

Pensamiento



MARIÁTEGUI: CIEN AÑOS DESPUÉS

PROPIEDAD, COMUNIDAD, INDIGENISMO Y NACIÓN

POR LAVID E., PDEO (1)

Introducción (a la problemática)

- 1) La propiedad de la tierra y las riquezas naturales
 - 2) El ayllu y la comunidad indígena
 - 3) El indigenismo criollo
- A modo de conclusión provisoria. Los desafíos del hecho nacional andino-amazónico

SEGUNDA PARTE

2) El ayllu y la comunidad indígena

Como productos de larga duración, tanto el ayllu como la “comunidad indígena” deben de ser objeto de un estudio histórico; lo que significa que hay que identificar su evolución respectiva y desvelar el contenido que hayan tenido en cada etapa. No deberían ser identificados arbitrariamente el uno con la otra, ya que son el fruto de dos procesos diferentes. A saber: por un lado, el primero (es decir el ayllu) correspondía a la gran diversidad evolutiva de la vida comunal endógena organizada —con una variedad de denominaciones y formas, según los territorios y sus propias tradiciones culturales (pachacas, huarancas, etc.)—, con sus redes de parentesco y vínculos de sangre y lealtad, dentro de los mundos andinos prehispánicos. Los que fueron violentamente maltratados y/o liquidados por la conquista y la



colonización, casi erradicados o destruidos, que debieron su supervivencia a la resistencia tenaz y secular que opusieron los pueblos andinos (en toda su variedad).

Mientras que la segunda (o sea la comunidad indígena), por su lado, también en resistencia, ya se correspondía con la hibridación colonial de aquellas estructuras antiguas de vida y organización colectivas originales, con las formas comunales importadas e impuestas por la conquista y la colonización, especialmente aquellas procedentes de Vieja y Nueva Castilla y León, durante las denominadas reducciones y/o repartimientos. Lo que sucedió a mediano y largo plazo, dentro de un proceso

que pudo configurarse y consolidarse durante los siglos XVII y XVIII —e incluso más tarde. Si el vínculo entre el uno y la otra es estrecho, se debe de evitar confundirlos bajo una única denominación o noción, que tendería a ocultar su propia y respectiva evolución.

Ello también significa, digámoslo con la misma claridad, que no hay ayllu ni comunidad que sean respectivamente identificables y “definidos”, de una sola vez y para siempre. Puesto que, por obra de sus miembros, sus generaciones sucesivas, sus instancias renovadas, sus tradiciones de parentesco y sangre, así como por la sociología de sus dirigentes y autoridades, su relación con la

(1) Pseudónimo. LAVID E., PdeO. Historiador y economista, residente en Francia. Muchas gracias a los amigos y colegas que, desde junio de 2025, tuvieron a bien criticar y comentar versiones anteriores de este texto; sus precisiones y argumentos han sido de mucha utilidad. No obstante, y como siempre, la responsabilidad de los errores y déficits que se pudieran detectar deben de ser naturalmente imputados exclusivamente a su autor.



tierra y las riquezas naturales (ya sea mediante posesión, uso, usufructo o transferencia, e inclusive, ulteriormente, ya como propiedad) no fue la misma; ni en todas partes ni de una vez para siempre. Ello, ni durante el periodo colonial ni después, luego de la instauración de los regímenes republicanos. A pesar de que hayan podido ser objeto de generalizaciones apresuradas y diversas confusiones, tanto por parte de sus estudiosos del pasado como por parte de sus analistas y observadores del presente, ya sean de origen andino o foráneo.

Así —aunque sin pruebas o estudios precisos— a menudo se ha preconizado, por ejemplo, el carácter “socialista” o “comunista” del ayllu o el de la comunidad indígena. Empero, ni el uno (el ayllu) ni la otra (la comunidad) parecen haberse ajustado ni al “comunismo primitivo” de la teoría, ni a un presunto socialismo o comunismo “inca”, perfectamente anacrónicos — ni por heurística ni por hermenéutica. Su prolongación

en el tiempo, vale decir la sobrevivencia y mutaciones subsecuentes de la “comunidad”, parecen haber sido sobre todo la obra práctica de la tenacidad vital, “desde abajo”, de los pueblos y naciones andinos, especialmente quechuas y aimaras. La misma que supo asimismo renovarse y adaptarse, al ritmo de evolución de las formas de depredación capitalista contemporánea (inclusive foráneas), con el objetivo de conservar y defender su posesión de la tierra y las riquezas naturales, así como el control de sus territorios.

Digámoslo de manera clara: dicha sobrevivencia no parece haber sido la obra ni el resultado de alguna inmanencia o presunta naturaleza trans-histórica o trans-geográfica, de una supuesta perdurable “comunidad”, o de una “originalidad” andina (o incaica, o preincaica). En realidad, las formas comunales y los usos colectivos se desarrollaron, se mantuvieron

y/o desaparecieron por los diferentes rincones del planeta, según condiciones y circunstancias que les fueron propias; lo que no impide, desde luego, que su evolución pueda ser comparada, históricamente hablando, a partir de sus fuentes documentales, sin a priori ni presupuestos esencialistas ni fundamentalistas. Lo que significa que su enfoque intemporal, atravesando indistintamente periodos y espacios, épocas y geografías, es un evidente anacronismo como muchos otros, en los que demasiado frecuentemente se incurre y que han servido sobre todo de coartada para enmascarar objetivos simplemente políticos — cuando no politiqueros.

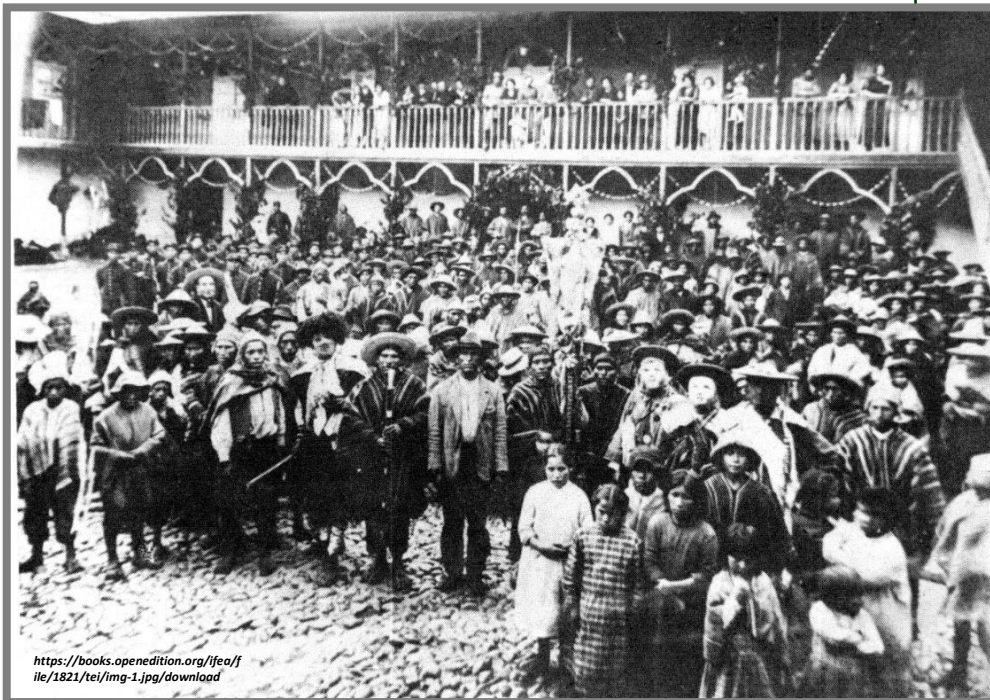
Por ejemplo, fue el caso de F. Tudela y Varela², a principios del siglo XX, el mismo que, sin haber examinado ni analizado —o tal vez simplemente observado— un número suficiente de casos, asimilando el uno con la otra, es decir el ayllu con la comunidad, se consagró principalmente a determinar y decretar, desde la cima de su arrogante mirada criolla y limeña —aunque habiendo nacido en Francia—, el estado de aislamiento de los ayllus y comunidades y su “desadaptación” a los tiempos modernos, con sus métodos presuntamente antieconómicos de asignación y redistribución de tierras. Como si solo existiese una única lógica económica, la enarbolada por él mismo, para efectuar tales redistribuciones y asignaciones (otra “unanimitad” más; otra “vía única” e ineluctable).

² Tudela y Varela, F., 1905, *Socialismo peruano. Estudio sobre las comunidades indígenas*, Lima, Imp. La Industria.

Todo aquello, sin investigar ni interrogarse más en profundidad sobre las causas de aquellos hechos y prácticas, preconizando los beneficios de “hacer descender al indio³”, es decir, la mano de obra indígena, desde sus alturas presuntamente “retrógradas” hacia la civilización. Al así encerrar la comunidad, según él, una fuente de energía humana anquilosada en los Andes, por causa de aquel colectivismo, “socialismo” o “comunismo” antiguo. Su objetivo final (el de Tudela) era, por supuesto, lograr incorporar esa “fuerza de trabajo” en las haciendas de la costa, suprimiendo los costos financieros y morales del tradicional “enganche” forzoso de indígenas⁴.

Constatando, por otra parte, el patente fracaso de la práctica de las migraciones “blancas” colonizadoras europeas⁵.

Desde esa perspectiva, podríamos intentar identificar con nitidez los objetivos generales de propuestas como las de Tudela (hubo varias al respecto). Según ellas, lo mejor era entonces despojar, mediante la propiedad privada y sus efectos prácticos, a todas aquellas familias indígenas de sus parcelas de tierra y a las comunidades de sus



<https://books.openedition.org/ifea/files/1821/tei/img-1.jpg/download>

posiciones colectivas, con el fin de poder enviar a todos sus miembros a trabajar a la costa, como peones o yanaconas en las haciendas o en las chacras productivas. Algo que, recordemos, era lo que también se practicaba en la época colonial (de manera informal o formal, aunque siempre compulsiva) y que se siguió realizando durante el siglo XIX.

Pero ahora se habría de generalizar el “modelo”, bajo el régimen de la propiedad privada de la tierra (pequeña y grande), para convertir a los indígenas en asalariados y poner fin a su condición de indios (logrando con ello un “Perú sin indios⁶”). Al mismo

tiempo que se derrumbaban definitivamente tanto la comunidad como la posesión colectiva de la tierra, abriéndolas a nuevos propietarios, más productivos y eficientes, tal como rezaban las nuevas doctrinas y lógicas imperantes.

