

# La extinción y el pachacuti. América Latina y las crisis civilizatorias: diálogos de cambio de siglo entre José Carlos Mariátegui y Juan José Bautista Segales.

---

Ariel Salcito

*Recepción:* 16 de julio de 2022

*Aceptación:* 7 de noviembre de 2022

## *Resumen*

El presente trabajo aborda un ejercicio comparativo entre los contextos históricos y las reflexiones producidas por José Carlos Mariátegui y Juan José Bautista Segales. La subordinación impuesta por la conquista, y la racionalidad triunfante de la modernidad europea, encubrieron los marcos civilizatorios autóctonos. Anclados en su tiempo, y en función de sus circunstancias, Mariátegui y Bautista Segales contribuyeron a revelar cuestiones como el sentido del tiempo y la historia, el carácter del sujeto revolucionario en la transformación social, la relación con los flujos ecuménicos de la modernidad y la elaboración de un marco de pensamiento de impronta latinoamericana.

## *Palabras clave*

Bautista Segales, Mariátegui, crisis civilizatoria, pachacuti.

## *Abstract*

The present work deals with a comparative exercise between the historical contexts and the reflections produced by José Carlos Mariátegui and Juan José Bautista Segales. The subordination imposed by the conquest, and the triumphant rationality of European modernity, hid the autochthonous civilizational frameworks. Anchored in their time, and based on their circumstances, Mariátegui and Bautista Segales contributed to reveal issues such as the meaning of time and history, the character of the revolutionary subject in social transformation, the relationship with the ecumenical flows of modernity and the elaboration of a framework of thought of Latin American imprint.

## *Keywords*

Bautista Segales, Mariátegui, civilizational crisis, pachacuti

## Introducción

Pensar América Latina constituye un desafío que se renueva con el discurrir de las generaciones. Abordar las particularidades que le son inherentes, sintetizar sus variables en caracteres uniformes, requiere la elaboración de un sujeto-objeto multifacético de pensamiento. En sus aristas perviven el pavor de los mitos, las venas abiertas, sus pueblos conformados por historias, los horizontes utópicos y una identidad que parece disgregarse o articularse al ritmo de vientos huracanados de lucha y resistencia. Semejante panorama implica, a su vez, problematizar rasgos consustanciales a una fisonomía definida. Los “mundos de la vida” involucrados trascienden, tanto los deslindes tradicionales entre lo real y lo ilusorio, como las nociones de temporalidad lineal de cuño occidental.

La conquista y ulterior dominación europea confirmaron uniformidad al desarrollo circunscripto de los habitantes originarios. Grupos humanos se agregaron al compás del mestizaje y la diáspora africana. Los fulgores independentistas cedieron terreno a décadas de conflictos de organización nacional. La hegemonía de burguesías señoriales sancionó la articulación, dependiente, con el mercado, bajo los parámetros de la división internacional del trabajo. La condición subalterna continuó imperando en el cambio de siglo. Las primeras décadas del siglo XX combinaron antiguos y novedosos elementos. Esta confluencia, no obstante, generó cuestionamientos destinados a convulsionar las sociedades latinoameri-

canas. La revolución mexicana cristalizó la creciente impugnación al orden oligárquico. Entre las consecuencias de la guerra mundial cobraron trascendencia aquellas que evidenciaban una crisis civilizatoria de proporciones. Los ecos revolucionarios impregnaron esperanzas y pesadillas en el seno de variados sectores sociales.

Estas líneas pretenden, desde la crisis civilizatoria del presente, interrogar los procesos acontecidos un siglo atrás. Ancladas en una concepción de la historia, entendida como “un dialogo sin fin entre el presente y el pasado” (Carr, 2001), que entablan una discusión entre autores y contextos. En sus entresijos, destilan continuidades y rupturas, susceptibles de alumbrar senderos a recorrer. Una reivindicación de identidad latinoamericana subyace en su seno. A partir de dicha matriz, este texto indaga sobre las miradas que, desde la intelectualidad del continente, se dirigieron hacia las crisis civilizatorias acontecidas en ambos periodos. Las reflexiones subsiguientes orbitan en torno a los planteos de dos autores emblemáticos: el peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) y el boliviano-aymara Juan José Bautista Segales (1958-2021). En el contrapunto de época que originan sus reflexiones, y las respuestas que ofrecieron a interrogantes comunes, residen los núcleos proliferantes que habitan estas páginas.

## Los ritmos de la modernidad

Los trabajos contenidos en el presente volumen abundan sobre la obra del filósofo Juan José Bautista Segales. Entre los aportes de su pensamiento, destacan aquellos referidos a la crítica de

la modernidad occidental, cuyo derrotero desemboca en la crisis civilizatoria actual. El interés que nutre estas indagaciones se relaciona con los sentidos de la historia que se traslucen en su seno. A fin de aproximarnos a sus elaboraciones, y a la contrastación con Mariátegui y su tiempo, elegimos poner en práctica una suerte de “espacio de intelección” o entendimiento (Weinberg, 2014), basados en el análisis de la tensión de los siglos. En los albores del denominado “corto siglo XX”, entre 1914- 1991 (Hobsbawm, 2005), adquirió espesor la percepción de una crisis civilizatoria de escala mundial. Los estragos de guerras recientes, la ominosa amenaza de conflagraciones futuras, desigualdades económicas y sociales, pandemias que agudizaron sus efectos, levantamientos populares con sus consiguientes represiones, y angustias globales, marcaban la pérdida del rumbo civilizatorio y sus ensoñaciones de “orden y progreso”.

Dichos paralelismos no deben hacernos olvidar las diferencias propias del transcurso del tiempo. La crisis civilizatoria que acicateó las preocupaciones de Bautista Segales contiene elementos inherentes al decurso histórico de comienzos del siglo XXI. La contaminación del medio ambiente, la tragedia del hábitat y la extinción de especies animales y vegetales, el cambio climático y la degradación de las condiciones de sustentación de la civilización humana, alertan sobre los límites de la sobre explotación de los recursos planetarios. Por otra parte, el libertinaje de los poderes represivos de las clases dominantes, y sus sicarios estatales y para-estatales, ante las resistencias de

los pueblos sobre cuyas espaldas se descargan los flagelos mencionados, nos previene de exagerar la homologación entre ambos procesos.

