Aviso legal

Artículo: Sorel, Mariátegui y Gramsci: de la Revolución Cubana al mito cosmopolita del Che

Autor: Filippi, Alberto

Fue publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*. Nueva época, vol. 3, año XXXVII, núm. 185 (julio-septiembre de 2023), ISSN: 0185-156X

Forma sugerida de citar: Filippi, A. (2023). Sorel, Mariátegui y Gramsci: de la Revolución Cubana al mito cosmopolita del Che. *Cuadernos Americanos, 3*(185), 143-162. https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/

D.R. © 2023 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510
México, Ciudad de México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510
Ciudad de México.
https://cialc.unam.mx/
Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es

Con la licencia BY-NC-ND usted es libre de:

- Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es
En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Sorel, Mariátegui y Gramsci: de la Revolución Cubana al mito cosmopolita del Che

Por *Alberto* Filippi*

Hace unos treinta siglos que de variada forma en las culturas occidentales desfilan y chocan entre sí mitos religiosos, culturales y políticos cuyas formas —y relativas mitografías— se han extendido también, a partir de 1492, a las Américas. Más aún: las Américas mismas se convertirán en generadoras de utopías y de mitos.

Las Américas fueron consideradas un *Mundus Novus*, un lugar "sin historia", ideal para fantasear y realizar nuevas formas de sociedad. Un lugar, en fin, de supuesta "originaria" paradisiaca inocencia, donde podrían experimentarse construcciones conceptuales igualmente nuevas, es decir utópicas. Es lo que Tomás Moro supone poder hacer. La palabra misma (y el concepto de *utopía*) fue acuñada en ocasión de los viajes de Amerigo Vespucci, que confirmaban precisamente que la Tierra Firme apenas descubierta no correspondía a las Indias, como había creído Colón, sino a un continente que después casualmente se llamará América.

En 1516 apareció en Lovaina *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia*. No casualmente el primer libro se abre con una polémica violentísima contra las instituciones políticas europeas y, más todavía, contra las inglesas, que es desarrollada por Rafael Hitlodeo, compañero imaginario del viaje de Vespucci, el cual en el libro segundo describirá la célebre isla, supuestamente

---

* Filósofo de la Universidad de Roma La Sapienza; investigador del Instituto de Justicia y Derechos Humanos de la Universidad Nacional de Lanús, Argentina; e-mail: <alberto.filippi@unicam.it>.

Este escrito, originariamente titulado "La critica alle teorie della rivoluzione, tra utopia e mito: Sorel, Mariátegui e Gramsci. Dalla rivoluzione cubana al mito cosmopolita del Che, tra Europa e America Latina", apareció como introducción a *Il mito del Che: storia e ideologia dell'utopia guevariana*, publicado en el cuarenta aniversario de la muerte de Ernesto Guevara, Turín, Einaudi, 2007; posteriormente fue incluido en el volumen *Scritti di e per Alberto Filippi: tra le Americhe e l'Italia*, Sara Spuntarelli y Mario Croce, eds., Camerino, Università di Camerino, 2022, pp. 147-157. La presente traducción cuenta con la autorización de Alberto Filippi y se le han introducido pequeños ajustes editoriales.

americana, donde la ausencia de propiedad privada, la reducción a seis horas del trabajo obligatorio, la igualdad entre los sexos, la austeridad de las costumbres etc., habrían evitado los males y la precariedad que afligían la vida en casi toda la Europa de la época. Desde entonces, con innumerables y sorprendentes metamorfosis conceptuales y prácticas, las utopías del Renacimiento y la Ilustración tuvieron en las Américas diversas entonaciones, que culminaron en el siglo XIX en las más conocidas variantes propias del pensamiento liberal y socialista. Se configuraron múltiples formas de aplicación, de conexión y de rechazo según las condiciones históricas en que fueron trasplantadas, desarrolladas o rechazadas.

De todos modos, como nos ha explicado Leopoldo Zea, la conciencia americana de la propia historia es una larga experiencia de búsqueda de una síntesis, de una identidad, es el resultado de múltiples transformaciones de las utopías europeas en historia real, que a su vez se ha acoplado con mitos antiguos y ha generado también mitos nuevos. Trata con ello de superar la imitación mezquina y mecánica de modelos que habrían seguido siendo o se habrían convertido (como en Europa, por otra parte) en utopías abstractas. Un desafío ya bien identificado por Simón Rodríguez, el genial maestro de Simón Bolívar, protagonista de la tentativa de realizar en la Gran Colombia la utopía liberal al día siguiente de la ruptura del vínculo colonial con el imperio borbónico. A Rodríguez lo ilusionaba que con la independencia —después de tres siglos de gestión impuesta por las metrópolis europeas— finalmente había llegado el momento de afirmar de una vez por todas el "o inventamos o erramos".