Vale decir que no era poca cosa la que estaba entonces en juego para el futuro de los pueblos y naciones del espacio andino y peruano, vinculados entre sí —inclusive más allá de las fronteras estatales o administrativas. Ante su tenacidad y lucha por la supervivencia, adaptándose para defender su posesión de las tierras y las riquezas naturales, así como el control

³ El mismo vocabulario de designación o denominación estaba impregnado de los tintes del colonialismo: las naciones y los pueblos indígenas, especialmente quechuas y aimaras, aparecían frecuentemente individualizados (en muchas referencias), como “el indio”. Ya era una práctica de origen colonial, la misma que los Estados andinos independientes y sus instituciones adoptaron con prontitud. No solo era el hecho de que hubiesen sido secularmente despojados de la tierra y las riquezas naturales, como grupos diversos y diferentes, sino que inclusive su propia designación colonial como “indios”, una persona colectiva reconocida, aunque solo fuese informalmente, les era arrebatada. Ahora eran “un individuo”, separado de su colectividad. Al ser uno solo, elevado a la abstracción, habían perdido como colectivos sus derechos y deberes concretos en el territorio y sobre el territorio, en donde, sin embargo, permanecían viviendo y residiendo. Se habían vuelto un estereotipo, en el mundo de las imágenes, como individuos extranjeros en su propio espacio, excluidos y rechazados. Habían cesado de ser naciones, antiguas y nuevas, que se encontraban en situación de casi ocupación. Se habían transformado bajo la república en “el indio”, despojado de su diversidad cultural y nacional, o sea que ya eran el individuo hipotético de la teoría —y de un liberalismo, empero inexistente.

⁴ Como desde las primeras experiencias de conquista (incluyendo las islas de las Antillas), estaba implícito el objetivo de acercar los indios a los conquistadores (a sus sucesores) para que aquellos “aprendieran” la civilización y la lengua, con el objetivo de permitirles progresar, por intermedio de la “emulación”. Esta vez empero, se hacía a través del trabajo. Así se reanudaba la iniciativa del desplazamiento masivo y el desarraigo de las poblaciones indígenas. Lo que ya se había practicado en varias ocasiones en otras épocas, por diversos amos

⁵ La política “inmigrantista” como la calificara el Amauta (Mariátegui, J.C., “Principios de política agraria nacional”, *Mundial*, 01/07/1927), examinado ulteriormente sus obstáculos inherentes (“En torno al tema de la inmigración”, *Mundial*, 13/04/1928).

⁶ Un Perú de “peruanos”, como ya lo anunciara, desde 1821, el general San Martín, al inicio de la vida republicana, rebautizando nuevamente, en el papel, a los pueblos originarios andinos, para que dejaran de ser “indios” o “naturales”.

de sus territorios, se alzaba una de las alternativas de la “nación de propietarios” criolla, de su Estado e instituciones realmente existentes, para acabar con sus formas comunitarias, de posesión y trabajo, de usos y prácticas comunales, así como su potencialidad nacional futura.

Al respecto, la respuesta de Mariátegui, aunque surgiera desde las brumas del presunto “comunismo primitivo” inca, tuvo el mérito de alzarse en defensa de los pueblos y naciones antiguos del espacio peruano, enarbolando inclusive la alternativa del “mito” de redención como posibilidad política para los indígenas. Abriendo simultáneamente con ello un espacio de reflexión sobre la convicción política, la práctica colectiva y la espiritualidad religiosa del combate social de los grupos marginados y conscientes de su exclusión —como los pueblos y naciones indígenas. Es lo que aparece claramente en los dos ensayos examinados; es asimismo lo que luego ha sido puesto de realce por otros autores⁷. Volveremos, en el acápite siguiente (relativo al indigenismo criollo en el mundo andino⁸), sobre otra de las alternativas con las que simultáneamente jugaba en ese entonces la misma “nación de propietarios”.

Subrayemos, por el momento,



para ese comienzo del siglo XX, la confluencia entre la mirada de clase de Tudela con la de la dominación nacional, de la cual el mencionado autor parece estar asimismo perfectamente impregnado y consciente⁹. Para resumirlo todo: se propugnaba entonces la individualización de la “propiedad” para acabar con la comunidad y junto con ella, terminar con los “indios”, transformándolos en trabajadores asalariados (si tenían la suerte de ser contratados). Pero era asimismo uno de los procedimientos o salidas de la “nación en formación”, aunque no necesariamente como una fusión de colectividades (como lo preconizara Mariátegui), ni un mestizaje forzoso —o hasta místico y/o “armónico”—, ni una “síntesis viviente” (tal como lo propusieran simultáneamente otros analistas de entonces), sino como la “nación de los propietarios” criollos, realmente existente, que consideraban de esa manera su propia solución del “problema

nacional” del Perú. Una solución mediante la eliminación radical de las culturas y naciones originarias, empero, sin onerosas “campañas del oeste” o no menos crueles “campañas del desierto”, aunque con la misma probable eficacia y, seguramente, más “morales¹⁰” que las ante-indicadas. Una solución contra la existencia de las naciones y culturas antiguas (y “desadaptadas”) que se encontraban no obstante, por el mundo real, en vías de recuperación y consolidación nacionalitaria, aun cuando no se manifestara visiblemente dicho hecho nacional plural a ojos de cualquier observador.

De qué serviría entonces buscar trabajadores “blancos” en el extranjero para poblar los espacios territoriales, en ese comienzo del siglo XX (podría haber concluido Tudela) si ya teníamos la mano de obra y las poblaciones (dóciles y adiestradas) que se necesitaban en las haciendas y los territorios. Recordemos al

⁷ Para una interpretación antropológica de la recíproca compenetración religiosa y cultural de las espiritualidades andinas (de base) y cristiana, así como del sentido religioso o espiritual propio del Amauta, véase el importante trabajo de Murrugarra, E., 2019, “Mariátegui, del evangelio cristiano a la religiosidad indoamericana”. In: Sara B. Guardia (Ed. y Comp.), 1928-2018, Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos / 90 años, Lima, Cátedra José Carlos Mariátegui, pp. 91-109. Véase asimismo Paris, R., 1981, La formación ideológica de José Carlos Mariátegui, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 92, Ediciones Siglo XXI, pp. 141-147.

⁸ Que es como sabemos una forma específica del indigenismo latinoamericano, distinto inclusive al procedente de la revolución mexicana (y sus formas anteriores). Lo que nos permite asimismo cuestionar el empleo indiscriminado del término, cuando no se le asocia a un espacio y período definidos.

⁹ Sobre esas cuestiones véase, Luna, Pablo F., 2025, “La nación y las clases sociales en la historia en construcción de Pierre Vilar”, Travesía: Revista de historia económica y social, 25, 2, 2025 [2023], pp. 95-127. <https://travesia.ct.unt.edu.ar/article/view/417/370>

¹⁰ Aun cuando, como lo recordara Flores Galindo en 1978, siguiera habiendo quien preconizara (intelectual de entonces) que la mejor solución era suprimir al indio, “...exterminarlo a balazos, como se hace con los Pieles Rojas en Estados Unidos”. Flores G., A., 1978, “Los intelectuales y el problema nacional”. In: AAVV, 7 Ensayos, 50 años en la historia, Lima, Biblioteca Amauta, p. 148.



respecto que el substantivo colonización, ya desde el borbónico siglo XVIII, también se había revestido del sentido de poblamiento de los espacios vacíos (o presuntamente despoblados), alentando empresas de “colonización” interior. Su particularidad entonces, en el mundo andino y ya bajo la república, había sido principalmente la de hacer llegar a los territorios del espacio peruano una inmigración europea “blanca”, con la finalidad de efectuar con los indígenas un genético cruce de “razas”, así abiertamente propuesto, para “mejorar las razas autóctonas” (¡!) Nada nuevo bajo el sol, ni ayer ni hoy, ¿nos atreveríamos a decir?...

3) El indigenismo criollo

Los criollos y sus juristas, también los progresistas — inclusive los indigenistas—, los de Lima u otros medios rurales y urbanos de criollos (la “criolledad”, como escribiera Mariátegui), pudieron desear,

sin embargo, en la cumbre de su reflexión sobre el futuro de los territorios del espacio peruano, el crear una legislación “para el indígena”, a “su favor” (siempre individualizándolo, “del indio” o “para el indio”). De hecho, preconizaron la configuración de una legislación de protección y de corte tutelar¹¹, cual si los indígenas andinos hubieran permanecido como niños inconscientes y mentalmente atrasados bajo la república (un tratamiento comparable al de los minusválidos —o al de las mujeres, inclusive criollas), en la misma perspectiva peyorativa, patriarcal y segregacionista de la ideología y práctica coloniales, castellana e ibérica. Su opción (o sea la de aquellos juristas criollos “más avanzados”), digámoslo claramente también, estuvo impregnada de paternalismo y reminiscencias típicamente colonizadoras¹².

Nos encontrábamos, por así decirlo, en el corazón mismo

del chovinismo criollo republicano, con todas sus exaltaciones y ensimismamientos alternativos; una elaboración de bosquejo eminentemente capitalino-limeño (aunque no exclusivamente), teñido a veces de mala conciencia o inclusive de sombrío arrepentimiento temporal. Pero estábamos, al mismo tiempo, en las antípodas de la toma de conciencia del hecho nacional (y los hechos nacionales, en plural), dentro del espacio peruano andino-amazónico —y no solamente en el seno de los territorios del Estado peruano de ese entonces.

El objetivo de dichos criollos fue también incorporar “legalmente” a los indígenas al trabajo, según las leyes del Estado, y continuar explotando su energía humana, como durante el período colonial. Ahora bien, si hubo en su enfoque análisis históricos y críticos de la colonización y/o del régimen instaurado por castellanos e ibéricos (inclusive análisis radicales), los mismos no se prolongaron (salvo excepción) respecto a la naturaleza de las independencias del siglo XIX, ni sobre la forma de creación de los Estados decimonónicos “independientes” (excluyentes y chovinistas). Tampoco respecto a la naturaleza de clase de tales Estados, ni sobre la evolución nacional — inclusive bajo la misma “república” criolla— de los pueblos y naciones antiguos, con sus ritmos diferenciales; ni siquiera en lo relativo a la constitución de una “nación

¹¹ Encinas, José A., 1918, *Contribución a una legislación tutelar indígena. Tesis para optar al grado de doctor, Lima, Universidad Mayor de San Marcos de Lima, Facultad de Jurisprudencia.*

¹² Aunque debemos recordar que era un reconocimiento que algunas de dichas comunidades habían logrado imponer, a pesar de que solo fuera de forma subordinada y temporal, durante la última fase del período colonial.

criolla”.

