonistas, pero que suelen guiarse por una voluntad singular o una élite que las expresa y moviliza.

Ahora, un recorrido por la ensayística mariateguiana no podrá dejarnos la idea, en ningún momento, que entre el mito y los cuadros políticos se produce simplemente un complemento, un encastre, porque ninguna de ambas dimensiones se corresponden con piezas prefabricadas que solo encajan siguiendo instrucciones de manuales escritos generalmente en otros idiolectos políticos. Para Mariátegui, el mito de la revolución social y su inconmensurable pasado y porvenir andino no puede coincidir con los límites del partido, porque al mismo tiempo que compone su potencia, en su desmesura es (im)posible adoctrinar como fuerza. El mito inka mariateguiano –que nombra lo inclasificable de la realidad de las masas latinoamericanas, esa “excentricidad” diría Aricó (2010), que no entra en los moldes prefabricados, y presenta la urgente y difícil tarea de crear los propios- desborda efectivamente la idea de partido como vanguardia, pero no invalida su presencia. Mariátegui, en este sentido, comparte la insistencia de Gramsci (1999) en que las vanguardias sin las masas (y sus mitos) son trasposiciones del lenguaje del *heroísmo retórico* y que se debe luchar contra esos *falsos heroísmos* y *seudoaristocracias*, sobretodo porque implican la degeneración de un esfuerzo que debe involucrar organismos complejos y regulares, que son las grandes obsesiones de Gramsci en los *Cuadernos de las Cárcel*. La vanguardia es un elemento clave solosi actúa como expresión genuina de un bloque social y su desarrollo, no de sí mismas ni de la perpetuidad de su distinción.

El clásico libro de Portantiero, *Los usos de Gramsci*, se detenía ante esta problemática y atravesaba la pregunta sobre ¿qué tipo de partido se puede pensar “después” de la incorporación del mito a la teoría política? Para responderla, Portantiero (1977) recuerda cuando Gramsci afirma que para la extrema izquierda el proceso de formación de un partido es un proceso *sintético* (a priori, podríamos agregar); mientras que para el italiano, en cambio, es un proceso abierto de carácter *histórico y político*. Con esta distinción, Portantiero (1977) deja en claro que para Gramsci, las organizaciones de masas deben ser la trama compleja en el interior del cual la totalidad de las clases populares despliegan su iniciativa histórica. De allí que la teoría del partido, no puede ser teoría de su organización técnica sino de su relación con la clase y con el pueblo, cuya totalidad, nunca alcanza a abarcar ni el partido ni los sindicatos políticos. Mariátegui piensa y diseña la organización de clase en Perú, tras la tensión irresoluble que se produce entre las muchedumbres y los cuadros políticos, piensa y escribe los *Principios Programáticos del Partido Socialista* (donde sella su adscripción al marxismo-leninismo y afirma al Partido Socialista del Perú como la vanguardia del

proletariado), bajo la certeza liminal de que sin la participación de las grandes multitudes y de un mito multitudinario, la revolución es imposible o será tarde o temprano derrotada.

Bajo otras categorías, la misma discusión de fondo reaparece cuando Flores Galindo interpreta el Prólogo que Mariátegui escribe a *Tempestad de los Andes* de Valcárcel. Él analiza que, cuando Mariátegui afirma que la revolución se conseguirá cuando el indio encuentre a su Lenin, expresa “una manera caudillista de reclamar la unión entre el marxismo y la tradición andina” (FLORES GALINDO, 1980: 47). Parafraseando al ensayista argentino Arturo Jauretche, el caudillo revolucionario podía convertirse en el sindicato del indio. Rápidamente las versiones más autonomistas de la izquierda, que encuentran en Mariátegui una referencia segura, cuestionarán esta afirmación y encontrarán múltiples expresiones del amauta para ello, en las que la adjetivación “caudillista” es claramente peyorativa⁷. Fue quizás la principal categoría empleada para deslegitimar el accionar de Haya de la Torre. Ahora, no son pocas las veces que Mariátegui utiliza la noción de caudillo para referenciar los protagonistas de los movimientos de masas que iban a colmar la historia del siglo XX. Así se refiere a Lenin como *el caudillo de la revolución* y a Mussolini como *el caudillo de la reacción*. En uno de sus siete ensayos, “El problema de la tierra”, expresa su posición respecto a esta problemática de forma precisa: “Un nuevo orden jurídico y económico no puede ser, en todo caso, la obra de un caudillo sino de una clase. Cuando la clase existe, el caudillo funciona como su intérprete y su fiduciario. No es ya su arbitrio personal, sino un conjunto de intereses y necesidades colectivas lo que decide su política.” (MARIÁTEGUI 1994 -1928-: 32). Los personajes representativos, los líderes, los caudillos, no dejan de cumplir un papel fundamental en la política de masas; sin embargo, las decisiones políticas no se vertebran desde arriba para abajo, sino a la inversa: las necesidades colectivas son las que deciden la política. Y bajo esta nueva jerarquización Mariátegui construye una compleja teoría política que será clave para comprender su idea de Partido.