Estas reflexiones, ya hechas por Georges Sorel (1847-1922), Antonio Gramsci (1891-1937) y José Carlos Mariátegui (1894-1930), son asumidas como hipótesis para comprender la relación entre utopía y mito representada por Ernesto Guevara (1928-1967) y para descifrar la paradoja por la cual en cuanto más negativa resultara la utopía, más crecía el mito. La referencia a Guevara y a Mariátegui no es para nada casual, tratándose de dos autores redescubiertos en América Latina *después* de la crisis final de los partidos comunistas y del guevarismo; al final de un momento histórico en que la realidad hizo emerger la dramática precariedad teórica de las izquierdas latinoamericanas. Momento crucial en el que se volvió

a plantear el problema de la búsqueda de nuevas, inéditas perspectivas hacia el socialismo, como precisamente hicieron los dos mayores "redescubridores" de Gramsci y de Mariátegui, los socialistas argentinos José Aricó y Juan Carlos Portantiero.

Desde otro punto de vista este ensayo también puede ser considerado como el estudio de un caso tipo acerca del papel cultural y político que tanto los mitos como las utopías han tenido en los procesos históricos y en la conservación de la memoria en el siglo pasado. Una indagación particularmente referida a la posibilidad de concebir y realizar el socialismo en la específica y determinada tradición histórica iberoamericana. Refiriéndonos al concepto de *nuestra América* de José Martí podríamos hablar de un *nuestro socialismo*, para aludir no sólo a las condiciones económico-políticas sino también a las del mestizaje cultural como el ámbito en el que es necesario pensar un socialismo que contenga y desarrolle las peculiaridades de la relación histórica entre utopía y mito. Tema central en el pensamiento socialista europeo desde hace por lo menos dos siglos y sobre el cual flota una especie de ambigüedad. Ésta también se debe, por otro lado, al vínculo entre el mito y la utopía para determinar las formas históricas concretas de realización de los "socialismos reales" y de sus apologéticas o negativas transfiguraciones en el imaginario social. Herbert Marcuse, un filósofo del siglo pasado —cien años después de Marx y Engels—, consideraba que la idea de pasar del socialismo utópico al científico tenía que darse vuelta para oponer al "socialismo realizado" un nuevo socialismo utópico. Con ello vemos que la contradicción entre estos dos estadios del proceso histórico, su avance y su retroceso, también es de gran relevancia para la comprensión actual de las perspectivas del socialismo en Europa no menos que en América Latina.

No por casualidad Lenin, con la determinación creativa que le era típica, para consolidar el poder de los bolcheviques haciendo ver la revolución como el punto de llegada de un sueño por largo tiempo perseguido, procedió a la constitución de un panteón ideal en el cual los socialistas utópicos aparecían como los precursores, aunque fuera junto a los jacobinos de la Revolución Francesa, del Octubre soviético. Si la revolución era ahora una realización práctica que sancionaba el final del socialismo utópico en el laboratorio

de la historia, por otro lado, sin embargo, el socialismo utópico sobrevivía en cuanto seguía siendo el antecedente histórico de la revolución en curso y de otras futuras en el resto de Europa y del mundo. Cuando se trató de mostrar a las masas la larga historia que había llevado a la revolución, se empezaron a valorar esos utopistas criticados en la época de la Primera Internacional. En el ámbito del monumental programa de propaganda llevado adelante por Lenin entre 1919 y 1920 fueron levantadas en Moscú y en Petrogrado las estatuas de Cayo Graco, Gracchus Babeuf, Charles Fourier, Robert Owen y Henri de Saint-Simon, junto a las de otros personajes del radicalismo europeo y ruso del pasado.

En América Latina el peruano José Carlos Mariátegui fue de los primeros en estudiar y comprender con originalidad las implicaciones revolucionarias (y reaccionarias) de la relación entre utopía, "mito político" y "mito social", que nos permiten entender la actualidad de la "fantasía concreta" del mito del Che en los Andes. Al igual que Gramsci, Mariátegui parte en este punto de la reevaluación en el pensamiento de Sorel sobre el papel del mito.