A excepción, efectivamente, de la perspectiva que compusiera el Amauta Mariátegui (quien por cierto no era jurista), a partir de su reflexión marxista, su experiencia europea y su apertura intelectual, mediante unos ensayos que, como él mismo afirmara, requerían completarse y enriquecerse permanentemente. Un asunto que empero no ha sido examinado con el detenimiento necesario, tiñéndose muchas veces de consideraciones sobre todo ideológicas —emanadas del arraigado y rancio chovinismo criollo. En esa óptica también cabría situar la potencial correlación reflexiva que se habría producido entre, de un lado, la cuestión meridional italiana, críticamente examinada por A. Gramsci y, de otro lado, la problemática indo-americana y andina, tomada en cuenta de manera autónoma por Mariátegui¹³.

Era, en ambos casos, el análisis de la crisis generada por las confrontaciones de clase, en el seno de desiguales formaciones nacionales —que, por añadidura, procedían de procesos históricos diferentes—, la que daba lugar a salidas distintas, sin “calco ni copia”, como lo reafirmara Mariátegui. Aunque ello no significara necesariamente la conclusión de la discusión, ni la necesaria justeza ni acierto de solución. No era improbable



<https://larosaraja.org/wp-content/uploads/2025/07/Mariategui-Gramsci.jpg>

además que la superior complejidad interna del proceso peruano y andino, tanto nacional como de clase —de clara procedencia y raigambre coloniales—, que se estaba articulando en los inicios apenas de la reflexión, a escala planetaria, de la cuestión nacional contemporánea (un asunto cuya comprensión sigue pendiente en nuestros días —como la misma cuestión, por cierto), hubiese fuertemente influido en la manera de encarar el problema por parte del Amauta huachano. Aun cuando el mismo A. Gramsci no hubiese descartado, por su lado —desde su propia originalidad—, la salida federal ni la pluralidad nacionalitaria, para el caso italiano¹⁴.

Pero volviendo a nuestros indigenistas criollos, inclusive a los más conscientes de la

exclusión indígena, se puede notar que trascendía y se expresaba también en sus propuestas la “nación de propietarios” criollos de ese entonces. Efectivamente, ellos buscaban instaurar el reconocimiento legal de la “comunidad de indígenas” por parte del Estado (con matrículas y/o registros de inscripción respectivos). Sin embargo, se hallaban carentes de una reflexión histórica sobre el proceso de largo plazo que había atravesado dicha organización (y el mismo ayllu), respecto a sus diferenciales evoluciones locales, ya fuesen costeñas, serranas o amazónicas —con “comunidades” que se afirmaban, al lado de otras que se empalidecían o desaparecían. Lo mismo con relación a sus formas de resistencia y adaptación mercantil y monetaria para

¹³ El trabajo sigue estando a la orden del día, tal como lo señala Kapsoli, cuando plantea la necesidad de conocer el contexto problemático nacionalitario europeo y mundial que sirvió de marco histórico concreto a la reflexión del Amauta. Véase, Kapsoli, W., 2018, “El problema indígena: biografía de una tesis de Mariátegui”. In: Sara B. Guardia (Ed. y Comp.), 1928-2018, Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos / 90 años, Lima, Cátedra José Carlos Mariátegui, pp. 241-248. Véase asimismo los capítulos III y IV (sobre el peso específico de la experiencia italiana del Amauta —con todo su componente de apertura cosmopolita, aprendizaje del análisis político y evolución ideológica) de Paris, R., 1981, La formación ideológica de José Carlos Mariátegui, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 92, Ediciones Siglo XXI, pp. 78-99.

¹⁴ Sobre los nexos, reales y presuntos, entre Gramsci y Mariátegui en torno a ese asunto, véase el trabajo de Ferreyra, S., 2012, “Cuestión nacional y marxismo en José Carlos Mariátegui y Antonio Gramsci”. In: Sara B. Guardia (Ed. y Comp.), Mariátegui en el siglo XXI. Textos críticos, Lima, Librería Editorial Minerva, pp. 149-165. Aunque sobre la cuestión y con respecto a dos personajes de reflexión claramente autónoma, haya todavía, como se dice, “mucho pan que rebanar” —y no solamente en el campo literario.



asegurar su supervivencia, así como sobre su funcionamiento y mutaciones internas — incluso de clase—, para reproducir o recrear formas organizativas y posesivas.

A menudo se limitaron los indigenistas criollos a mencionar, como antecedente de su propia iniciativa, los intentos realizados por otros juristas como ellos, durante el periodo colonial, como una forma de “arqueología jurídica”. Sin evocar, por ejemplo (una prueba de su obsesión legalista), las importantes luchas recientes — en ese entonces— de las comunidades indígenas, por la tierra y la defensa de sus territorios, contra los abusos, contra los gamonales, contra el Estado o inclusive por su reconocimiento jurídico, en las postrimerías del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Como, por ejemplo en Huaraz (Huaylas), en 1885, o en Puno, en 1912-1915 y 1923 respectivamente¹⁵.

Desde ese punto de vista, la

proposición formulada por Manuel V. Villarán — comparada con la ya presentada de Tudela y Varela—, era diferente aunque no obstante equivalente, a saber: el desposeimiento de los indígenas andinos y su transformación en candidatos al régimen asalariado, en vez de seguir siendo siervos o semi-siervos adscritos. Ambas propuestas empero sometidas al imperio de la hacienda y el latifundio y su régimen socioeconómico. Un “Perú sin indios”, en ambos casos, ciertamente. Recordemos que era ese jurista limeño, M. V. Villarán, uno de los que abogaban por el reconocimiento de la comunidad indígena, tal vez con mayor determinación y ahínco que sus colegas y coetáneos, con la finalidad de incorporar las comunidades y sus miembros (individualmente) al régimen económico vigente, utilizando para ello sus tierras comunales —con todos los riesgos que ello conllevaba para la posesión colectiva de las comunidades

de indígenas¹⁶.

De hecho, se trataba de otra forma de preconizar, en última instancia, la vía de la propiedad individual y privada, con la finalidad de poner fin a la posesión colectiva y a las “prácticas colectivistas” comunales. Era una manera de hacer que entraran los indígenas en la modernidad de la “nación de propietarios” — consagrada a lo largo del siglo XIX e inicios del XX—, la misma que se había apoderado del Estado realmente existente como fuerza dirigente y hegemónica. Los “indios” también debían de ser incorporados en aquella “nación”, aunque fuese como “ciudadanos” desposeídos... Era, al mismo tiempo, otra forma de eludir (y/o negar) la problemática de las naciones antiguas y nuevas que paulatinamente se habían estado constituyendo por los territorios del espacio peruano (inclusive la nación “criolla”) y hacerlas entrar a la fuerza, de manera anónima y anómica, en su Estado-nación de propietarios. Era otra manera de propugnar la “nación en construcción”, sin cuestionar ni al Estado unitario, ni a sus instituciones excluyentes, chovinistas y segregacionistas, ni su falta de representación de los pueblos y las naciones del territorio, ni sus multifacéticas limitaciones de representatividad democrática.

Se trataba, en cambio, de proponer el reconocimiento de una forma de entidad comunal que no tendría el papel activo o

¹⁵ Puede al respecto, así como con relación a los asuntos sobre la democracia comunal (y la democracia peruana, a secas), ser fecunda la relectura de los artículos de Mariátegui sobre Piero Gobetti (con relación a Italia), tal como lo sugiere Lévano, siguiendo a Melis. En particular para lo relativo al vínculo entre, de un lado, la ausencia de una economía robusta y de fuerzas productivas dinámicas y, de otro lado, la pobreza, el parasitismo, la corrupción de las plebes, las limosnas del absolutismo y el clero. En la perspectiva de mejor comprender la debilidad de las luchas por la libertad y la expresión democrática por los pueblos. Véase, Lévano, C., 1978, “Mariátegui o la estrategia de masas”. In: AAVV, 7 Ensayos, 50 años en la historia, Lima, Biblioteca Amauta, pp. 219-220.

¹⁶ Villarán, M. V., 1907, “Condición legal de las comunidades indígenas”, Revista Universitaria, II: 4, pp. 1-8.

promotor colectivo de sus miembros para la problemática integral de la tierra y las riquezas naturales; no era ni siquiera una sui generis propuesta de iniciar una mínima “reforma agraria” (como otras que por ese entonces ya se habían avanzado). Esa “comunidad” reconocida sería una suerte de organismo temporal, cuya existencia tendría como objetivo el administrar su propia disolución —o sea la autodisolución de la comunidad. La que sería efectuada por sus propios miembros (un proceso que sería aparentemente más lento y presuntamente menos doloroso) conllevando la destrucción a largo plazo de las formas colectivas de posesión de la tierra y los usos comunales, con la eventual desaparición de los indios y su incorporación a la “nación en formación” como mano de obra, quizás asalariada. A ese respecto, la misma noción de “propiedad indígena”, tal como la expresaban los juristas indigenistas criollos de entonces (inclusive en nuestros días), tendría que ser reexaminada, sin anacronismos. ¿Se trataba de convalidar subrepticamente el fraccionamiento de la posesión comunal? ¿Quizá como un anzuelo, para un ulterior despojo? ¿Se trataba de una “normalización” de la desposesión individual y el acaparamiento por otros grupos comunales o exteriores? etc. Además, respecto a las “soluciones legislativas” que a menudo se habían propuesto (y



proponen), habría que plantearse claramente la cuestión de quién las proponía, cuándo y con qué objetivos.

Eran soluciones que no abordaban los problemas centrales, es decir la estructura del Estado y su régimen de propiedad, su representatividad limitada y la inexistencia de la expresión democrática, nacional y popular. No se trataba entonces de la incorporación de las comunidades y pueblos en el marco del reconocimiento de las naciones antiguas y nuevas y de la integral reorganización política, social e institucional del aparato del excluyente Estado unitario, realmente existente, dada su inadaptación. Tampoco había, evidentemente, el cuestionamiento de las relaciones productivas, ni del sistema económico vigente.

Con F. Tudela o con M. Villarán, seguíamos efectivamente comprometidos en la desaparición de las comunidades de indígenas, a corto o mediano plazo, en la liquidación de la posesión de las tierras colectivas, sacrificadas en aras de la

propiedad individual, privada, “perfecta” y absoluta. Las propuestas podían diferir y desembocar en proyectos de mayor o menor duración o envergadura; pero perseguían objetivos comunes. Proseguíamos con la perspectiva de la acumulación de las tierras y riquezas naturales (su concentración) en manos de los propietarios más fuertes y capaces, con la desaparición de los indígenas (“el indio”) y su transformación en “peruanos”, como indios desposeídos (hasta de su misma autopercepción). Como una de las “tareas” que no pudo asumir la colonización castellana e ibérica; una manera de asimilación propietal de los indios. Es decir, su conversión en ciudadanos hipotéticos de la nación de los criollos, cuya dirección pertenecía, ya en ese entonces, a los propietarios (terratenientes y gamonales), consolidados durante todo el siglo XIX (especialmente su segunda parte) como grupo social, aunque con matices de intereses y/o de generaciones y regiones¹⁷.