El último cuarto del siglo XX arrojó dictaduras sanguinarias, restauraciones democráticas, y el fenómeno de la globalización, que provocaron sustanciales transformaciones. Bolivia compartió las desventuras de época con los países del cono sur del continente. No obstante, albergó sus propias singularidades. Los años de juventud de Bautista Segales fueron testigo del surgimiento de movimientos culturales y políticos aymaras de base urbana. La cotidianidad del racismo enquistado en la sociedad enardeció las voluntades de una juventud desprovista de complejos de inferioridad. La confluencia con la renovada dirigencia rural alumbró el nacimiento del movimiento katarista. Las reivindicaciones entrañaban un reclamo de reconocimiento étnico. La centralidad, tanto del discurso como de la práctica, se ubicaba en la valoración de la historia y la cultura indígena, así como la conciencia de la explotación económica, en tanto campesinos o trabajadores urbanos. De allí derivan el reconocimiento hacia los luchadores del pasado, desde Tupac Katari y su compañera Bartolina Sisa, hasta los rasgos de identidad culturales, lingüísticos, y la cosmovisión originaria.

En este contexto de redescubrimiento aymara, Bautista Segales inició estudios de sociología en la Universidad Mayor de San Andrés. Posgrado mediante, viajó a México durante la década de 1980, donde conoció al filósofo mexicano Enri-

que Dussel, quien se transformaría en su mentor. Adherir a la filosofía de la liberación conllevó el desplazamiento del marco disciplinario, hacia la Filosofía primero y las Ciencias Sociales después. Ello se plasmó en su producción académica. *Crítica de la razón boliviana* (3° ed., 2010), *Hacia una dialéctica del desarrollo de la vida* (2012), *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana* (2012), *Hacia una ética crítica de la racionalidad moderna* (2013). En el año 2015 fue galardonado con el Premio al Pensamiento Crítico por el libro *Qué significa pensar desde América Latina. Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental* (2014). Sobre esta obra se dirigirán las indagaciones contenidas en estas líneas.

El marco interpretativo desde el que se despliega la concepción histórica de la filosofía de la liberación es explicitado en la obra de Dussel: 1492. El encubrimiento del otro (1994). Un primer aspecto se encuentra relacionado con la idea del “descubrimiento” de América como inicio de la Modernidad. El conocimiento racional superaba las barreras que lo aherrojaban a las tinieblas de la teología, la superstición y la ignorancia. Una nueva razón regía las nociones utilizadas para aprehender el mundo circundante. Originada en las ciudades medievales, el arribo a las nuevas tierras consumaba su desarrollo. La perspectiva tradicional europea situaba su referencia geográfica en las tres partes (Europa, Asia y África) con el mar Mediterráneo como común denominador. Aun considerada como periferia socio-civilizatoria del mundo asiático- musulmán, primaba en el europeo una concepción auto-referenciada. La

teleología de la historia, que encontraba en Asia el origen y en Europa la superación, plasmaba el horizonte del pensamiento del viejo mundo.

Enrique Dussel postula que el triunfo de la racionalidad, propia de la Modernidad, engendró novedosas coordenadas geopolíticas. En la escala planetaria residía su singularidad. Erigida como centro de la economía atlántica, Europa se arrogó asignar, a las restantes regiones, funciones conforme se configuraban las relaciones de producción del contexto incipiente. A través de la reconstrucción de la experiencia de Cristóbal Colón, realizada por el historiador mexicano Edmundo O’Gorman, Dussel describe el itinerario del “descubrimiento”. Convencido de haber encontrado la ruta al Asia, Colón percibe las realidades americanas de acuerdo a la convicción de situarse en territorio asiático. Su cosmovisión de cristiano ítalo- ibérico, enfrentado al mundo musulmán del norte africano y los turcos otomanos, incide en sus motivaciones. Experto navegante y lector de las crónicas de Marco Polo, su búsqueda estará signada por el afán de conocimientos, riqueza y alianzas tendientes a la expansión de la fe cristiana. Esta certeza continuaba vigente al morir en 1506. Bajo esta concepción, “descubrir” significará proyectar categorías familiares a los habitantes originarios, que serán conocidos a través de la errada presunción de ser asiáticos.

A partir de los viajes de Amerigo Vesputti se comienza a correr el velo encubridor de esta idea. Al servicio de la corona de Portugal, continúa navegando hacia el sur, actual territorio del Brasil.

Pronto llega a la conclusión de encontrarse, no en una parte conocida del mundo, sino en una cuarta, y desconocida para los europeos, porción del planeta. Viajes y descubrimientos posteriores confirmarán dicha presunción. Así se erige la auto percepción europea. Centro del mundo, universalidad descubridora, capaz de constituir a otras regiones y culturas como periferias del flamante centro de la modernidad naciente.

Desde semejante sitio, la dominación establecida reflejó un carácter definido. Pasado el primer momento de contacto, y desengañados por la bestialidad de la conducta de los españoles, la resistencia indígena fue encarnizada. Dussel realiza un incompleto inventario de sus hitos significativos. Y si bien abarca la geografía del continente, el lente del investigador centra en el mundo mexicano su caracterización ulterior. De la misma se desprende la forma en que los vencidos conceptualizaron la nueva situación. El final del mundo conocido, el inicio del "sexto sol", tiempo de desdicha y sometimiento. Tanto en los Diálogos de los sabios, como en testimonios transmitidos a través de generaciones, se desprende la percepción del comienzo de una época de oscuridad. De esta forma desembarcó en América aquello que la cultura occidental denomina Modernidad. Tras el triunfo de un tipo de racionalidad, se ocultaba un mito perturbador, que clarificaba su pecado de origen: la humanidad de las culturas vencidas sacrificadas en su provecho.