Parafraseando las reflexiones de Gramsci (en su "Cuaderno XIII") sobre esta reevaluación, podríamos decir que ya el mito del Che se presenta en la conciencia popular (pero también en el imaginario colectivo) "como una creación de *fantasía concreta*", que opera sobre una determinada configuración del imaginario popular y de su ideología para suscitar y organizar la "voluntad colectiva".[1] La reconstrucción mítica de la figura del Che, con todas sus múltiples connotaciones, podría ser estudiada, como sostenía Gramsci para el Príncipe maquiaveliano, "como una ejemplificación histórica del *mito* soreliano, o sea de ideología política que se presenta no como fría utopía ni como doctrinario razonamiento sino como *fantasía* concreta", que reencontramos en el momento en que los protagonistas de la lucha y las protestas buscan el símbolo del jefe, "el *condottiero* ideal" que encierra y manifiesta todos aquellos elementos pasionales y míticos que atraen y dirigen los movimientos populares hacia la liberación de una situación de sometimiento que se ha hecho injusta, opresiva o enajenante.[2]

[1] Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel* (1975), Ana María Palos y José Luis González, trads., México, Era, 1999, tomo 5, p. 13.

[2] *Ibid*.

También Mariátegui retomó, en sintonía con Gramsci pero sin saberlo, la distinción hecha por Sorel entre "mito" y "utopía" cuando sostuvo en sus *Reflexiones sobre la violencia* que "los mitos revolucionarios […] permiten comprender la actividad, los sentimientos y las ideas de las masas populares que se preparan a entrar en una lucha decisiva", al contrario de las utopías, de manera particular las que están agotadas y "dadas vuelta" negándose a sí mismas, como sucedió con los varios "socialismos reales"; pueden decaer, desaparecer, ya no ser realizables. Sólo los nuevos mitos, o el retorno bajo formas nuevas de mitos antiguos, pueden congregar y poner en movimiento las voluntades colectivas que "conducen a los hombres a prepararse para un combate que destruya lo que existe".[3]

Por otra parte, había en Mariátegui la convicción de que la relación entre utopía y mito no podía reducirse a la gran innovación leninista de toma insurreccional del poder, o peor todavía, a las fórmulas doctrinales impuestas por la Tercera Internacional para hacer la revolución en el continente americano. Convicciones que el socialista peruano expresó en dos artículos decisivos: "El problema de las razas en América Latina" y "El punto de vista antiimperialista", es decir sus ponencias en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana que tuvo lugar en Buenos Aires en 1929. El sorelismo de Gramsci para Italia y el de Mariátegui para el mundo andino parte de la idea de que sin el uso de los mitos, políticos y sociales, no se puede recuperar la memoria histórica de los sectores subalternos y de las etnias excluidas, de los campesinos y de los indios, para conducirlos a la acción revolucionaria.

La indicación metodológica gramsciana sobre el análisis del mito es iluminadora. Criticando la concepción de Benedetto Croce de la ciencia política como expresión de la "pasión", Gramsci sostiene que hay una similitud entre ésta y el "mito" soreliano. Más aún, Sorel no sólo estudió *un* determinado mito, por ejemplo el de la "huelga general", sino que es justamente su misma "teoría de los

[3] Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia* (1909), Luis Alberto Ruiz, trad., Buenos Aires, La pléyade, 1978, p. 38; véase Alberto Filippi, "Sorel, Gobetti, Mariátegui: teorie e forme del mito politico", en Giovanna Cavallari y Paolo Pastori, eds., *Georges Sorel nella crisi del liberalismo europeo*, Camerino, Università degli Studi di Camerino, 2001 (Collana *Dipartimento di Scienze Giuridiche e Politiche*), pp. 443-513; *cf. Mil Neuf Cent. Revue d'Histoire Intellectuelle* (París, Société d'Études Soréliennes), núm. 22 (2004), p. 254.

mitos" el principio científico de la ciencia política, es la *pasión* de Croce estudiada de manera más concreta, lo que él llama *religión*, es decir una concepción del mundo con una ética correspondiente; hay un intento por reducir al lenguaje científico las concepciones de la filosofía de la praxis precisamente a través del "revisionismo crociano". Por ello, retomando, hay que distinguir, según Gramsci, dos momentos en el estudio soreliano del mito "como sustancia de la acción política […] su tratamiento tiene por ello dos aspectos: uno propiamente teórico, de ciencia política, y un aspecto político inmediato, programático".[4]