No había lugar entonces para una ciudadanía o para

¹⁷ Para un fino análisis de las singularidades de las haciendas costeñas contemporáneas, en particular para lo relativo al trabajo, el enganche y el poblamiento, siguen siendo válidas (cincuenta años después) las sesudas y estrictas observaciones de Rodríguez P., director fundador del antiguo Archivo Agrario. Véase, Rodríguez P., H., 1978, “Mariátegui y la hacienda costeña”. In: AAVV, 7 Ensayos, 50 años en la historia, Lima, Biblioteca Amauta, pp. 261-275.



nacionalidades, en plural, que estuviesen surgiendo paulatinamente desde los caseríos, de los pueblos y aldeas, desde las comunidades de indígenas, de los municipios y distritos, desde los territorios básicos del espacio peruano, o inclusive desde la nación popular criolla, tal vez más urbana que rural —ni para un Estado reconstituido que los representara. Resistentes casi inquebrantables durante el periodo colonial, vencidos aunque no derrotados, diezmados pero no aniquilados, des-historicizados o sea amputados de su propia historia, aunque luego re-historicizados por la narrativa colonial de los castellanos e ibéricos, los pueblos y naciones antiguos habían proseguido su marcha, a pesar de sus recurrentes migraciones internas (por razones variadas, no todas voluntarias). Aunque sensibles a las rupturas políticas operadas por las independencias, sabiendo adaptarse y utilizar los medios

a su disposición, no detuvieron empero la tenacidad de su resistencia.

Por cierto, su experiencia nacionalitaria activa tendría que ser objeto de un estudio sistemático, riguroso e integrado —más allá de las fronteras estatales y administrativas—, con el fin de seguir contribuyendo al conocimiento del hecho nacional moderno y contemporáneo, cuestionando definiciones y conceptos eurocentristas que predominan y han predominado, sin haber incorporado todavía las ricas experiencias de los pueblos y naciones de los cinco continentes¹⁸. De hecho, esos pueblos y naciones, andinos y amazónicos, habían mantenido el contacto permanente con otros grupos sociales coloniales (no aislados), durante la transición hacia la sociedad contemporánea, asentando su dinámica y plural particularidad en el tiempo —o sea reanudándola casi

clandestinamente dentro de su propia historia—, recomponiendo redes de parentesco, de clan, de autoridad (con sus ambivalencias) o de “comunidad”, pero también de relato, creencia y redención, aunque no sin contradicciones.

Para decirlo rápidamente, habían reaccionado contra su exclusión, mediante “etnogénesis” en algunos casos, o como alternativa respuesta de grupos “des-indianizados y re-indianizados”, en otros casos, cohesionados por territorio de origen o tradición, o mediante otras vías visiblemente nacionalitarias. Como en nuestros días y de cara al futuro, era muy grande lo que seguía estando en juego para ellos, en aquellos momentos¹⁹.

A modo de conclusión provisoria. Los desafíos del hecho nacional andino-amazónico

Al cabo de este ejercicio de reflexión, deseáramos recordar que nuestro propósito inicial había sido recordar, resituar y visitar las propuestas analíticas y prácticas del Amauta Mariátegui, retomando mediante ello la continuidad de la dinámica de creación del conocimiento que él mismo indujera —fue su originalidad metodológica y política. Ello, a partir de la revisión de sus ya casi centenarios Ensayos de interpretación de la realidad peruana (y andino-amazónica), especialmente dos de ellos, el “del indio” y el de la tierra,

¹⁸ Ver al respecto, Luna, Pablo F., 2025, “La nación y las clases sociales en la historia en construcción de Pierre Vilar”, *Travesía: Revista de historia económica y social*, 25, 2, 2025 [2023], pp. 95-127. <https://travesia.ct.unt.edu.ar/article/view/417/370>

¹⁹ Véanse, entre otros, los trabajos de Lorandi, AM, en particular (con Del Río, M.) *La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas*, Tucumán, Centro Editor de América Latina, 1992. Véanse asimismo los análisis de Pajuelo, R., 2006, *Participación política indígena en la sierra peruana. Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

situados en la larga duración. Es decir que hemos deseado recordar la propuesta del Amauta sobre la necesidad de contrastar los resultados de la aplicación práctica de la teoría por sus propios practicantes de terreno e incorporar simultáneamente los más recientes elementos del saber acopiado, del conocimiento histórico generado por los practicantes profesionales del oficio (no sólo en el ámbito local o continental, sino también mundial), constantemente sometidos a la crítica y al cuestionamiento de rigor. Vale decir, siguiendo el método de creación y composición de un conocimiento de práctica social y política, o sea siguiendo la huella de K Marx²⁰.

En otras palabras, el poner de realce, cien años más tarde, la forma de proceder de un practicante del hecho revolucionario (no solamente un intelectual curioso y exigente), cuya concepción de la acción política era la de efectuar un acto de conocimiento y simultáneamente de transformación de la realidad vigente; o sea de construcción teórica estrechamente vinculada a la práctica y la organización —y recíprocamente. Un procedimiento, una forma de actuar, que no se debería de soslayar cuando se examina su obra; vale decir, el hecho de actuar sin temer la superación de juicios previos e



incompletos (o sea sabiendo corregirlos). Pero, asimismo, lejos de la necesidad de “zanjar” querellas prestadas o enfrentar desafíos que correspondiendo a etapas claramente ulteriores, no pudo por definición asumir.

Si los representantes “oficiales” o extraoficiales de ortodoxias presuntamente autorizadas pudieron producir, luego de su fallecimiento, “balances” divergentes y sucesivamente contradictorios respecto a su contribución (dependientes en el tiempo, dicho sea de paso, de las propias evoluciones de tales ortodoxias); o inclusive si algunas heterodoxias pretendieron encumbrarlo como presunto antepasado de nuevas (o antiguas) doctrinas, el hecho es que la obra integral de Mariátegui, tanto práctica como escrita, ha persistido, con

sus afirmaciones y perfeccionamientos continuos, manteniéndose vigente y fecunda. Lo que no ha ocurrido necesariamente con sus coetáneos o inclusive con contemporáneos, más recientes²¹.

Gracias a los nuevos estados independientes —nacidos de la lucha de los criollos y sus aliados (voluntarios y forzados) contra el monárquico colonialismo peninsular ibérico—, como instrumentos de acción e instauración institucional y jurídica, las “naciones de propietarios” que se habían ido conformando gradualmente por esos espacios territoriales, lograron capturar el poder y se impusieron paulatina aunque desigualmente. Actuaron así, por la senda de la victoria de los propietarios, a partir de su

²⁰ Retomando explícitamente la fórmula que señala que la mejor forma de superar a Marx es justamente proseguir con él. Al respecto, véase la obra de Liedman, sobre la actualidad y la utilidad en nuestros días (contrariamente a preconizaciones ideológicas anteriores) de la práctica y el método de conocimiento de Karl Marx (Liedman, SV, 2019, *A World to Win: The Life and Works of Karl Marx*, London & New York, Verso Books, 2019).

²¹ Para un examen de textos, evaluaciones y apreciaciones diversas, véase Aricó, J. (Ed. y Comp.), 1980, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Ediciones Siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente, 60. Véanse, en particular, las contribuciones de Kossok, M., “Mariátegui y el pensamiento marxista en el Perú”, op. cit., pp. 186-200, así como la de Melis, A., “Mariátegui, el primer marxista de América”, pp. 201-225. De este último autor, véase también “José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI”. In: AAVV, 1994, *Mariátegui Total*, Lima, Librería Editorial Minerva, pp. xi-xxxiv; https://www.catedramariategui.com/antiores/2019/46_2_Melis_Mari%C3%A1tegui_Total.pdf



afirmación reconocida como poseedores plenos, procedentes del Antiguo régimen del periodo colonial. Esos propietarios o proto-propietarios andinos (y amazónicos) impusieron progresiva pero indiscutiblemente la propiedad y los derechos de propiedad en su propio beneficio, gracias a un excluyente Estado unitario, jerárquicamente centralizado, de corte típicamente borbónico y unitario-centralizador²², como asimismo ocurriera en otros territorios del continente americano —y del planeta.

Sin embargo, por el mundo americano, andino y amazónico, también se habían podido constituir paulatinamente naciones (algunas de vieja raigambre, otras nuevas), ya sea bajo las antiguas formas de nación, ya sea bajo la nueva, más contemporánea, que habían logrado atravesar, resistir y

sobrevivir durante todo el período colonial, como hemos indicado, o constituirse durante el siglo XIX. Con su respectiva particularidad, habían aprendido a utilizar inteligentemente el aparato institucional y legal, establecido por los conquistadores y colonizadores castellanos e ibéricos, que fuera reconducido después por sus descendientes

republicanos. Para lograr perpetuar y adaptar sus antiguas formas de funcionamiento comunal, sus autoridades, sus usos y prácticas, pero también su saber agrícola y productivo (y sus mismos cultivos y animales de crianza y acompañamiento). Lo mismo había sucedido para todo lo relativo a sus formas de relacionarse con la tierra, la naturaleza y las riquezas que esta contenía, su transmisión y conservación, de la manera más efectiva y equilibrada posible. A pesar de su ruda confrontación con un capitalismo desigual, de depredación variada y potenciada, de origen interno o foráneo. Una verdadera lucha por la sobrevivencia.

No obstante, después de las independencias del siglo XIX, dichas naciones y pueblos se habían encontrado sin reconocimiento efectivo, desposeídos de nuevo de sus bienes raíces y espacios —los que dificultosamente habían logrado conservar—, sin visibilidad legal ni institucional,



²² Quizá, aún hoy en día, no hayan concluido su propio camino o se hallen tal vez en un impasse o imposibilidad histórica para la eventual continuidad de su proyecto. Lo que no impide que su ya anacrónica propuesta de desposeimiento indígena y popular se haya mantenido, como genealógico residuo, y haya podido metamorfosearse bajo el señuelo o anzuelo de la "formalización de lo informal" y su presunta mutación en "capital".