Este entramado interpretativo condujo las reflexiones de Bautista Segales. La ineludible refe-

rencia de su maestro, Dussel, proporciona el punto de partida desde dónde interrogar la realidad, muñado de una perspectiva latinoamericana. Su especificidad reside en el marco andino-amazónico a partir del cual lleva adelante la traducción del pensamiento de Dussel. Esto implica plantearse el problema del otro, no en relación con el ser o el saber auto centrado del sujeto occidental, sino a través del otro, que interpela desde su lugar negado y sometido a condición de inferioridad:

El problema es construir un marco categorial que permita entender en el plano de la filosofía la especificidad del problema del subdesarrollo, la dependencia, la opresión, el colonialismo, la miseria, la ignorancia, la negación, el sufrimiento y la exclusión latinoamericanos, y para ello no bastaba (porque era insuficiente) el pensamiento y la filosofía europeos, porque no era ni nunca fue su problema (Bautista, 2014: 25).

Afrontar el reto conllevaba la exigencia, por demás significativa, de apartarse de la tradición heleno-europeo-occidental del pensamiento filosófico. Constituida su especificidad por la trama histórica inherente, América Latina postula un discurso filosófico de tipo universalista, a través de la superación de los paradigmas de la modernidad eurocéntrica. Las problemáticas del presente se agitan como objeto de novedosas indagaciones. Su pretensión, por ende, es mundial, posmoderna y liberadora.

Dos coyunturas contemporáneas reafirmaron esta posición. Por un lado, la conmemoración de

los 500 años de la invasión europea. La profusa producción intelectual dedicada al aniversario suscitó toda clase de reacciones. Aquello, que Marx había resaltado como “la sangre y el lodo” de la acumulación originaria primitiva, regresaba como síntesis de la modernidad, esta vez teñida de universalidad de impronta europea. En respuesta, múltiples voces reafirmaron estridentes no hay nada que festejar, visibilizando las implicancias catastróficas del proceso iniciado el 12 de octubre de 1492. Poco tiempo después, el 1 de enero de 1994, se inició el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, México. Alejados del discurso de la izquierda latinoamericana tradicional, y su cosmovisión moderna-occidental, los zapatistas interpelaron al mundo desde la realidad de los pueblos originarios. Ello significaba un punto de ruptura fundamental: se trataba de una voz antigua y que, a la vez, nunca había dejado de formar parte del presente. Pero, en tanto voz soterrada y encubierta, la acción de los zapatistas la reveló en su dimensión original, interrumpiendo el triunfo del discurso único de la globalización neoliberal.

Los sentidos históricos desplazaban el eje bajo el cual se comprendía la modernidad. Al situarse desde una perspectiva latinoamericana, reivindicaba una identidad conformada por historias que, a partir de sus particularidades, devenían susceptibles de converger en la totalidad. Esa misma totalidad confería el derecho de plantarse con pretensión de universalidad. Una voz, tan sojuzgada como postergada, reclamaba su derecho a expresarse sobre el desarrollo de la civili-

zación humana. Y lo hacía bajo los dictados del mundo histórico de la experiencia concreta que había jalonado el propio discurrir. Su juicio de parte venía recubierto de inherente legitimidad.

Por supuesto, ello implicaba enjuiciar el conocimiento sobre la realidad latinoamericana. Las convenciones del mundo académico obturaban un avance sustantivo. Las visiones de conjunto, los caracteres procesuales, las dinámicas que tornan inteligible la vida social, quedaban excluidos del marco de estímulos brindado por las becas de investigación. Primaba el énfasis, auto referenciado, de un mundillo de recortadores seriales de objetos de estudio, detentadores de selectos currículum vitae con lecturas actualizadas. Sus marcos teóricos reproducían autores o “giros” entronizados al vaivén de las modas académicas, pululando por jornadas o congresos capaces de engrosar antecedentes académicos. Así permanecían, carentes de dialogo, con el espectro circundante, delatando una porción de sus imposibilidades. Otras provenían de estructuras más profundas:

Uno de los problemas fundamentales de la ciencia social y la filosofía latinoamericanas es que razonan y piensan América Latina desde la cosmovisión que Europa tiene de nosotros y del mundo, esto es, lo hacen como si fuesen europeos, porque piensan y razonan presuponiendo la concepción moderna de la historia y no desde la especificidad propia de la historia latinoamericana y mundial, que no es la misma, porque tenemos otra historia

que aún necesitamos des-en-cubrirla para vernos desde nuestro propio horizonte, desde lo que somos en la historia, y no desde lo que la modernidad occidental dice que somos (Bautista. 2014: 47).

Juan José Bautista Segales dirigía las críticas hacia la producción del mundo intelectual al que pertenecía. Pero transmitir los conocimientos, desde la torre de marfil hacia los senderos transitados por las personas comunes, no dependía sólo de intenciones. Pensar América Latina tenía sentido en tanto conceptualización concreta. En la década de 1990, esa realidad se encontraba permeada por las políticas neoliberales. Sobre los estragos desencadenados por las prescripciones del Consenso de Washington, y las misiones del Fondo Monetario Internacional, existe abrumadora evidencia. El crecimiento, paulatino, de los movimientos de resistencia a escala continental, atestiguó el ardor de lucha que alimentaba la dignidad de los “nadies”. La defensa de los recursos naturales y las condiciones elementales de vida articularon su contenido. Enfrente se agitaban fuerzas que pugnaban en pos de sus objetivos: “El imperio de la propiedad privada de las empresas se está apropiando poco a poco de todos los recursos naturales para producir más y más ganancias, lo cual es su único objetivo y fin, ante el que está dispuesto a sacrificar la vida humana en general y el planeta entero” (Bautista, 2014: 52).