Tal distinción había permitido también a Mariátegui adentrarse en la comprensión del mito socialista en la historia andina y puede servir ahora para tratar de interpretar algunos aspectos del "mito social" y del "mito político" del Che Guevara. Digamos que para Sorel la "doctrina de los mitos" no es "un tratado escolástico ni una utopía". Para Sorel, la utopía es el producto de una abstracción intelectualista, la obra de teóricos más o menos iluminados que buscan y proponen un modelo abstracto, una construcción desmontable en sus partes y descomponible en sus pedazos. Recordemos a propósito la crítica gramsciana a los esquemas abstractos de la ideología liberal, considerada justamente por ello una utopía que teoriza indebidamente los procesos reales como si fueran distintos al proceso histórico y sostenidos por leyes matemáticas.

Los mitos, en cambio, son "sistemas de imágenes", conjuntos de representaciones simbólicas que deben considerarse "en bloque" (*en bloc*) como "energías históricas" (*forces historiques*), había escrito Sorel, en su capacidad para generar una "determinada voluntad colectiva, para un determinado fin político", había escrito Gramsci a su vez. Sobre este punto —que nos permite avanzar esta interpretación del "mito del Che"— la concepción gramsciana del "bloque histórico" ofrece algunas analogías con el análisis soreliano del mito.[5]

No es casual que para Sorel se presentan como "símbolos-guía" no sólo el mito referido a la propia concepción sindicalista de la huelga general en la Francia de principios del siglo pasado, sino

[4] En Gramsci, *Cuadernos de la cárcel* [n. 1], p. 226.
[5] *Ibid*.

también a otros diversos "mitos": el "cristianismo primitivo", la "Reforma protestante", la "Revolución Francesa", la "revolución catastrófica de Marx".

El mismo Mariátegui sabía a ciencia cierta cómo también en la experiencia histórica europea se habían ido alternando momentos en que había sido dominante la condición utópica y otros en que había prevalecido la atracción del mito. Al respecto es conocido el ejemplo que daba Sorel de la historia de la democracia francesa como una "notable combinación de utopías y de mitos":

> Las teorías que inspiraron a los autores de nuestras primeras constituciones son consideradas todavía como quiméricas; con frecuencia se les niega el valor que durante mucho tiempo les había sido concedido: el de un ideal sobre el cual los legisladores, los magistrados y los administradores debían fijar la mirada para asegurar a los hombres un poco de justicia. A esas utopías se mezclaron los mitos que representaban la lucha contra el Antiguo Régimen; en tanto fueron preservadas las refutaciones a las utopías liberales, han podido multiplicarse sin producir ningún resultado; el mito salvaguardaba a la utopía con la cual estaba unido.[6]

Sobre la visión de la utopía guevariana y del mito del Che confluyen, además, algunos componentes típicos de la tradición hispánica y de modo eminente el quijotismo. Quijotismo de Guevara que se empareja con el que Miguel de Unamuno había ensalzado en la otra gran figura americana de origen vasco como Guevara, es decir Simón Bolívar. Un "caballero errante" de la justicia y la libertad. Un Quijote con el que se identificaba Ernesto cuando el 16 de marzo de 1965, antes de partir para el Congo, escribió a sus padres la carta del adiós recordando: "Otra vez siento bajo mis talones el costillar de Rocinante, vuelvo al camino con la adarga al brazo".[7] Bolívar, como Guevara, "era de la estirpe de Don Quijote […] Bolívar fue un hombre, todo un hombre; un hombre entero y verdadero, y ser todo un hombre es más, mucho más que ser *Uebermensch* —lo dejaré, para mayor oscuridad, en alemán—, una mera abstracción

[6] Sorel, *Reflexiones sobre la violencia* [n. 3] p. 38.