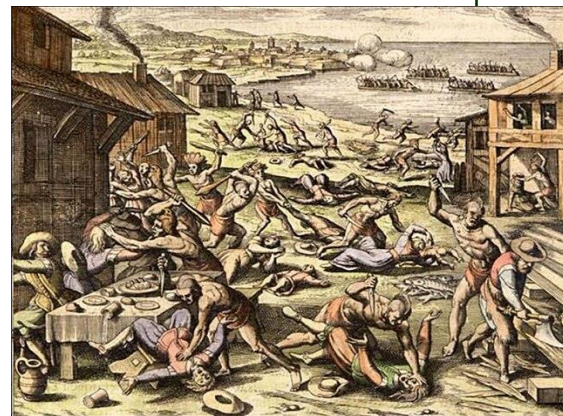
sin poder ejercer su propia soberanía popular y nacional y su ejercicio del poder sobre sus propios territorios. Otra vez empero con cómplices sociales y políticos (dentro de los suyos) de las nuevas usurpaciones y desposesiones (o candidatos a serlo), como en el siglo XVI y el XVII. Es decir que se hallaron bajo otra forma y modalidades, algo renovadas ciertamente, de sujeción y subyugación cuasi coloniales, sin poseer los medios, no obstante, de denunciarlas abiertamente y/o poder actuar para contrarrestarlas inmediatamente.

Las leyes y el Estado realmente existentes definitivamente no eran los suyos (a imagen de lo que había sucedido en el período anterior) ni representaban sus intereses de grupos nacionales en ciernes. Los pueblos indígenas y sus comunidades lo vieron muy claramente. No podían caminar por la senda de la “infantilización” tutelar que les habían reservado “desde arriba”, por parte del chovinismo criollo republicano, como modo de existencia, despojados no solamente de ciudadanía y reconocimiento sino inclusive de su propia capacidad para decidir de su destino, a partir de su pasado y presente. Solo podían seguir resistiendo y rebelándose, “desde abajo”, tan pronto como se presentaran las posibilidades y ocasiones propicias para hacerlo²³.

Lo que significaba, ya en ese entonces, situados a principios del siglo XX, que el

cuestionamiento del orden nacional existente en los mundos andino-amazónicos también se correspondía con el cuestionamiento de los derechos de propiedad o del derecho de propiedad que se habían instaurado in situ (la propiedad privada individual y absoluta), que se habían erigido paulatinamente, a lo largo del siglo XIX, como pilares de la sociedad post-independentista y su Estado realmente existente. Formaban parte dichos derechos de propiedad de sus valores y principios centrales, especialmente asentados en los Estados decimonónicos, excluyentes y centralizadores, que se habían institucionalizado, que negaban además el hecho nacional en su diversidad andino-amazónica y su necesaria expresión y manifestación democráticas. A lo que coadyuvaba el capital extranjero depredador, cómplice de la dominación social y nacional.

Lo que significa asimismo, ahora ya de cara al futuro, que la recomposición que pudiera hacerse con vistas a las nuevas sociedades andino-amazónicas, también tendría que integrar otras formas de considerar la posesión de las tierras y las riquezas naturales, sus espacios territoriales. Especialmente aquellas de los pueblos y naciones indígenas del espacio peruano —las que por el momento se hallan mayormente relegadas bajo una inconfesa forma de cuasi clandestinidad— y resistencia. Porque hay un vínculo estrecho entre propiedad, nación y



https://www.wikiwand.com/es/articles/Resistencia_ind%C3%ADgena_al_colonialismo



https://encrypted-tbn0.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9Gc5Bn887MS7PhR_v6rFjLkH8sIrMNV6RzxnYw&



https://www.servindi.org/sites/default/files/img/2015/06/Ronderos_Trujillo_2015_ok-Copy_0.bmp



https://www.culturalsurvival.org/sites/default/files/53428986808_86ed1c73e3_o_1.jpg

democracia, así como una intrínseca vertebración entre dominación social y dominación nacional, cuando se las enfoca en términos de cambio y liberación.

²³ Una de las más recientes ocurrió durante el largo verano de 2023, con unas formas de intervención que lograron engarzar, por un lado, su plena afirmación nacional y popular (alternativa a la estatal vigente, que la excluye) y, por otro lado, sus formas de lucha reivindicativa (con todos sus componentes al mismo tiempo festivos y sacrificiales), enarbolando la finalidad de lograr sus anhelados objetivos. Para un análisis de las mismas, véase, entre otros, LaVid, E., PdeO, 2023, “Los mensajes de los rebeldes”, Conversaciones sobre historia, <https://conversacionsobrehistoria.info/2023/03/18/peru-los-mensajes-de-los-rebeldes/>

EL ABC DE ALGUNOS ISMOS



POR FRIDA FLORES (*)

En cada proceso electoral, los candidatos de izquierda o progresistas —o como prefiramos llamarlos— enfrentan la misma pregunta recurrente: «¿Venezuela es una dictadura?». Con frecuencia evitan responder, no por falta de claridad conceptual, sino porque cualquier matiz puede ser manipulado políticamente. El temor a ser etiquetados o caricaturizados inhibe discusiones serias. Por ello, algunas precisiones teóricas ayudan a comprender mejor la diversidad de regímenes contemporáneos.

Autoritarismo

Designa un endurecimiento del Estado burgués, que restringe el pluralismo político y social sin abolir la democracia formal. Reduce la deliberación pública, expande la coerción estatal, debilita instituciones y limita la acción de movimientos sociales, aunque conserva elecciones y ciertas libertades básicas.

Dictadura

En el marxismo clásico,

dictadura no implica necesariamente represión abierta, sino dominación directa de una clase. La democracia liberal sería la forma más estable de la dictadura de la burguesía, pues garantiza libertades formales sin modificar las relaciones de producción capitalistas sin embargo el liberalismo actualmente deshecho sus propias reglas formales. En la práctica política, el término suele aplicarse a regímenes que concentran poder, restringen libertades civiles y eliminan el pluralismo efectivo y hasta físicamente a sus opositores.

Bonapartismo

Aparece cuando ninguna clase alcanza hegemonía plena y el Estado adquiere una autonomía relativa. El líder, apoyado en el ejército, la burocracia y la apelación directa al pueblo, actúa como árbitro por encima de las clases sociales. Centraliza poder sin alterar la estructura fundamental de dominación.

Dictadura burocrática

Ocurre cuando la burocracia

estatal se constituye en grupo dominante y gobierna sin control directo ni del proletariado ni de la burguesía. Administra el Estado y la economía desde arriba, como una capa social con intereses propios.

Iliberalismo

Forma híbrida del capitalismo contemporáneo: una democracia sin liberalismo. Mantiene procedimientos electorales, pero erosiona libertades civiles, independencia judicial, prensa crítica y pluralismo. Es una deriva autoritaria frecuente en contextos de crisis orgánica.

Neofascismo

Más que un régimen, suele ser una corriente cultural y política que emerge cuando la hegemonía del capital se debilita. Se caracteriza por ultranacionalismo, racismo y clasismo, culto al orden y la fuerza, antiigualitarismo y la construcción de enemigos internos.

EJEMPLOS

CONTEMPORÁNEOS

Estados Unidos

Democracia burguesa neoliberal.

Trump no rompe ese orden: lo reconfigura en un *neoliberalismo iliberal*, preservando el poder

(*) *Estudios de Psicología en la Universidad San Martín de Porres, miembro del Grupo por el Socialismo.*





corporativo mientras se erosionan principios liberales como el pluralismo, la igualdad cívica y los controles institucionales.

Rusia

Autoritarismo burgués con rasgos bonapartistas.

China

Estado posrevolucionario de partido único con burocracia dominante: una forma estable de dictadura burocrática.

El Salvador

Autoritarismo personalista con elementos bonapartistas.

Nicaragua

Autoritarismo hegemónico de partido único, con dirección personalista y burocracia estatal predominante.

Ecuador

Democracia burguesa debilitada, con tendencias iliberales.

Cuba

Régimen posrevolucionario de partido único, con burocracia dominante y ciertos rasgos bonapartistas.

El caso venezolano

Convertido en herramienta de estigmatización contra la izquierda, Venezuela puede caracterizarse como un régimen bonapartista-

burocrático, con pluralismo restringido, fuerte centralización del poder y una economía mixta gestionada desde el aparato estatal.

Argentina

Argentina atraviesa un régimen neoliberal-iliberal: neoliberal en lo económico e iliberal en lo político-institucional, acompañado de un discurso neofascista o fascistoide. Combina un programa de mercado extremo y disciplinamiento laboral con una erosión del pluralismo liberal y una retórica antiigualitaria y autoritaria. No es una dictadura, sino una forma degradada de democracia que deriva hacia un autoritarismo de nuevo tipo.

Y en casa, el Perú: ¿cómo vamos?

El Perú vive un régimen híbrido autoritario, caracterizado por crisis permanente, prácticas de distorsión de la competencia política y la presencia creciente de discursos neofascistas.

Siguiendo a Levitsky y Way, estos regímenes combinan instituciones democráticas formales con prácticas autoritarias que restringen libertades, manipulan las reglas del juego y concentran poder.

En el caso peruano se observan: elecciones bajo condiciones desiguales, represión selectiva, criminalización de la protesta, uso político del sistema judicial, debilitamiento de contrapesos, militarización creciente y profunda crisis de representación.

No se trata de un régimen neofascista, pero sí de un terreno donde la derecha radical —incluidas narrativas importadas de Vox— encuentra condiciones propicias. Racismo y clasismo siguen estructurando la vida social.

Tal vez esta breve caracterización nos ayude a no titubear cuándo nos pregunten si Venezuela es una dictadura o cuando nos quieran hacer creer que vivimos en un régimen democrático.