La hegemonía y el liderazgo en América Latina.

⁷ Un ejemplo de esta línea de interpretación crítica del caudillismo y esta defensa “autonomista” de Mariátegui, puede encontrarse en el excelente libro de Miguel Mazzeo *El socialismo enraizado*, basado en su tesis doctoral y publicado hace ya cinco años. Ver en particular en Capítulo 7: “Los elementos de socialismo práctico y la crítica al dirigismo y a las visiones partidocéntricas”.

*“Cuando los dirigentes no respondan por ustedes,
tomen las banderas y marchen. No esperen salvadores y mesías.”*

Cristina Fernández de Kirchner

Solo un año antes de su ruptura, en 1927, Haya y Mariátegui acompañaron la creación del “Grupo Resurgimiento”. Grupo que nació en Cuzco con un evangelio bajo el brazo: el andinismo. Uno de los principales referentes de este grupo, Luis Valcárcel, escribió en aquellos años un libro imprescindible para la comprensión del mundo andino, que ya nombramos unas líneas antes: *Tempestad en los Andes*. Allí Valcárcel anuncia cómo del vientre americano nacerá el *nuevo indio*, y además detalla la matriz específica de organización política que necesitaban para aquel alumbramiento: “esta alma grande que despierta ha de menester del grupo de escogidos que vive, siente, obra y sabe morir en nombre del pueblo. Aspiramos a constituir ese grupo” (VALCÁRCEL, 1927: 132). Un grupo de escogidos. Así lo expone Valcárcel: “por Puno y Cuzco se desparraman los misioneros del andinismo, con la fe mística de los perseguidos que buscan un reino de la justicia. En torno a ellos reúnanse labradores y pastores: inquietan el anuncio profético.” (1927: 133) La comparación que Valcárcel establece con la labor de los primitivos discípulos de Cristo es directa. Ese es el ambiente místico y pasional en el que se pretende forjar una élite revolucionaria en el Perú y que plantea a las organizaciones de izquierda del continente una paradoja: los elegidos se desparraman, la vanguardia es un hecho cultural de masas.

Haya y Mariátegui compartieron brevemente su paso por el Grupo Resurgimiento, pero lo cierto, es que no muy lejana –aunque con dimensiones muy diferentes- estaba la cifra orgánica del APRA donde participaron conjuntamente durante un extenso periodo de la década del veinte. Ahora, mientras para Haya el grupo de escogidos tenía la tarea inmediata de la toma del poder, Mariátegui advertía la necesidad de multiplicar una tarea de más largo aliento: un trabajo de masas profundamente cultural por delante de la toma del poder y por delante del reconocimiento de quienes serán los cuadros directores del proceso revolucionario⁸.

⁸ Aunque no compartamos totalmente su interpretación, es interesante ver cómo José Aricó extrema esta hipótesis en su artículo “Mariátegui y la formación del partido socialista del Perú”, allí afirma “la ausencia en Mariátegui de la *temática* del poder” y se pregunta: “¿podemos hablar de la presencia en el Partido Socialista [que Mariátegui fundó en 1928] de un programa de transición donde aparecieran claramente delimitados los fines de esta transición, las fuerzas que lo alimentan, las proposiciones

Desde Perú, en la década del veinte, puede reconstruirse el hilo de la larga discusión sobre las formas de construcción de hegemonía dentro los proyectos emancipatorios del continente. José Aricó encontraba aquella discusión en Gramsci y entre las mismas cuerdas en que se desarrollaba el debate peruano:

“La noción de hegemonía no significa la traducción italiana del concepto leninista de “alianza de clases”, sino la revalorización del socialismo como creador de una cultura capaz de homogeneizar al conjunto de las masas trabajadoras de una sociedad en la lucha por la conquista de una nueva forma de vivir y de pensar los hombres. De ahí que sea más bien la visión soreliana del cristianismo primitivo antes que el recuerdo de la revolución de octubre lo que merma esa noción.”
(ARICÓ, 1979: 62)

García Linera, casi un siglo después, en aquella misma conferencia realizada en Córdoba con la que iniciamos este pequeño ensayo, provoca la confluencia de estas diferencias en Perú y discute indirectamente la cita que transcribimos de José Aricó, aunque no lo realice con los nombres de Haya y Mariátegui, sino bajo los nombres de Lenin y Gramsci. Linera se pregunta cómo un proceso revolucionario logra su hegemonía política, indaga ese abismo –como planteaba Horacio González- donde se resuelve la consistencia de la praxis revolucionaria, y paso siguiente interroga conceptos claves de los *Cuadernos de la Cárcel* del marxista italiano y del *¿Qué Hacer?* del líder

concretas sobre las cuales se articula, la relación entre el programa y las *posibilidades* de realización?” Ante este interrogante, Aricó responde: “creo que nada esto aparecía, porque Mariátegui estaba instalado en otro terreno, en el terreno que él definía como “ideológico” y que yo a mi vez me permitiría definirlo como “fundacional” (1980: 166). No podemos extendernos demasiado sobre esto, pero si podemos afirmar que si bien la anotación de Aricó es precisa al señalar el aporte más importante de Mariátegui, allí donde uno encuentra las notas claves de su pensamiento, de alguna forma desconoce el terreno específicamente político-organizativo donde también el amauta se desplegó como teórico y militante, y donde proponía una disputa de poder y una discusión por sus formas de construcción, proporcionales a sus fuerzas y a las del movimiento obrero de su época. Además podemos agregar que en la importancia que Mariátegui le atribuye a la batalla ideológica se encuentra una matriz teórica y política del poder de una enorme lucidez, el ejemplo que dejamos a continuación creemos que es concluyente: “El proletariado emprende afanoso, la conquista de la cultura. Las últimas experiencias históricas le han enseñado el valor social y político de la ciencia y de sus creaciones. La burguesía es fuerte y opresora no solo porque detenta el capital sino también porque detenta la cultura. La cultura es uno de sus principales, uno de sus sustantivos instrumentos de dominio. *El capital es expropiable violentamente. La cultura, no.* Y, en manos de la burguesía, la cultura es una arma contrarrevolucionaria. La cultura es el mejor gendarme del viejo régimen.” (MARIÁTEGUI, 1994 -1959-: 838; énfasis propio) Toda una teoría de la hegemonía, que nos advierte de los límites o los peligros que deberán atravesar los proyectos revolucionarios, y que nos indica dónde se acumula y reproduce históricamente el poder.

de la revolución rusa: ¿guerra de posiciones o guerra de movimientos? ¿Asalto frontal o largo proceso cultural de convencimiento y seducción para llegar al poder? ¿Versión gramsciana y *suave* de la hegemonía, liderazgo moral, intelectual cultural, o versión leninista, derrota a tu adversario y toma del poder? ¿Cristianismo primitivo o Revolución de Octubre?

El viejo debate de la izquierda (con una cierta simplificación de Gramsci y Lenin que le sirve a Linera para poder plantearlo dicotómicamente). Viejo debate al que la última experiencia latinoamericana resuelve de manera salomónica: los dos momentos son necesarios. Es más, Linera afirma que es un falso debate “o Lenin o Gramsci”, porque Gramsci sin Lenin es *un proceso de ternura sin victoria*; y Lenin sin Gramsci es *un hecho de fuerza sin irradiación*. Para Linera necesitas a Lenin y a Gramsci, en nuestra genealogía, a Haya de la Torre y a José Carlos Mariátegui.