[7] "Carta de Ernesto Guevara a sus padres" (1965), en DE: <https://www.elhistoriador.com.ar/carta-de-ernesto-guevara-a-sus-padres/#:~:text=Otra%20vez%20siento%20bajo%20mis,soldado%20no%20soy%20tan%20malo>.

nietzscheana, de los que quieren y presumen, pero no logran".[8] Para Guevara vale lo que dijo Unamuno de Bolívar: "Quijote de la América Hispana libertada […] miembro espiritual sin el cual la Humanidad sería incompleta".[9]

De todos modos, después de Mariátegui otros autores latinoamericanos, distintos entre sí, han afrontado la relación entre utopía y mito en la especificidad histórica de su continente: de Carlos Astrada a Darcy Ribeiro, de Arturo Roig a Enrique Florescano, de Guillermo Bonfil Batalla a José María Arguedas y Horacio Cerutti, de Alberto Flores Galindo a Carlos Fuentes. Son todos autores unidos en el intento de sacar a la luz a través de una labor de "arqueología histórico-teórica" las complejas relaciones entre utopías y mitos que han sido deliberadamente exorcizados y hasta negados, sustrayendo memoria y futuro a las múltiples identidades de la cultura latinoamericana, y por lo tanto también de la política.

Será necesario explicar cómo la caída de la utopía armada y la progresiva suavización de la figura de Guevara ha sido posible también por la engañosa interpretación fuertemente ideológica realizada *a posteriori* del largo proceso de la Revolución Cubana. Interpretación que en un cierto punto la reduce sólo al componente guerrillero, elevado a demiurgo, cuando en realidad todos sabían que las cosas no habían sucedido de esa manera, empezando por el mismo Che Guevara, que lo recalcó varias veces al analizar los acontecimientos que había vivido junto a Fidel. "Queda bien establecido que la guerra de guerrillas es una fase de la guerra que no tiene de por sí oportunidades de lograr el triunfo". "Es importante destacar que la lucha guerrillera es una lucha de masas, es una lucha de pueblo".[10] Lucha del pueblo que, excepto poquísimas excepciones como demuestra la experiencia nicaragüense, no se ha alcanzado en los otros países donde se intentó la lucha armada, desde Venezuela a Guatemala y ni siquiera cuando la intentaron años después los Tupamaros en Uruguay o los Montoneros en Argentina. A muchos convenía creer que la caída de Fulgencio

[8] Miguel de Unamuno, "Don Quijote Bolívar", en Manuel Trujillo, comp., *Bolívar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1983, pp. 3-17, p. 3.

[9] *Ibid.*, p. 17.

[10] Ernesto Guevara, *La guerra de guerrillas*, Archivo Chile, Centro de Estudios Miguel Enríquez, pp. 7EE y 5EE, en DE: <https://www.archivochile.com/America_latina/Doc_paises_al/Cuba/Escritos_del_Che/escritosdelche0045.pdf>.

Batista habría sido causada *sólo* por la acción de la guerrilla en Sierra Maestra. Convenía a los comunistas que —incluyendo a los dirigentes del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) hacía poco encabezados por Leonid Khrushchev— podían excusar su esencial pasividad desde 1952 en relación con la lucha de los hermanos Castro; venía bien a los dirigentes estadounidenses que al final de la administración de Eisenhower y al comienzo de la de Kennedy no estaban preparados —de modo especial la Central Intelligence Agency (CIA)— para comprender lo que estaba sucediendo en Cuba, por lo que la coartada de que habría sido sólo un grupo de rebeldes armados los que emprendieron la revolución les podía dar la ilusión de que un número aún mayor de "contraguerrilleros" habrían podido fácilmente derribarla, invadiendo como después hicieron en Playa Girón.

Interpretaciones irreales e ilusorias de cómo se desarrolló la Revolución Cubana que iban parejas con las que concernían a los países latinoamericanos en los que se quería intentar una "segunda Cuba". El protagonista no sólo físico, sino sobre todo simbólico, ese guerrillero errante de la "utopía ubicua" habría sido justamente el comandante Guevara, no casualmente considerado activo, después de su desaparición definitiva de Cuba, en los más diversos y distantes países: la incertidumbre sobre dónde estaría luchando ocultaba y confirmaba al mismo tiempo la supuesta universalidad del "método" aplicable *por doquier*. Casi todos los intentos hechos —con el heroísmo ejemplar de muchísimos compañeros que se inmolaron en la conflagración armada— para iniciar "focos" de guerrilla, todavía fundados sobre análisis precarios e insuficientes, inclusive desde el punto de vista "marxista" (o "neomarxista"), no hicieron sino demostrar la impotencia teórica y práctica de quienes predicaban continuamente el "desmoronamiento del capitalismo" con la correlativa explosión de las "contradicciones" del "sistema imperialista occidental" que habría ofrecido a las vanguardias revolucionarias la gran ocasión para la toma del poder.