La magnitud del desafío torna acuciante una respuesta. La filosofía de la liberación latinoameri-

cana se erige como vector de resistencia, ante una amenaza planetaria de proporciones. No son cometas, alienígenas, dinosaurios o mutantes quienes acechan las condiciones de sustentabilidad de los seres humanos y la naturaleza que la posibilita. Ello implica, en forma concomitante, una propuesta tan antigua como novedosa: la ruptura con los patrones, pretendidamente universales, impuestos por la modernidad. Desde América Latina surge una alternativa, susceptible de amalgamar el torrente de luchas contra la depredación extractivista, impulsada desde los centros de poder hegemónicos. Producir otra idea de la economía y la sociedad, significa, a su vez, dotarla de capacidad de responder a la encrucijada histórica que se cierne sobre el horizonte civilizatorio. A diferencia de coyunturas anteriores, los modelos alternativos, sean pos capitalistas o socialistas, requieren un paradigma diverso. La creación de conceptos y categorías presuponen la problematización de la racionalidad que originó los anteriores: “ya no es el Ser o la razón, el signo o el símbolo, el lenguaje o la argumentación, sino la vida humana, que está en peligro, pero no la vida de unos cuantos, sino la vida de todos, para que ahora la vida sea posible en un mundo en el cual todos podamos caber y comer con dignidad, para poder vivir una vida digna y liberada de toda forma de dominio” (Bautista, 2014: 52).

### **Pantalla del mundo nuevo**

Las incertidumbres también acompañaron el cambio de centuria anterior. Transformaciones

sustanciales se verificaban a escala global. En 1923, luego de más de tres años en Europa, José Carlos Mariátegui regresaba al Perú, influenciado por el clima de época de pos guerra. Con el tiempo confesaría haber encontrado, en los añosos caminos europeos, las enseñanzas para desentrañar las complejidades del Perú. La escena contemporánea manifestaba la impronta de un excepcional dinamismo. Las atrocidades perpetradas durante la guerra, y el sentimiento de descontento producto de los tratados de paz, cuestionaron los pilares de la sociedad liberal occidental. Valores como la razón, la ciencia, y la certeza de una marcha ineluctable hacia el perfeccionamiento de la condición humana, fueron impugnados desde diferentes perspectivas. La amenaza representada por la revolución bolchevique, la agitación desplegada por la clase obrera y las revoluciones fallidas en Alemania y Hungría, representaban un cuestionamiento del sistema capitalista como tal, pero no de las ideas que nutrían la cosmovisión de la modernidad occidental. En tanto, en el seno de la variopinta constelación de fuerzas de derecha, emergieron aquellas que, unidas a valores nacionalistas o antisemitas, impugnaron al positivismo decimonónico.

Mariátegui no se dejó deslumbrar con el brillo de la civilización europea. Primó el compromiso político, el análisis y las posibilidades de transformación social en el Perú, en particular, y en América Latina en general. Las dos primeras décadas del siglo XX enmarcaron el surgimiento de movilizaciones populares, mancomunadas por el cuestionamiento al orden oligárquico instaurado en

la región. La ideología de estos grupos se encontraba determinada por “la emergencia en una realidad de alcance latinoamericano, que superaba por la fisura histórica que abría la revolución mexicana y se amplificaba en todas las luchas contra el carácter dependiente de nuestros países” (Beigel, 2006: 34). El alcance latinoamericano entrañaba la identificación de quienes eran considerados sus actores. La enunciación de un “nosotros” irradiaba, retroalimentada por una fuerza integradora que permitía trascender las fronteras nacionales. El pensamiento y la acción desafiante fueron explícitas respecto las condiciones de la existencia concreta. Y la interpretación del pasado que había desembocado en el presente señaló los ejes del decurso histórico. Cuando Mariátegui caracterizaba la preeminencia del periodo colonial, forjaba cánones regionales:

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 (Mariátegui, 1924: 13).

Esa vocación unificadora representó una bandera en sí misma. La sucesiva dependencia de una potencia externa uniformizaba las trayectorias.

Las ansias de liberarse de ese destino infausto corrían por idéntico cauce. América Latina designaba, además de una expresión territorial, cultural y lingüística, un proyecto político. En su seno se agitaban impulsos de transformación radical de la sociedad.

Las reflexiones del peruano constituían el corolario de un derrotero particular. Un accidente infantil había causado el abandono de la educación formal. La formación autodidacta encontró en el periodismo el vehículo de expresión consustanciado con “la emoción de su tiempo”. La difusión y la multiplicación del público lector favorecieron la emergencia de circuitos de cultura escrita. El auge editorial generó canales alternativos. La contraposición con la producción intelectual de la oligarquía, resguardada en reductos académicos o la prensa tradicional, devenía explícita. La reforma universitaria avanzó sobre el carácter aristocrático de las casas de altos estudios. En el Perú, inclusive, sus antecedentes se remontan a las protestas de 1909, en la Universidad de San Antonio Abad, Cuzco. En 1920, en la misma ciudad, se celebró el congreso de estudiantes peruanos. Fruto de sus disposiciones, emergió la voluntad de involucrar referentes excluidos de la educación superior. Concebir una alternativa popular alteraba su esencia. Democratizar el acceso era el objetivo manifiesto. Confluir con el movimiento sindical obrero, su horizonte de transformación. Así nació la Universidad Popular González Prada. Mariátegui la definiría tiempo después: “Nuestras actividades se orientan a la revolución de los espíritus, y las universidades

populares que hemos erigido son el ensayo de la futura Universidad Social, frente a los enfermizos institutos oficiales actuales que crean castas de sabios y oligarquías de burócratas” (Mariátegui, 1994: 31).

El acceso al conocimiento de las mayorías populares constituyó una constante preocupación en Mariátegui. Los emprendimientos editoriales buscaron combinar formación política, crítica artística y debate doctrinario. La fundación del Partido Socialista del Perú persiguió anudar su destino con los trabajadores hacia quienes dirigía su mensaje. Idéntico espíritu nutrió las iniciativas en torno a las revistas *Amauta* y *Labor*, de las cuales fue fundador, y los acercamientos al mundo sindical y al emergente movimiento indigenista. Consustancial a estas actividades, subyacía la concepción de habitar un tiempo de crisis civilizatoria aguda:

¿Es la civilización que enferma las almas y las toca del letal anhelo de la muerte? El desencanto del progreso, la dura ley perenne de los poderosos, el clamor de miseria de los que sufren, cuanto deja en los espíritus la convicción de que la injusticia es una norma inexorable. Y la vorágine de la vida febril que nos enferma, la electricidad que sensibiliza nuestros nervios gradualmente, el teléfono que genera muy lentos trastornos mentales, la mareante confusión de los automóviles que pasan raudos lastimándonos con el grito ululante de sus bocinas, todo va siendo germen fecundo de la neurastenia (Mariátegui, 1987: 67).