El Vicepresidente de Bolivia expresa en cada conferencia que dicta en los distintos países del sur del continente, que nadie puede quedarse al margen del poder, porque a los únicos que eso beneficia es a quienes están en el poder (y están destruyendo la sociedad desde el poder). No puede haber izquierda revolucionaria que no opte por la toma del poder, como insistía Haya de la Torre; pero Linera pausa el entusiasmo leninista del auditorio, repone la vena mariateguiana y afirma que una izquierda revolucionaria no puede contentarse con tomar el poder, está obligada -desde antes, en medio y como continuación del proceso- a transformar ese poder, democratizarlo, construirlo, porque si solamente nos dedicamos a tomar el poder sin transformarlo, ni democratizarlo, ni construir poder popular que democratice la toma de decisiones, a la larga, pasaremos a ser solouna nueva élite.

Éstas eran las grandes *tensiones creativas* y los peligros que también obsesionaban a Gramsci en la cárcel y que el italiano resolvía en la terminología predominante de su época, por ejemplo, cuando analiza los líderes carismáticos y la demagogia. Nota que a pesar de la distancia histórica, nos ayuda a cerrar este ensayo pensando en las figuras de Fidel Castro, Chávez, Maduro, Lula, Néstor, Cristina, Correa, Mujica, Evo Morales:

“Demagogia, quiere decir muchas cosas: en sentido peyorativo significa servirse de las masas populares, de sus pasiones sabiamente excitadas y alimentadas, para fines particulares propios, para las pequeñas ambiciones propias. Pero si el jefe no considera a las masas como un

instrumento servil, adecuado para alcanzar objetivos propios y luego ser arrojado, sino que tiende a alcanzar fines políticos orgánicos de los cuales estas masas son el necesario protagonista histórico, si el jefe desarrolla una obra “constituyente”, constructiva, entonces se está en presencia de una demagogia superior. El demagogo en sentido peyorativo se considera a sí mismo como insustituible, crea el desierto entorno a sí, quiere entrar en relación con las masas directamente. El jefe político de gran ambición, en cambio, tiende a suscitar un estrato intermedio entre sí y la masa, a suscitar posibles “competidores” e iguales, a elevar el nivel de capacidad de las masas, a crear elementos que puedan sustituirlo en su función de jefe. Piensa según los intereses de las masas y quiere que el aparato de conquista y de dominio no se destruya por la muerte o decadencia de un jefe, arrojando a la masa en el caos y en la impotencia primitiva. Si es cierto que todo partido es partido de una sola clase, el jefe debe apoyarse en ella y formar un estado mayor y toda una jerarquía; si el jefe es de origen “carismático”, debe renegar de su origen y trabajar para tornar orgánica la función de la dirección, orgánica y con los caracteres de la permanencia y continuidad.” (GRAMSCI, 1999: 112)

En el fondo está siempre presente el viejo planteo de Maquiavelo entre el Príncipe y el pueblo, sobre el que una y otra vez vuelve Gramsci, pero advirtiendo que la eventual resolución del problema del liderazgo, de los posicionamientos respecto a los problemas que engendra, no reemplaza la infinita tarea libertaria por delante en el continente: la construcción de una hegemonía plebeya, como garantía de permanencia y continuidad de un cambio revolucionario. De esa misma certeza nacían las palabras de Cristina Fernández de Kirchner cuando realiza su último discurso presidencial, el 9 de diciembre de 2015, pocos días después del discurso de Linera con que empezamos este ensayo, luego de la derrota del *ballotage*, ante una multitud en Plaza de Mayo: “cada uno de ustedes, cada uno de los 42 millones de argentinos, tiene un dirigente adentro y cuando cada uno de ustedes, sienta que aquellos en los que confió y depositó su voto, lo traicionaron, tome su bandera y sepa que es el dirigente de su destino y el constructor de su vida, que esto es lo más grande que le he dado al pueblo argentino: el empoderamiento popular” (cfr. FERNÁNDEZ DE KIRCHNER, 2015). La paradoja

virtuosa de ser palabras expresadas desde uno de los principales liderazgos latinoamericanos, quién además condensa una de las esperanzas concretas para la nación más austral del continente. De alguna forma este ensayo pretendió seguir el derrotero de viejas y nuevas reflexiones filosóficas y políticas nuestroamericanas, para intentar vislumbrar los distintos elementos en juego en los complejos procesos de subjetivación política de una voluntad colectiva, con capacidad para transformar la realidad social y enfrentar el avance del neoliberalismo sobre el continente.