Referencias

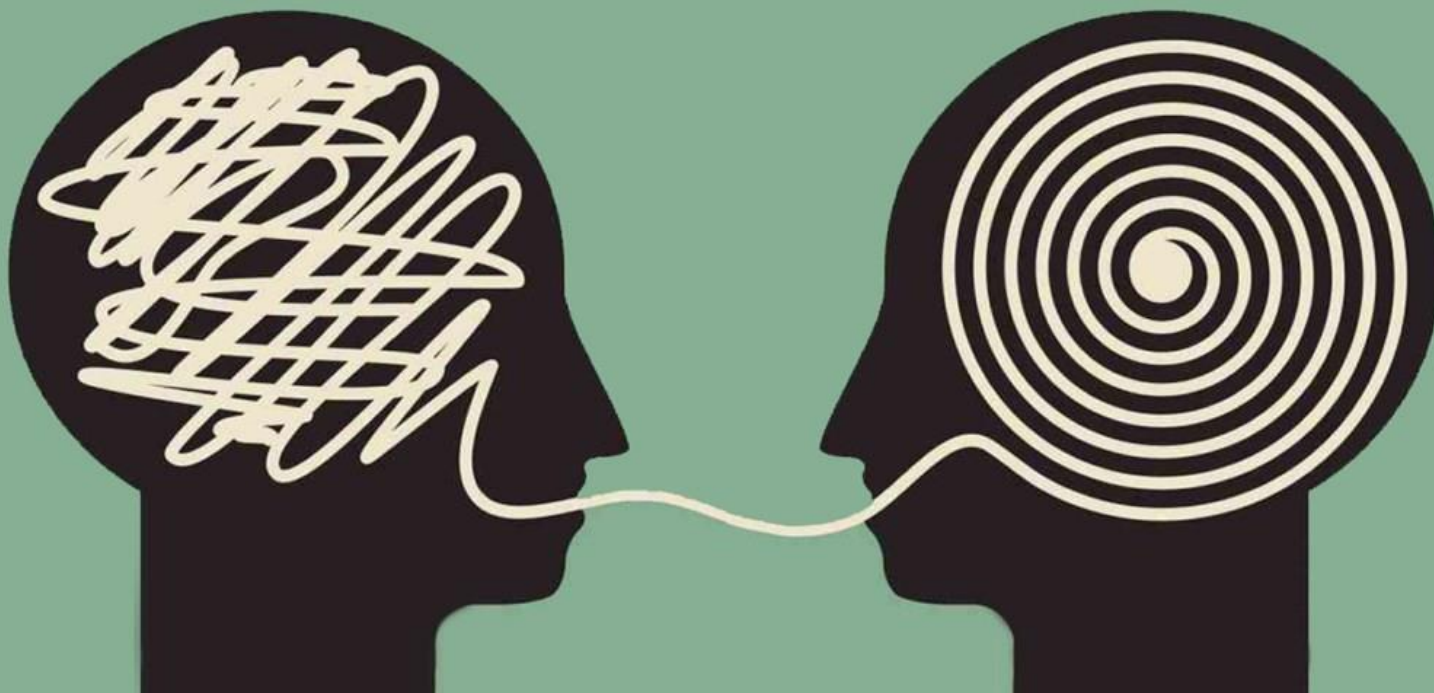
- Gramsci, A. (2011). Cuadernos de la cárcel (Vols. 1–3). Ediciones Era.
- Poulantzas, N. (1979). Estado, poder y socialismo. Siglo XXI.
- (Referencia sobre el Estado capitalista, el autoritarismo y el bonapartismo.)
- Levitsky, S., & Way, L. (2010). Autoritarismo competitivo: Regímenes híbridos después de la Guerra Fría (en Inglés)
- Harvey, D. (2005). Una breve historia del neoliberalismo. Oxford University Press



PALABRAS, PALABRAS, PALABRAS



POR GUSTAVO BENITES JARA (*)



Sería vana pretensión abordar el problema de la palabra en tan breve espacio como éste, porque ni la especialidad, ni el tiempo, me permitirían analizar las múltiples y complejas relaciones, implicancias o derivaciones de la palabra, la cosa que nombra, lo que sugiere, lo que entre líneas dice o deja de decir. O lo que entre suspiros susurra o calla.

Porque cada palabra tiene su carga semántica, sus equívocos, sus univocidades, sus representaciones, sus derivaciones, su tono, su célula musical, su encarnada manifestación. Una es la palabra en la decantada poesía, otra en la relación científica, y,

más allá, otra es en los vaivenes cotidianos, en la cita o cuita íntimas, en el dolor de la tortura, en la tortura de la desesperanza, en los gemidos de la caducidad, en la ausencia del escucha, en el barullo del mercado, en la presencia de lo detestable y detestado.

La palabra usada no siempre nombra la realidad manifiesta, ni siempre es la palabra dicha la que la enmascara. Y la que desenmascara no siempre es la deseada ni aceptada. En la malla babelónica o babilónica, la misma confusión: la palabra no dice lo que dice ni niega lo que niega.

La palabra que enmascara la realidad es parte del poder de

los que poseen la riqueza, de los que manipulan el saber. Esta no es una verdad nueva – Michel Foucault ya lo expresó de brillante modo -, pero no por sabia es menos importante ni menos urgente denunciar el manejo de la realidad a través de la palabra, buscando proyectar los

(*) *Profesor de Filosofía, Psicología y Ciencias Sociales (Universidad Nacional de Trujillo-Perú). Maestrías en Relaciones Económicas Internacionales y en Filosofía y Ciencia Política en la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz - Bolivia). Estudios de Doctorado en Educación en la Universidad Inca Garcilaso de la Vega de Lima. Periodista. Profesor de Filosofía, Economía e Investigación Científica en la Universidad Nacional de Trujillo (Perú). Ex docente de Filosofía e Investigación Científica en la Universidad Católica de Trujillo. Fundador y primer Presidente del Frente Departamental de Escritores de La Libertad. Autor de dos libros: *Tránsito* (1998), poesía, y *El antihumanismo neoliberal. El individuo como totalidad* (2000), ensayo político-económico-filosófico sobre el neoliberalismo. Ex columnista del diario "Correo" de Trujillo y de "La Tribuna" de Honduras.*

deleznables intereses de clase y mantener la repudiable explotación local y global.

Qué lejos de la profunda simplicidad aristotélica están esos falsificadores: la verdad es decir de lo que es que es y de lo que no es que no es, y la falsedad, decir de lo que es que no es y de lo que no es que es. Y entonces, para negar las clases sociales, afirman la existencia de sectores A, B, C, D, E. Ya no hay, pues, obreros, campesinos, capitalistas, terratenientes, explotados ni explotadores. Tampoco desempleados, subempleados o informales. Y eso suena bien. No hiera el oído ni la buena conciencia de nadie. Y todos en paz, pues se acabó la lucha de clases, la contradicción, el conflicto. Es decir, decir de lo que es que no es: rotunda y cínica falsedad.

Y si antes se afirmaba que había países subdesarrollados, los operadores lingüísticos imperiales dijeron después que lo que existe son países en vías de desarrollo, y luego, a tono con la posmodernidad, dijeron que lo que discurre hoy en el mundo global son países emergentes. Y ante la existencia de barriadas, tugurios, hacinamiento, promiscuidad, tuberculosis, los manipuladores escribieron que no existían aquéllas ni los cinturones de miseria ni los niños que comen basura, sino pueblos jóvenes, asentamientos humanos y otros juegos de palabras, con lo cual se borraba, nuevamente, la realidad miserable en que vivían las poblaciones a causa del vampírico capitalismo.

Y las prostitutas ya no eran tales dijeron, sino trabajadoras sexuales. Entonces esa

despreciable realidad que el capitalismo promueve, permite, alimenta y engorda, con una voracidad criminal y nauseabunda, se convierte, por la mágica palabra, en una realidad que hay que defender, ¡si son trabajadoras! Y las mujeres, ¡pobres, pobres!, continúan siendo las víctimas pisoteadas, irredentas e insalvables de una masculinidad pervertida, celebrada y consentida.

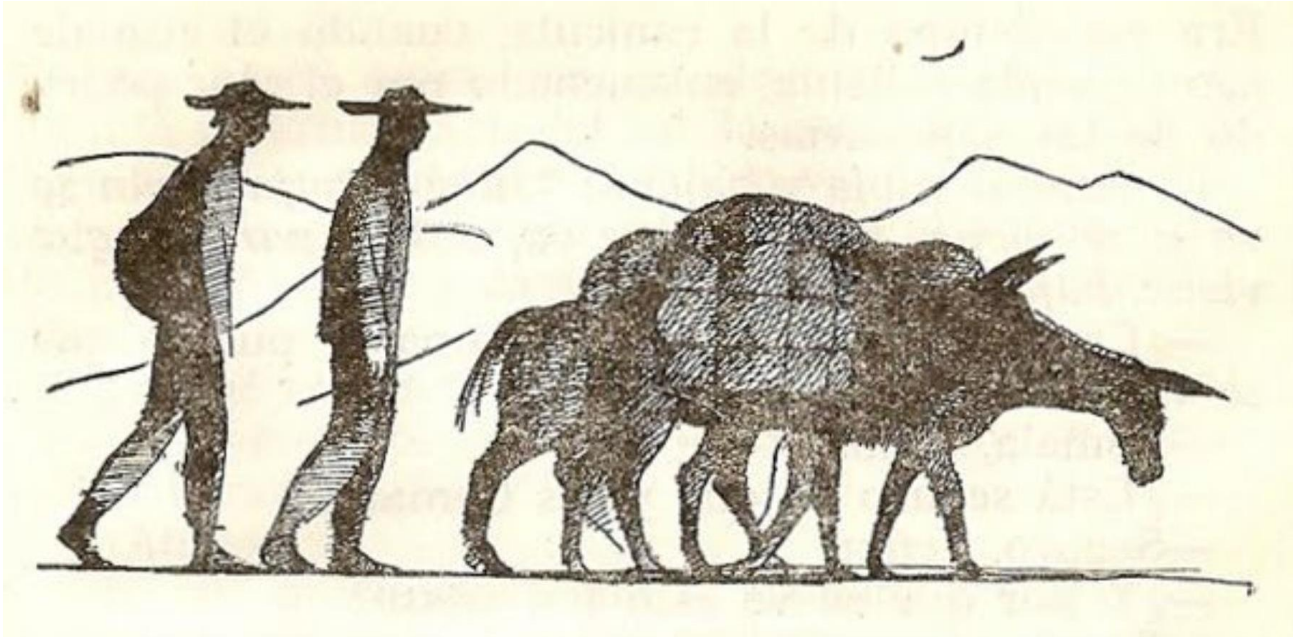
Y así, la inmoral deuda externa ya no existe, pues solo es un problema técnico; y las devastadoras crisis económicas son simples desequilibrios momentáneos; y los crímenes del terrorismo estatal, excesos; y los abominables pederastas, turistas sexuales o pobres pecadores; y... sería interminable continuar mostrando la trapacería de estos mixtificadores de la realidad, cuya artera, tortuosa y zorruna hipocresía debe ser desenmascarada sin ninguna concesión.



RECORDANDO A PEDRO PÁRAMO



POR JUAN CRISTÓBAL (*)



Al recordarlo, y verlo, justo después de leerlo y verlo en una película y en el transcurso de una conferencia, se me vino a la memoria la figura de Pedro Castillo, el profesor campesino de Cajamarca, cuando fue atacado vilmente por toda la burguesía limeña, patriarcal y colonialista, a través de Partidos tan brutos y achorados, porque había llegado a ser presidente.