El énfasis en la decadencia coexistía con las esperanzas suscitadas por la marea revolucionaria mundial. La contraposición revolución-decadencia conllevaba implícitas aquellas categorías que oponían los polos de vida-muerte, vigor-decrepitud, animado-inerte. Sin embargo, hablar de revolución revestía intrínsecas peculiaridades. Mariátegui dedicó los esfuerzos hacia su caracterización en el Perú. La adopción del marxismo y el entusiasmo por el triunfo bolchevique confirmaron prioridad a la problemática. La realidad peruana ofrecía, a la hora de determinar la articulación de las fuerzas productivas con las condiciones subjetivas propias de un proceso revolucionario, serias dificultades. Una clase obrera, minoritaria y con importancia estratégica relativa, señalaba las limitaciones del pretendido sujeto revolucionario. La burguesía, subordinada a los imperativos del capital transnacional, y aliada a los terratenientes. La construcción del socialismo debía recorrer un sendero amoldado a dichas circunstancias.

La perspectiva histórica permitió identificar rasgos colectivistas, heredados de los antiguos ayllus, célula básica andina. A partir de estas supervivencias, provenientes de la noche de los tiempos, Mariátegui encuentra en la comunidad elementos de socialismo práctico. Esta constatación permitía postular la fusión entre la esperanza mesiánica de las masas indígenas con un programa socialista viable. A su vez, introducía un marco de especificidad en el seno de la formación nacional peruana. El decurso de la historia no reproducía, en forma espejada, el molde

europeo, pretendido universal. En la defensa de la comunidad residía una vía autónoma de tránsito hacia el socialismo:

Nosotros creemos que entre las poblaciones “atrasadas”, ninguna como la población indígena incásica reúne las condiciones tan favorables para 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 sólidas de la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista (Mariátegui, 1989).

La persistencia de la tradición colectivista manifestaba su fortaleza en los inicios del siglo XX, cuando el capitalismo se constituía como modo de producción predominante en las ciudades, centros mineros y plantaciones costeras (Flores Galindo, 1998). Un mundo donde coexistían formas productivas diversas requería pensar su transformación aunando lo antiguo y lo nuevo. Se trataba, en todo caso, de construir arando el porvenir con viejos bueyes. Y el horizonte que prefiguraba el porvenir era la construcción del socialismo: “La decadencia y la revolución, así como coexisten en el mismo mundo, coexisten también en los mismos individuos. Pero finalmente uno de los dos espíritus prevalece. El otro queda estrangulado en la arena” (Mariátegui, 1970: 182).

Una indagación válida conduce a esclarecer la naturaleza del término “crisis civilizatoria”. En forma sucedánea, corresponde inquirir sobre la capacidad de articular una respuesta, sustenta-

da en un pensamiento de impronta latinoamericana. El historiador peruano Ricardo Melgar Bao aventura respuestas tentativas a través del pensamiento de Mariátegui. Con meridiana claridad resalta la equivalencia entre los conceptos de crisis y capitalismo. Para el amauta, “la crítica al capitalismo es la crítica a un modo de vida, a un sistema que abarca todos los órdenes y planos de la existencia, proyectado a escala planetaria” (Melgar Bao, 1995: 85). El capitalismo estructuraba el espacio mundial, dinamizando la forma burguesa de la modernidad, antagónica de la subsistencia de culturas milenarias, sumidas en su propio ritmo histórico. Tamaño poder obligaba a considerar tanto la larga como la corta duración de los ciclos económicos del sistema. Por consiguiente, la modernidad había logrado configurarse a escala mundial en tanto instancia de totalidad.

Modernidad y capitalismo confluyen en tanto categorías históricas que substancian la expansión de la civilización occidental. Sin embargo, la crisis civilizatoria preanunciaba la transformación en ciernes. Para un marxista “convicto y confeso” como Mariátegui, la aguja imantada señalaba hacia el socialismo. La noción de crisis civilizatoria, antes que declive o colapso, se orientaba hacia una alternativa surgida de la propia dialéctica de la modernidad capitalista. La ciencia, la tecnología y el mito socialista configuraban el legado occidental. En este punto, tanto Occidente como Europa continuaban vigentes, irradiando influjos hacia los espacios orientales o americanos. Sin embargo, así como los hechos históricos consu-

maban un proceso irrecusable, las realidades en que arraigaban constituían, a su vez, procesos particulares. De allí provenía la insistencia de Mariátegui, en evitar trasladar categorías de un continente a otro en forma mecánica. Connotados debates de su tiempo giraron en torno de dichas apreciaciones.

Entre ellos, a los efectos del interés que alimenta estas páginas, se encuentran aquellos suscitados por la emergencia del movimiento indigenista. Originado por las inquietudes filantrópicas de intelectuales urbanos, el indigenismo logró organizar su influencia a escala nacional. Sus acciones consistían en “apoyar las quejas y reivindicaciones de los indígenas, designar abogados para defenderlos gratuitamente, conformar comisiones investigadoras” (Flores Galindo, 1994: 298) a fin de constatar explotación y abuso. El análisis de Mariátegui se sustenta en su cosmovisión sobre el sentido de la historia. Concebía el estudio del pasado como insumo esencial a la hora de interpretar el presente. Se advertía, al respecto, una contradicción flagrante: la interpretación impuesta del pasado peruano, desde 1532 en adelante, presentaba un sujeto originario vencido y humillado. El destino parecía haberse ensañado contra las mujeres y hombres que conformaban la cultura andina.

El surgimiento del indigenismo trastocó la lógica del racismo tradicional. La esencia residía en esas cuatro quintas partes de población sojuzgada. En torno a las anfractuosidades de la cordillera de los Andes se había erigido el despliegue histórico

de la cultura andina. La raza que la encarnó, la lengua que la habló y el espíritu que la nutrió, habitaban el mundo rural de la sierra. De esta forma se corporizaba la unidad de identidad primordial. Tenía un epicentro geográfico: el Cuzco. A su vez, contaba con un momento de cristalización en el decurso de la historia: el imperio Inca, que el indigenista Luis Valcárcel denominaría “el incario”. Esta noción, inclusive, era susceptible de revestir una dimensión “pan-andina”, trascendiendo las fronteras de los Estados nación modernos.