Visto en la larga duración, el sistemático e indetenible fracaso de la lucha armada en sus diversas variantes que se referían de modo más o menos ortodoxo a la enseñanza de Guevara demuestra en cambio que esas prácticas de voluntarismo militarista se movían sobre un terreno (sobre un continente para ser aún más precisos)

que el tan denunciado (pero infravalorado) imperialismo estadounidense podía controlar y dominar plenamente con acciones militares, económicas y políticas que generarían la más horrenda serie de dictaduras que se haya abatido sobre América Latina.

La alianza estratégica y táctica de los militares golpistas de los diversos países con Washington condicionó a la Unión Soviética a una fundamental prudencia en su política latinoamericana, de modo particular cuando llegó la nueva gestión de la Guerra Fría de Leonid Brézhnev y Lyndon B. Johnson, y Richard Nixon después. Por lo cual la parábola de la ideología guevariana y de las acciones de los grupos guevaristas podemos interpretarlas como el anuncio y la confirmación desde entonces —es decir mucho antes de la caída de la Unión Soviética y del Muro de Berlín— del fracaso del comunismo también en clave latinoamericana, que sustancialmente no logró derrotar y superar la hegemonía estadounidense en el subcontinente: el organizadísimo golpe preparado durante mil días al gobierno de la Unidad Popular dirigido por Salvador Allende fue la contraprueba de este contexto latinoamericano e internacional.

Hay que insistir que las tres o cuatro revoluciones que se sucedieron en el siglo pasado, de la mexicana a la boliviana, de la cubana a la nicaragüense, no fueron nunca iniciadas ni realizadas para implantar el comunismo o el socialismo en cuanto tales. Agregaría que tampoco hoy se pueden realizar "revoluciones" en la presunta hipótesis de implantar un socialismo tan sui géneris que sea impuesto como "consenso forzado", paradójicamente defendido y garantizado con las armas de los militares o del pueblo, como queramos decir. En efecto, la devastadora experiencia de las dictaduras, de los miles de desaparecidos, de la violación sistemática de los derechos humanos, sociales y constitucionales de los ciudadanos y de las minorías ha impuesto en toda América Latina la convicción, generalizada e irreversible, de la centralidad institucional de la democracia, del consenso y de la tolerancia en la relación entre sociedad civil, sindicatos, partidos políticos, parlamentos y poder ejecutivo. Nadie osa ahora exhibir la simbología del Che, en sus varias expresiones, contra el ejercicio de los derechos humanos y el ejercicio de la democracia: y si alguien hubiera —pero en estos años no los he encontrado jamás ni siquiera en los lugares de la

peor miseria y de mayor rebelión— permanecería aislado y, a la larga, impotente, aun blandiendo la efigie del Che.

Actualidad, pues, de un mito popular que al ser evocado obliga a revisar los errores de la desviación militarista en la lucha revolucionaria y que todavía hoy, paradójicamente, sirve para criticar y combatir las renovadas agresiones perpetradas por quien posee el monopolio de la guerra. Para muchos pacifistas, la bandera del Che y la de la paz pueden ser colocadas juntas. Se trata de una lucha común contra quienes violan los derechos de los pueblos y de los individuos. Por fin, y ésta es otra novedad, esta democracia plural, estos derechos inseparables tanto para la liberación de los individuos como de los pueblos, ya no son concebidos como "fines" lejanos, para un siglo venidero, sino como "medios" que son ellos mismos, desde ahora en nuestro presente, valores inalienables para la afirmación de toda subjetividad humana.

En la invención literaria y poética, individual y colectiva del mito del Che han sido decisivos los procesos de "cristianización" de su herencia espiritual y política, que tuvo inicio los primeros días después de su muerte con la "beatificación" de los lugares mismos de su "martirio" y de la dignísima y valiente entereza frente a la muerte, como interpreta la tradición popular que invoca a "San Ernesto de La Higuera", el "Calvario y la Pasión de Vallegrande", o como han escrito Heinrich Böll, Peter Weiss, Raúl Rojas Soriano, Ricardo Piglia y Mempo Giardinelli, los poetas desde Julio Cortázar a Juan Gelman, de Mario Benedetti a Nicolás Guillén, los cantautores como Víctor Jara o los de la Nueva Trova cubana, de Carlos Puebla a Silvio Rodríguez.

Las contribuciones a la "cristificación" de la imagen social del Che no han llegado sólo de la cultura popular. Un texto significativo en relación con ello sigue siendo el del filósofo francés —y uno de los pocos discípulos de Jean-Paul Sartre— André Gorz con su parangón con el Jesús histórico.