Se me vino a la memoria eso que de seguro ellos pensaban y repensaban: que Castillo - como Pedro Páramo- era un ser excluido del mundo, pobre, seco y vacío, que era una persona extraña, rara, despojada de todo, apartada del cielo y del aire, que vivía solo en el silencio o en el marasmo del olvido, que era algo de algo o un poco de nada, acostumbrado a morir

extraviado en el murmullo del viento, en la soledad de las hojas o en los ojos de sus pobres animales.

Así me lo imagino, se lo imaginó e imaginaba esa pobre pobrecita burguesía limeña que sólo nos ha engañado, mentido, corrompido y llenado de narcotráficos y bandas criminales las calles, con todos sus empresarios y militares a cuestas, llenando de robos y balas las pobres almas de los pobres, que son nada más que eso, almas venidas en pena.

Por eso los congresistas y jueces prevaricadores, sentados en sus cómodas sillas de paja, que se parecen tanto a los cementerios de antes, a esos tan antiguos y antiguallos como las estafas de sus malediscentes herencias, hacen lo que les viene la gana y les ponen los años que quieren a sus penas, a las de Pedro

Castillo, porque creen que el tiempo o el otoño, jamás habrán de llevárselos al cielo.

Pero no se dan cuenta - felizmente para el viento- que Pedro Castillo no es Pedro Páramo, el alma solitaria de Comala, sino el alma viva de los andes peruanos, esos de Cajamarca, que cada día están llegando más y con mayor fuerza a nuestras riberas costeñas, donde aún viven y perviven, los espíritus maquiavélicos de los conquistadores de antaño.

(*) **JUAN CRISTOBAL.** Premio Nacional de Poesía, 1971. Juegos Florales de San Marcos, 1973. Mención Casa de las Américas, 1973. Premio Copé, 1998. Premio en El Salvador, auspiciado por el Frente Farabundo Martí, 1982. Autor de una veintena de libros de Poesía, Poesía para jóvenes, Cuentos, Memorias. En OBRA POLITICA: Crítica marxista al Apra. ¡Disciplina, compañeros! Máximo Velando. La memoria es un arma. ¿Todos murieron? Uchuraccay: el rostro de la barbarie. RECOPIACION: Good bye, Mr. Haya. Fútbol y Política. Trabajó como periodista en varios diarios de la capital. Ha sido traducido al inglés, griego, italiano.

CRIANZA Y COSECHA DEL AGUA EN LAS COMUNIDADES AYMARAS DE PUNO



POR JORGE APAZA TICONA (*)

En 2011 tuvo lugar en Arequipa el IV Congreso Internacional "Tiwanaku y el año nuevo andino" auspiciado por la Universidad Alas Peruanas. De este evento reproducimos la siguiente ponencia de Jorge Apaza Ticona por el enorme interés que tiene la visión andina del agua como elemento fundamental de la vida humana. Reproducimos este texto respetando estrictamente la ortografía y sintaxis del texto original. El original contiene dos fotografías en blanco y negro que no reproducimos por su bajo nivel técnico (Nota de la Red).



<https://www.semhi.gob.pe/food/institucional/SEM1287.jpg>

I. Introducción:

El presente ensayo sobre la cosecha del agua en las comunidades campesinas aymaras del altiplano de Puno, en especial de las Provincias de El Collao y Puno ha sido realizado con el objetivo de mostrar la gran sabiduría milenaria de crianza y convivencia con el agua de los habitantes criadores de las plantas y animales. Desde la ciencia el agua es vista como un recurso que se debe aprovechar con fines de acumulación de bienes económicos tal como las realizan las empresas mineras y otras empresas desarrollistas

exógenas. Por tal razón, las reflexiones son hechas desde la visión campesina andina y comprende dos aspectos principales a saber, la visión aymara del agua y crianza y cosecha del agua.

II. La visión aymara del agua:

En la cosmovisión andina el agua es un ser vivo, por eso se le ve como integrante de la comunidad es decir como "Tollqa" (yerno) en los rituales. El agua, es considerado también como la sangre de los "Achachilas" (cerros protectores) y de la "Pachamama" (madre tierra) o

la leche de la Pachamama que amamanta a sus hijos que somos todos integrantes de esta familia colectiva que integramos los humanos, la naturaleza y las deidades o "wakas" y como tal es fuente de vida, sin este elemento vital no abría(sic) vida vegetal, animal ni del mismo hombre, entonces el agua es quien fecunda la vida, por eso siempre mereció profundo respeto y crianza, por eso se hacen invocaciones cuando se realizan los rituales del agua descendiendo(sic) "Mama qota"

(*) El Dr. Jorge Apaza Ticona es docente e investigador asociado a la Universidad Nacional del Altiplano (Puno) con larga trayectoria en estudios sobre la cultura andina/aymara.

<https://minsuminierosostenible.com/wp-content/uploads/2023/04/agua-puno1-1024x768.jpeg>



(madre lago), “**jach’a lama gota**” (la madre más grande, el océano), “**Phujo awicha**” (abuela pozo) o “**llaullani**” (manantial que alberga a los espíritus de las llamas y alpacas) “**uma irpas**” (camino de las aguas). Cuando se presentan sequías prolongadas se hace el pedido del agua o cuando se invoca para el incremento de las alpacas o llamas, por la misma relación que existe con el origen de estos animales.

Jorge Apaza en el Libro Crianza mutua de las comunidades aymaras, en la primera parte sostiene que el agua es como persona:

“Como cualquier persona viva, el agua merece respeto y cariño, se acompaña con plantas, animales, viento, sol y con otros, pero también como cualquier persona es caprichosa, según sus “estados de ánimo”, unos días estará bondadoso y prodigando favores, en cambio otros días, podrá estar amargo y hacer daño; esto supone la necesidad de establecer una conversación

estrecha para comprendernos y poder vivir armoniosamente juntos. Hay otro aspecto importante ligado a la cosmovisión del agua como persona: de la misma manera que no hay una forma única de agua, sino también una gran variedad de aguas, cada agua tiene sus cualidades y defectos propios, como todas las personas naturales”.

En nuestras comunidades a todos los que vemos tienen vida, por ejemplo la piedra tiene vida y conversa con la comunidad humana, los primeros días de agosto las familias levantan las piedras planas, si en la piedra tiene gotitas de agua o está húmedo, es para que en el mes de enero llueva, así conversan los tres primeros días del mes de agosto.

comunidad humana, los primeros días de agosto las familias levantan las piedras planas, si en la piedra tiene gotitas de agua o está húmedo, es para que en el mes de enero llueva, así conversan los tres primeros días del mes de

agosto.

El agua es sensible, se alegra cuando la comunidad humana está alegre es decir es transmitido la actitud humana, por eso suelen decir; si estamos renegando el agua nos causa la enfermedad o nos accidentamos en los trabajos de pozos y arreglos de canales de agua.

Existen aguas macho y hembra; el agua macho, son los de manantiales que salen de los cerros y aguas de los ríos. Agua hembra, son aguas de pozos y/o de los ríos silenciosos.

En la zona alpaquera hay prácticas, como antes del empadre se hace “puilla” (es llevar a las alpacas y llamas a los lugares que existe pozos femeninazos), para que las crías sean hembras, es considerado como un secreto.

Nuestros abuelos siempre habían sabido entregar los huesos de las alpacas y llamas a los lugares donde sale agua de manantiales, porque la comida favorita de los manantiales y los pozos es el hueso y además propicia más crías de ganado.

El agua es caminante y su forma de caminar es muy diversa; cuando es de manantiales y ríos siempre se va hacia abajo, sin levantar la cabeza, en su caminar puede hacer cárcavas. En relación a esta actitud de las familias campesinas a los lugares donde hace cárcavas se pone cachos de toros, entierran cráneos humanos, plantan cuchillo y en algunas veces entierran perro, esto con la finalidad de que no haga cárcavas, desde la visión andina como el agua es

persona tiene miedo también al igual que un humano.

El agua es sangre de los achachilas (cerros protectores)

Las aguas que salen de los manantiales son para riego de plantas y pastizales, también forman "qotañas" (pozos), así estas aguas de nuevo vuelvan a la tierra, eso es su ciclo, entonces el agua circula por subsuelo y por eso es considerado como sangre de los achachilas.

Agua es la leche de la madre tierra

Para los pobladores de nuestra cultura el agua, tierra y sol es muy importante. Por eso los "Jilawiris" (mayores) dicen sin sol, sin agua y tierra no abría

(sic) vida. Podemos aguantar de otras cosas, pero del agua no podemos es muy imprescindible para todo en especial para los seres vivos, por eso consideramos el agua es vida y leche de la madre tierra.

Agua es una deidad (sagrado)

El agua es sagrado, por eso no se puede orinar en los ojos del agua y en los manantiales, se tiene respeto, porque le puede causar enfermedad, sobre esto Víctor Quiso de la Asociación Chuyma Aru nos da su testimonio.

"Que en una oportunidad un joven había llegado de la costa-Tacna en su comunidad al ver ritual que estaban haciendo los habitantes de la comunidad se

ha burlado de la ceremonia y al día siguiente el joven ya no podía caminar y eso era por burlarse al agua sagrada de manantial, por eso el agua puede sancionar a los que se burlan"

Así sobre esos casos hay bastante. También cuentan que no se debe levantar con olla tiznada al agua a consecuencia de esto desaparece el agua en los pozos y al agua le conocen con el nombre de San Cristóbal, tiene su fiesta, como es persona tiene que bailar y escuchar música

Formas de vida del agua

- Río. Hay dos ríos Asiru (culebra) que es considerado macho que va con curvas y Jamp'atu (sapo) es considerado hembra no hace bulla y no tiene muchas curvas.
- Uma Jalsu (Manantiales)
- Qotas (lagunas)
- Qotañas (pozos)
- Jallu (lluvia)
- Lamar qota (agua del Mar)
- Qenaya (nubes de lluvia)
- Granizo (granizo)
- Qhunu (nevada)
- Qenaya (nubes)

III Crianza y cosecha del agua:

Construcción de nuevo canal de riego, es una forma de criar el agua, pero tal efecto en las comunidades aymaras esta actividad se inicia previo un ritual y luego se realiza el "Wilancha" (ritual de ofrendar una llama), con la finalidad de que el agua no se seque y en la construcción nadie se accidente. Otras de las actividades más importantes es la limpieza de los canales de riego y es realizado con ritual y en ayini en la comunidad en los meses julio y agosto.

Construcción de "irpa Jaqsu" (boca toma) y construcción de canaletas, es de mucha importancia para los ganaderos, a través de esta forma de crianza del agua se tiene los pastos para alimentar a los ganados.



https://encrypted-tbn0.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcRM1Z5JUBI_w801_495bX9jpcCsJN11rMA&...