El grupo Resurgimiento, fundado en 1926 por Valcárcel, representaba sólo una, entre otras voces, que componían el espectro del indigenismo. La superación de esquemas filantrópicos, o soluciones centradas en extensiones educativas o medidas administrativas, anidaba en todas ellas. Mariátegui coincidía con Valcárcel sobre los aspectos utópicos que alumbraban el renacimiento indígena. El énfasis sobre la trascendencia del pasado previo a la conquista señalaba una base de entendimiento. Sin embargo, en la concepción relativa a la direccionalidad del tiempo, residían profundas diferencias. Establecer una relación de continuidad entre el runa, campesino andino, habitante de un imperio pujante como el Tawantinsuyu, y el indio, oprimido tras siglos de colonia y república, implicaba una noción discutible respecto la temporalidad. Para Valcárcel, los influjos de la época conducían hacia la restauración del pasado. La ensoñación del mito redentor, la voluntad y la imaginación, se erigían como fuerzas propulsoras de la resurrección de la raza. Coexistía, al respecto, la abominación de los legados

occidentales, diagnosticados de putrefacción e inminente decadencia. La progresión del tiempo se configuraba como retorno a un punto de origen. Una teleología de la historia tendida hacia el pasado incaico acompañaba esta versión del indigenismo cuzqueño. Así se encontraba concebida en tanto destino circular, planeando cual cóndor sobre los valles, montañas y altiplanicies de los Andes. El lenguaje profético anunciaba el ideal de restauración, punto culmine de una utopía retrospectiva.

Mariátegui oponía el interés por las transformaciones revolucionarias de la época. En el socialismo se encontraba la levadura que otorgaba espesor histórico a la esperanza indígena. Lo ecuménico emanaba sus fulgores hacia lo particular. Para ambos, el tiempo discurría lineal en forma implacable. En su seno se desarrollaban los actos que componían el teatro de la historia humana. Esperanzas y luchas explicaban su lógica intrínseca. Este incesante escenario dejaba huellas susceptibles de influir en futuros acontecimientos. El afán restaurador de Valcárcel ignoraba esta lógica ineluctable. En un artículo publicado en *Mundial*, el 11 de septiembre de 1925, Mariátegui explicitaba sus divergencias:

Ni la civilización occidental está tan agotada y putrefacta como Valcárcel supone. Ni una vez adquiridas sus experiencias, sus técnicas y sus ideas, el Perú pueden renunciar místicamente a tan válidos y preciosos instrumentos para volver, con áspera intransigencia, a sus antiguos mitos agra-

rios. (...) Contra los hechos históricos, poco o nada pueden las especulaciones abstractas de la inteligencia ni las concepciones puras del espíritu. La historia del Perú no es sino una parcela de la historia humana. En cuatro siglos se ha formado una realidad nueva. La han creado los aluviones de Occidente. Es una realidad débil. Pero es, de todos modos, una realidad (Mariátegui, 2007: 71-72).

La cuestión del indio correspondía a una problemática política y social. El régimen de propiedad de la tierra era su piedra angular. La resistencia de las comunidades encarnaba la realidad cotidiana del campesino andino. La confluencia entre socialismo y las reivindicaciones indígenas articulaba su contenido. Allí residía su carácter revolucionario.

### **El futuro llegó (hace rato)**

El recorrido precedente nos habilita formular una serie de precisiones. La novedosa configuración del pensamiento latinoamericano, ante el desafío planteado por la crisis civilizatoria actual, es una de ellas. Tanto las tradiciones intelectuales como las recurrencias temáticas ilustran al respecto. La relación con los flujos ecuménicos es otra. Convergen, en este sentido, tensiones referidas a los intercambios entre lo particular y lo universal. El historiador argentino Martín Bergel problematiza la pertinencia del concepto civilización. Eludiendo blandir el juicio lapidario que la “misión civilizatoria” europea concita, rescata aspectos de la ilustración, dignos de proyectarse

en el horizonte: los hábitos de tolerancia, el ejercicio público del intercambio de ideas. En contraposición, es claro que la modernidad ha prodiado procesos caracterizados por la violencia, el saqueo y la injusticia. Pero las incertidumbres del presente y la gravedad de los retos planetarios, exigen el deslinde entre las continuidades y rupturas funcionales al contexto en ciernes.

Este contexto presenta perfiles definidos. A la emergencia de movimientos políticos de extrema derecha, y la evidencia de las consecuencias del cambio climático, se adicionó el impacto de la pandemia covid 19, devenida por la simultaneidad y magnitud de sus manifestaciones, en un “momento global total”. Si el ensayo de Bergel hubiera sido publicado poco tiempo después, podría haber incluido “los ladridos de la OTAN” en las fronteras de Rusia, la guerra de Ucrania subsiguiente y la inflación devastadora de los precios de los alimentos y la energía, que precipita a millones de personas a la pobreza. Todo esto, sumado a la evidencia indisimulable de habitar el planeta escoria, escenario del ejercicio desembozado de la represión, la desigualdad, el cinismo y la explotación.

Las reflexiones de Bautista Segales son tributarias de estas problemáticas. Si para Mariátegui el concepto capitalismo encarnaba, desde una postura socialista, el concepto crucial para abordar la crisis civilizatoria, diversas son las claves del pensamiento del boliviano. Desde la filosofía de la liberación latinoamericana emerge la modernidad, en tanto sistema civilizatorio occidental y

eurocéntrico, como eje explicativo nodal. La pretensión de superioridad, esgrimida por la racionalidad occidental, ha sido capaz de socavar tanto la legitimidad como el lugar de enunciación de aquellos “otros”, negados e invisibilizados:

De aquí la relevancia de mostrar la estrecha relación que existe entre la modernidad como proyecto de dominación y la racionalidad pertinente a ella, también de dominación, concebida ahora como paradigma universal de conocimiento, a partir del cual la modernidad europeo-occidental se podía relacionar con el resto de la humanidad en términos de dominación (...) ahora basta con imponer y desarrollar unilateralmente «SU» conocimiento, su saber y su ciencia, como si fuese el único, el más racional, verdadero, universal y objetivo (Bautista, 2014: 68).