> Te escribo desde un continente lejano, camarada, para decirte que desde el momento en que un hombre como tú tiene la audacia de aparecer, descubre y revela a los otros que él no es uno solo sino cientos, miles, es decir una idea que todo invade y es invencible. Yo que no soy cristiano te digo [explica Gorz dirigiéndose idealmente a Guevara] que tus asesinos tienen las mismas ilusiones que tuvieron los romanos, hace unos mil novecientos

> treinta años, cuando crucificaron junto a dos bandidos a un agitador hebreo acompañado por nada más que doce hombres: esto no ha impedido que sus ideas hayan logrado triunfar contra ese imperio que, entonces, dominaba el mundo. Lo mismo sucederá contigo, compañero, porque es necesario que así sea. Me entristece mucho que no podrás ver ese día. Me entristece no por ti, que has sabido tomar la vida y te considerabas indefinidamente sustituible, sino por todos nosotros que aquí permanecemos y a los que nos toca un privilegio difícil y temible: sobrevivirte.[11]

¿Cómo es, se preguntaba años después el portugués José Saramago, que Ernesto Che Guevara se "convirtió en la imagen universal de los sueños revolucionarios del mundo"? Porque, respondía, "Che Guevara es sólo el otro nombre de lo que hay de más justo y digno en el espíritu humano. Lo que tantas veces vive adormecido dentro de nosotros. Lo que debemos despertar para conocer y conocernos, para agregar el paso humilde de cada uno al camino de todos".[12] En este sentido podemos reconocer que "Che Guevara, si tal se puede decir, ya existía antes de haber nacido, Che Guevara, si tal se puede afirmar, continúa existiendo después de haber muerto".[13]

La cristianización del Che había tenido su antecedente más excelso y fuertemente representativo en la opción de abrazar la militancia política y guerrillera de parte del sacerdote colombiano Camilo Torres en los años sesenta. Considerado "el ejemplo más alto de la lucha cristiana y revolucionaria en América Latina", que a la par de Guevara sostenía que "el deber de todo cristiano es ser revolucionario".[14] En fin: la ética fundaba y trascendía al mismo tiempo la opción revolucionaria que reunía a cristianos y laicos en las luchas por la justicia que se combatían día a día en América Latina, todavía hoy guiadas por las tantas simbologías contenidas y transmitidas por la iconografía del héroe derrotado, del revolucionario mítico. Por otra parte, siendo ya evidente que por tantísimas razones es del todo impracticable el pensamiento político-militar

[11] André Gorz, "Al comandante Che Guevara", *Casa de las Américas* (La Habana), núm. 46 (enero-febrero de 1968), pp. 10-11, p. 11.

[12] José Saramago, "Breve meditación sobre un retrato del Che Guevara", *Latin America in Movement* (ALAI) (8 de octubre de 2007), en DE: <https://www.alainet.org/en/node/123667>.

[13] *Ibid*.

[14] Cristian A. Porcino Ferrara, "El otro quién", entrevista a Mario La Ferla (1º de junio de 2009), en DE: <https://lerecensionidelfilosofoimpertinente.blogspot.com/2009/06/laltro-che-intervista-mario-la-ferla.html>.

de Guevara, sorprende enormemente observar cómo la evocación de su figura esté tan difundida, cómo su personalidad, inclusive su vida privada, sea continuamente comentada y representada en la vastísima simbología que nos es conocida. Esta presencia tan generalizada y resistente es explicable si se entiende que él mismo, no ya su utópica ideología y su teoría de la lucha armada, se ha convertido en mito social, político y literario en las varias formas de la "voluntad colectiva" popular.