Construcción de “Qotañas” (pozos). Los pozos son fundamentales para la crianza de los animales y plantas, además los pozos se acompañan con diferentes plantas y animales silvestres:

ANIMALES	PLANTAS
Peces	Oqoruru (berro)
Trucha	Unillo Unillo
Pejerrey	Llachu
Suchi	Pata lusiri
Rana	Qenturia
Culebra	Qonqomi
Chaula, Tayka (Libélula)	Llantén
Kuito Kuito	Lenteja qollqe qollqe
Camarones	Upupu
Qanqata (pato)	Totorilla
Chullumpi (pato) Se hace secar y se guarda como Illa de llama y alpaca	Sillu sillu
Waqana	Llaytha
Qewlla (gaviota)	Pata lustre
Rua rua	Laqo
Tiotinco	Marmunta o chunkuro (Es comestible para humano)
Pariguana	
Choqa	
Tiqui	
Wallata	
Ajuya	
Ch'akach'aka	

Fuente: Seminario Taller sobre contaminación del agua, organizado por la Asociación “Qolla Ayamara” del 30 de junio al 03 de julio en la ciudad de Puno.

Construcción de “Taqapu” (pozos para la cosecha del agua) para esta actividad se construye pozos grandes específicamente para cosechar agua, es decir en la época de la lluvia se almacena el agua en pozos construidos y esta agua abastece a los meses de

septiembre y octubre, esto para los aymaras alpaqueros es conocida la cosecha del agua. A través del estado, se ha propiciado la forma de almacenar el agua para las épocas secas como: zanjas de filtración construidas en las orillas de los cerros y pozos. Para que el agua se acompañe con los comuneros aymaras, hay una costumbre de traer aguas de la costa. Es decir, del mar y previo un ritual esta agua se siembra a los pozos o a los manantiales con la finalidad de que esto incremente el volumen de agua y hay un dicho el agua llama al agua.

IV Conclusiones:

1. Los aymaras desde su visión, al agua la consideran como un ser vivo y vivificante para toda la colectividad natural. Por lo tanto, al agua se puede criar en diferentes formas como en los pozos construidos con este fin. El agua es vida y no es recurso como para los que tienen visiones economistas.

2. Los pobladores aymaras de esta parte del altiplano tienen una sabiduría milenaria para criar y cosechar el agua. Los

pobladores en su escenario de organización humana predominan el principio de reciprocidad como es ayni, con este esfuerzo construyen pozos para cosechar agua en la época de la lluvia y esta cosecha les abastece en la época seca del ciclo de este espacio andino.

3. Con la sabiduría y secretos de siempre la comunidad humana vive con el agua y con toda la comunidad natural, con el propósito de garantizar la vida sagrada de todos y no como la cultura occidental moderna propiciando la muerte.

V Bibliografía:

- APAZA TICONA, Jorge y otros. Conversación con el agua en La crianza mutua en las comunidades aymaras. Edit. PRATEC, Lima 1998.
- QUISO CHOQUE, Víctor. Visión de agua en los aymaras. Manuscrito. Puno 2008.
- CUTIPA FLORES, Sabino. Informe del Foro de la Contaminación del agua. Puno 2008.



https://ojo-publico.com/sites/default/files/inline-images/LAGOTTITACA_MUSUK_008_0.JPG

AMOR EN TIEMPOS DE CAPITALISMO TARDÍO: EL AMOR Y LA MILITANCIA COMO PRAXIS DE LA ESPERANZA REBELDE



Por NANCY MADRID (*)



I. Introducción: Amor y militancia en la crisis civilizatoria del capital

El neoliberalismo ha llevado la dominación capitalista a la subjetividad, produciendo soledad, competencia y una profunda crisis del vínculo social. En su obra *Intimidades congeladas* Eva Illouz denomina a este fenómeno "capitalismo emocional", en el que el amor se transforma en consumo sentimental precario.

Frente a ello, este ensayo sostiene que el amor y la militancia son una misma praxis ética y transformadora. El amor revolucionario provee la energía moral; la militancia organiza esa energía como fuerza colectiva. Gramsci lo

anticipó en los *Intelectuales y la organización de la cultura* al afirmar que toda hegemonía necesita una "reforma intelectual y moral", una transformación también afectiva. En *El alma matinal* Mariátegui defendió el socialismo como mito movilizador nutrido por el amor al porvenir. Desde esta tradición, se argumenta que la síntesis amor-militancia es indispensable para recomponer el horizonte emancipatorio de la izquierda contemporánea.

II. El amor: De dispositivo ideológico burgués a fuerza revolucionaria

Para comprender el potencial revolucionario del amor, es

necesario primero desmontar críticamente su concepción burguesa. Friedrich Engels, en su obra fundacional *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, demostró que el matrimonio monógamo no fue el resultado de un idilio amoroso, sino una institución diseñada para garantizar la transmisión de la propiedad. "El primer antagonismo de clases de la historia —señala Engels— coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en el matrimonio monógamo, y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino". El amor romántico, así, funciona como el velo ideológico que oculta esta base material de dominación.

Silvia Federici, desde el feminismo marxista, lleva esta crítica aún más lejos. En *El patriarcado del salario*, argumenta que el capitalismo no solo se apropió del trabajo fabril, sino también del trabajo de reproducción social, históricamente asignado a las mujeres. Este trabajo, esencialmente afectivo y de cuidado, fue naturalizado como "amor" y excluido del circuito del salario, creando una vasta zona de explotación invisible. El

(*) Nancy Madrid Tiene estudios de Antropología en la PUCP e Historia en la UNMSM. Integra el Colectivo Macondo. Obtuvo el Premio Nacional de Poesía por *Desde el destierro* (2006) y un premio en dramaturgia por *Cartas para una estrella* (2007)



amor, en esta lectura, es el dispositivo que garantiza la producción y reproducción de la fuerza de trabajo de forma gratuita.

Frente a esta alienación, es imperativo rescatar una concepción materialista y revolucionaria del amor en tanto praxis concreta, una fuerza social productiva. José Carlos Mariátegui lo intuyó con claridad cuando escribió: "El amor es, ante todo, una fuerza creadora. Es una energía que no se agota en la posesión del ser amado, sino que, por el contrario, en ella se renueva y se multiplica". Para Mariátegui, el amor es comunión, es la capacidad de trascender el yo individual para fundirse en un proyecto colectivo, ya sea una pareja, una comunidad o una lucha popular.

Esta idea encuentra un eco potente en la ética del Che Guevara. En su célebre carta El socialismo y el hombre en Cuba, Guevara afirma: "El verdadero revolucionario está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin

esta cualidad". Aquí, el amor deja de ser una cuestión privada para convertirse en el combustible moral de la lucha. Es el amor lo que permite al militante identificarse con el dolor ajeno, lo que impulsa la entrega total y lo que impide que la revolución se convierta en un frío mecanismo burocrático. Néstor Kohan sintetiza esta idea en Nuestro Marx en la fórmula de la "ternura de los pueblos", un amor político que es el reverso humano y necesario de la lucha de clases. El amor, así

entendido, es una fuerza material, un motor de convicción, compromiso y solidaridad.

III. La militancia: El amor hecho estrategia, método y proyecto

La militancia transforma el amor en organización, disciplina y horizonte colectivo. Para Gramsci, en Los intelectuales y la organización de la cultura, el militante es un intelectual orgánico que teje sensibilidad política y sentido común emancipador. Construir hegemonía es organizar los afectos del pueblo.

La ética guevarista - "endurecerse sin perder la ternura" - sintetiza la dialéctica entre rigor y humanidad. Mariátegui aporta la dimensión mítica: toda revolución necesita un romanticismo heroico, un impulso amoroso hacia lo que aún no existe. Militar por lo tanto, es amar con método; construir organización es construir comunidad afectiva.



<https://archivo.kaosenlared.net/antonio-gramsci-cultura-emancipadora/index.html>

"Déjenme decirles, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad"



IV. Contradicciones del amor militante y el secuestro ideológico de la izquierda

La praxis amorosa se tensa entre deseo individual y compromiso colectivo. Lukács nos recuerda en Historia y conciencia de clase que la libertad revolucionaria es conciencia de la necesidad histórica. Pero las organizaciones han reproducido, muchas veces, un patriarcado militante que sofoca lo afectivo.

A ello se suma el "secuestro ideológico" descrito por Carlos Medina Gallego: una izquierda desplazada hacia disputas simbólicas fragmentarias, mientras la derecha captura el sentido común material de las mayorías. Fraser advierte que el énfasis desmedido en el reconocimiento debilitó la lucha por la redistribución.

Como advierte Julieta Paredes en Hilando fino desde el feminismo comunitario, no se puede construir comunidad con las mismas lógicas patriarcales que la destruyen. La militancia requiere una ética

del cuidado que fortalezca la cohesión del proyecto común.

V. Amar y luchar en tiempos de nihilismo: Fe materialista y esperanza como praxis

El diagnóstico de Han sobre la "sociedad del cansancio" revela un nihilismo íntimo: sujetos aislados, culpabilizados y sin horizonte. Illouz muestra en Intimidades congeladas cómo el capitalismo convierte el amor en un bien descartable. Frente a ese desierto afectivo, amar es un acto de rebeldía.

Pero no un amor abstracto: un amor que se hace organización y lucha. Aquí resuena Bloch con su "principio esperanza": expectativa material del futuro que moviliza la acción presente. Mariátegui llamó a esta fuerza "fe ardiente" en Alma matinal.

Amar y luchar son, así, actos inseparables de insurgencia espiritual y política.

VI. Conclusiones: Hacia una Pedagogía de la Ternura Revolucionaria

Ningún proyecto emancipador puede limitarse a la disputa institucional. La transformación exige rehacer la sensibilidad colectiva. Por ello se propone una Pedagogía de la Ternura Revolucionaria, entendida como método de formación militante integral. Sus pilares son:

1. Análisis concreto y crítica del dogmatismo. Escuchar al pueblo y reconstruir un proyecto común sin fragmentación sectaria.

2. Disciplina desde el cuidado mutuo. Endurecimiento para la lucha, ternura para la convivencia y la crítica fraterna.

3. Hegemonía afectiva. Recuperar el vínculo emocional con la clase trabajadora desde sus urgencias materiales: trabajo, vivienda, dignidad.

4. Esperanza materialista. Construir espacios concretos de solidaridad -ollas, redes, economías populares- que anticipen el mundo nuevo.

Esta pedagogía busca formar un sujeto colectivo sensible, combativo y organizador, capaz de superar tanto el cinismo neoliberal como el sectarismo interno de la izquierda. En un tiempo que enseña a desconfiar y a desamar, amar con ternura revolucionaria es el acto político más lúcido y más radical.