Es muñida de esta falsa universalidad que la modernidad encubre la lógica que sustenta. La obliteración de saberes originarios acompaña la explotación económica y el dominio político. Hacer que la tortilla se vuelva, invertir el sentido de las cosas, requiere de un sujeto revolucionario con perfiles definidos. Su praxis, dada la magnitud del contrincante, solo podría representar el reflejo cohesionado y resuelto de un colectivo unificado. La concepción universalista esgrimida por Mariátegui identificaba al capitalismo como ordenador del sistema global. La atención a las especificidades locales enriquecía, pero no obturaba este aserto. Correspondía al proletariado oficiar de enterrador de la burguesía. Para Bautista, priorizando las jerarquías articuladas en

torno a la modernidad, el sujeto revolucionario debía ser conceptualizado merced a parámetros diferentes. En la categoría “pueblo” encuentra el potencial sujeto transformador. Su conformación excede la ubicación en el seno de las relaciones de producción capitalistas. Antes bien, constituyen el producto de una historia y cultura específica. En América Latina, la categoría pueblo se mimetiza con aquellas voces negadas y oprimidas por la modernidad. Por supuesto, su contenido varía al ritmo del propio acontecer histórico.

El desarrollo del capitalismo había confrontado la existencia misma de las formas comunitarias tradicionales. Basado en los estudios del teólogo alemán Franz Hinkelammert, Bautista aborda la incompatibilidad de la pervivencia de las últimas respecto del primero. En la segunda mitad del siglo XIX se habían desencadenado los trazos ostensibles de la ofensiva del capital privado sobre las comunidades. En el tiempo siguiente arreciaron los remezones del enfrentamiento inevitable. Pero, por fuera del “tiempo corto” de los conflictos y las orientaciones políticas, se agita el trasfondo de los diversos tipos de racionalidad que pugnan por imponerse. De acuerdo a la postura de Hinkelammert, la contradicción fundamental que entraña la racionalidad impuesta por la modernidad es la dicotomía entre la vida y la muerte. La obsesión por el crecimiento, la creación de necesidades y la potencialidad de metas infinitas, configuran la erección de un Dios nuevo, mejor hecho, bajo el pulgar de la lógica medios-fines de naturaleza intrínsecamente destructiva. El cielo oficia como límite de la progresión lineal del

tiempo de la modernidad. En tanto, las formas de vida comunitarias se erigen como alternativas civilizatorias, en función de su anclaje a una ética cuya razón primordial es la reproducción de la vida. Esta lógica reproductiva concibe el discurrir del tiempo a través de la circularidad de los ciclos de la naturaleza. En ella reside la condición de posibilidad que garantiza la prosecución de la vida. Allí anida su carácter revolucionario.

Pero la evidencia incontestable que subyace en estas afirmaciones disimula apenas otras cuestiones acuciantes. ¿Desde dónde emerge un diagnóstico certero de la crisis civilizatoria en curso? ¿Cuáles son sus alcances? ¿Cuán posible resulta la formulación de un planteo alternativo de la realidad? La búsqueda de respuestas conduce a Bautista hacia un punto de origen: el intrínseco acto del pensar. Al respecto, resalta una verdad de Perogrullo: como todo acto humano, el pensar transcurre en el presente, proyectándose en una determinada noción de temporalidad. Y son las problemáticas del tiempo presente las que implican la condición de posibilidad básica del pensar. Para pensar hay que vivir, y se vive inserto en un entramado social que, paralelamente, se desenvuelve en el mundo de los seres y las cosas de la naturaleza. Esto no significa que todo ser vivo piense: “los acontecimientos que vienen sucediendo en nuestro tiempo, en nuestro continente y en el mundo desde principios de este siglo, muestran claramente que no todo el mundo piensa, aunque tenga cerebro, libros publicados, doctorados o abundante experiencia teórica y política” (Bautista, 2014: 77).

La conjunción entre pensamiento y contexto engendra un nudo problemático. Es así como la identificación de un problema presupone una valoración concerniente a la gravedad que reviste. Y, en palabras de Bautista, el diagnóstico es contundente: “grave gravísimo” se revela el contexto de la crisis civilizatoria de nuestros días. La vida de los humanos, no sólo los latinoamericanos o los habitantes de las periferias despojadas del mundo, sino de la humanidad. Y la especie, con sus civilizaciones y monumentos, arrastrando a los seres vivos de la naturaleza y al planeta. Y los historiadores, devenidos en últimos juglares del apocalipsis, sin la perspectiva de una “posteridad remotísima” a quien legar el mensaje de los mundos que alguna vez fueron. La vida y la muerte, enfrentadas en la arena del presente, dirimen en el cenit de la modernidad su sentido final.

Establecer la causalidad, mensurar la gravedad y el alcance de la problemática, representa una aproximación a la línea del combate. La lógica intrínseca, que subyace en los desbocados apetitos de la modernidad, indica el derrotero a seguir. En tanto posicionada desde América Latina, surgida de la historia y alimentada por su esencia, la respuesta a la crisis comporta retrotraerse al momento constitutivo en que la modernidad enseñoreo su dominio. El proceso iniciado en 1492 interrumpe un desarrollo civilizatorio que incluyó el intercambio armónico con la naturaleza. La imposición de la modernidad encubrió una extendida gama de saberes y logros culturales alcanzados por los pueblos originarios. La recuperación de sus aportes deviene insumo obligado

en defensa de la vida. Ello implica trascender las lógicas de la modernidad, privilegiando las voces soterradas. Por supuesto, las mismas se expresaron a través de sus manifestaciones inherentes, ajenas a la construcción de los argumentos lógico-científicos, que culminarían invadiéndolas.

En la clave andino-amazónica, en la que se referencia Bautista, el punto de quiebre se encuentra simbolizado por la noción de pachacuti. Siguiendo la acepción comúnmente utilizada del término, la noción de pachacuti, designa la inversión o el trastocar del orden del mundo. Toda una abigarrada constelación de acontecimientos trágicos, desencadenada por la llegada de los europeos y la conquista subsiguiente, habían configurado un tiempo de pachacuti. El ser, la luz, el sol, habían cedido paso al no ser, la oscuridad y el mundo subterráneo. Las tinieblas se extendían sobre los valles, ríos y montañas del mundo de los hombres. Sin embargo, la cosmovisión del tiempo andino, a diferencia de la occidental, es cíclica. El equilibrio puede ser restablecido y los opuestos, vueltos a invertir. Las relaciones comunitarias y el respeto hacia la naturaleza, corporizada en la Pachamama, más que abstracciones antropológicas, turísticas o rarezas de museo, constituyen auténticos programas de acción ante la magnitud de la crisis civilizatoria vigente:

El modelo ideal contenido en el mundo andino de la vida tiene que ver no sólo con su propia concepción de la naturaleza como madre, sino también con su propio concepto de tiempo, en este caso con la idea del

Pachakuti que quiere decir tiempo, pero no en el sentido del tiempo lineal de la modernidad, sino como tiempo del retorno, esto es, como tiempo del retorno al equilibrio de la vida que la modernidad desequilibró durante estos 500 años (Bautista, 2014: 229).

De esta forma, arribamos a la ruptura con el tiempo y la lógica de la modernidad occidental, productora de muerte y amenaza capital para la reproducción de la historia humana. Pachacuti es retorno al pasado desde la coyuntura del presente, desde el que transcurre para restaurar la proyección hacia un futuro, donde otro u otros mundos es/son posibles. Antagónico de los mitos de desarrollo, quiebra con la temporalidad lineal, en función del restablecimiento de un tipo determinado de relaciones inter-humanas y con la naturaleza, considerada como sujeto susceptible de derecho y reciprocidad. Acaso el pensamiento de Bautista difiera y, a la vez, continúe la tradición revolucionaria invocada por Mariátegui, situados ambos desde América Latina, emergidos de su cultura y de su historia, pero sensibles a los flujos ecuménicos emanados a partir de una concepción de la universalidad. O, quizá, donde la clave resida, parafraseando al viejo Marx, en “buscar lo nuevo en lo más antiguo que tienen las cosas”.

## Conclusiones

Este texto indaga algunas regularidades atinentes al pensamiento latinoamericano. Antes que establecer conclusiones irrefutables, pretende contribuir a un espacio de intercambio de ideas.

El marco comparativo propicia un acercamiento hacia líneas de análisis todavía inexploradas. Es evidente que, en términos metodológicos, carece de la bendición de las instituciones académicas. Los parámetros de cientificidad y los modos de producción del conocimiento, validados a través de la indexación, corren por otros senderos. El horizonte perseguido por estas líneas se funde con la candente actualidad de las luchas y resistencias que atraviesan el continente. Más que un exclusivo banquete gourmet, se cuece en olla de cocina popular. Ello lo conduce hacia una serie de interrogantes concretos. La naturaleza del sujeto transformador, formulado en término de clase por Mariátegui, y caracterizado como pueblo por Bautista Segales, es uno de ellos. En este sentido, el primero confiere cualidades positivas que empoderan un colectivo determinado, en tanto que el segundo construye el sujeto pueblo a través de lo negado y excluido. Subyace en esta dicotomía la tensión entre lo universal y lo particular, la lectura del pasado y la forma de imbricación con los flujos del presente. Las utopías y distopías que se proyectan al futuro constituyen el fango de nuestros días.

El sentido del discurrir del tiempo, y la teleología de la historia confluyen en idéntico cauce. Sobre estas tensiones de origen se desarrollaron contextos con sus inherentes transformaciones. Quienes se aventuraron a interpretarlos debieron afirmar una raíz asentada en la historia común. Los vasos comunicantes que la ligaban al contexto mundial advirtieron sus asimetrías. Y los presentes conflictivos que atravesaron legaron ense-

ñanzas para la reflexión y la acción. Las primeras décadas de los siglos XX y XXI compartieron la incertidumbre respecto el rumbo civilizatorio de la modernidad. Desde diferentes perspectivas, y en función de los formatos de difusión habilitados en cada época, se alzaron las voces críticas. Anclados en sus respectivos mundos, Mariátegui y Bautista, plantearon interrogantes susceptibles de trascender el paso de la corriente del tiempo. De esta manera, las respuestas construidas engrosaron un cúmulo de preocupaciones, pertenecientes a una tradición de pensamiento de impronta latinoamericana, tendientes a enriquecer el devenir de rebeliones, utopías y sueños de liberación que jalonan la historia del continente.

## Bibliografía

- Bautista, J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Ediciones Akal.
- Bergel, M. (julio-agosto 2020). El pensamiento latinoamericano frente a las crisis civilizatorias. Ingenieros, Mariátegui, Vasconcelos. *Revista Nueva Sociedad*, 288.
- Beigel F. (2003). *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético político de José Carlos Mariátegui*. Biblos.
- Dussel, E. (1994). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural.
- Flores, A. (1986). *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Casa de las Américas.

Flores, A. (1994). La agonía de Mariátegui. En *Obras Completas*, Vol II. Casa de Estudios del Socialismo.

Hobsbaum E. (2005). *Historia del Siglo XX*. Crítica.

Mariátegui, J. (1987). *Escritos Juveniles. La edad de piedra 3: Entrevistas, crónicas y otros textos*. Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, J. (1989). *Obras completas*. Biblioteca Amauta.

Melgar, R. (1995). *Mariátegui, Indoamérica y las crisis civilizatorias de Occidente*. Serie Centenario. Empresa Editora Amauta.

Salcito, A. (2013). La condición del indio durante el siglo XX peruano. En Guevara, G. *Sobre las revoluciones latinoamericanas del siglo XX*. Newen Mapu.

Weinberg, L. (2004). *Literatura latinoamericana. Descolonizar la imaginación*. Centro coordinador y difusor de Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México.



---

*Miscelánea*



**Portada Miscelánea**  
**Ascensión, serie “El Reencuentro”**

Almendra Tamariz

Acuarela

16 x 22 cm

2021