Además, en la realidad contemporánea resulta desactualizada inclusive la aguda crítica de Guevara a muchos aspectos del funcionamiento económico o institucional del sistema soviético y de los países comunistas de su época, por él denunciados en la fase final de su vida porque habían condicionado negativamente las perspectivas de la revolución socialista latinoamericana. Hoy esos países, así como los manuales soviéticos (los ladrillos, como los llamaba) que explicaban burocráticamente lo que era y cómo se debía realizar el comunismo, ya no existen. No es difícil imaginar que Guevara habría hoy estado entre los primeros en comprender la progresiva caída del sistema soviético, y cabe también preguntarse si no pensaría de manera igualmente crítica sobre China, que a comienzos de este siglo de comunismo conserva sólo apariencias nominales y aparatos represivos. Situaciones por ende que se dieron después del Che y que no sólo representaron, digamos con Norberto Bobbio, la "puesta de cabeza" de la utopía sino que infunden temor, o de todos modos llaman a la prudencia, para no repetir con el "socialismo del siglo XXI" experiencias fallidas análogas a las del pasado y que a fin de cuentas pueden revelarse tan lejos de la utopía como lo fueron los ya extinguidos "socialismos reales" de los que Guevara tuvo el mérito de intuir y denunciar los límites. Por otra parte, él nunca creyó, contrariamente a sus corifeos vulgarizadores, que Marx fuera "marxista" y nunca tuvo la pretensión de "desarrollar" a Marx o de teorizar "la" revolución sin (o antes de) hacerla. El 29 de marzo de 1959, al partir de Cuba dejó su ejemplar de *El capital* a Orlando Borrego (que era uno de sus colaboradores más seguros y fieles en el Ministerio de Economía), anotado de su puño y letra en muchas páginas. En la dedicatoria a Orlando había escrito:

> Ésta es la fuente, aquí aprendimos todos juntos, a tropezones, buscando lo que todavía es una intuición apenas. Hoy que marcho a cumplir mi deber y mi anhelo y quedas cumpliendo tu deber, contra tu anhelo, te dejo constancia de mi amistad que pocas veces se expresó en palabras. Gracias por tu firmeza y tu lealtad. Que nada te separe de la ruta. Un abrazo. Che.[15]

Paradójicamente, razones similares a las que llevaron a la derrota de las diversas aventuras de la lucha armada de los años sesenta y setenta, simbolizadas por el Che, se pueden explicar por la extraordinaria sobrevivencia y el consenso que ahora encuentra su mito, inclusive en el mundo andino, que le fue tan hostil y difícil de penetrar. Guevara actuaba seguramente de buena fe al proponer a Borrego las *dos* cosas que había que hacer: seguir estudiando la crítica marxista de la economía política y seguir la lucha armada por la revolución en América Latina. Sin embargo, Marx, que no era hombre de acción, se había limitado a estudiar un objeto histórico determinado, un modo de producción, que no correspondía en muchísimos aspectos al que tenían ante sí Borrego y Guevara: poco habría podido servir el estudio de esos textos para edificar el socialismo en Cuba. Por razones análogas el profeta Marx —que fue con plenos títulos profeta revolucionario laico no menos que el Che— habría sido el primero en entender y reconocer que todo eso que podía saberse a través de sus teorías sobre el continente de Guevara hacía suponer enormes dificultades para lograr aplicarlas en derribar el "capitalismo imperialista".

Por lo tanto, no se puede entender la herencia —aunque sea mítica— de Guevara si no la colocamos en la perspectiva concreta del tiempo en que se formó y a partir del cual nosotros hoy la recibimos. Ante todo, un dato cronológico: el Che había dejado Cuba apenas siete años después de la revolución, ahora transcurrieron muchos otros y de ese mundo de los años sesenta no ha quedado casi nada. Si entonces la utopía guevarista llevó a muchísimos jóvenes a sacrificar la vida por la revolución armada por el comunismo, ahora el Che, el mito que encierra e irradia, empuja a los jóvenes a buscar e inventar nuevas formas de lucha y de una revolución que ya no es "armada" ni "comunista".

[15] Citado en Néstor Kohan, "Che Guevara lector de *El capital*", en DE: <https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/168714/CONICET_Digital_Nro.f9485c25-9694-4007-9ce6-7dbb20bb86d7_B.pdf?sequence=2&isAllowed=y>.

A más de cincuenta años del primer viaje del joven Guevara por los Andes y a más de cien años de las reflexiones de Mariátegui esa realidad ha cambiado de manera que sólo quien quiere ignorarla puede no tenerla en cuenta; sin embargo los datos de la composición étnica, con todo lo que ello implica, siguen siendo una constante. Para Bolivia baste pensar que en 1950, sobre un total de unos tres millones de habitantes, dos millones cuatrocientos cincuenta mil eran indios, y de todos modos en las zonas rurales vivían más de dos millones, y los censos más recientes siguen revelando proporciones muy altas de indígenas, que por razones y modos diversos siguen siendo decisivos en muchas regiones de los Andes, de Ecuador a Chile, pero también en Guatemala y en México.

En los últimos años hemos asistido a un vasto e intrincado desarrollo de luchas que han tenido a los indios como protagonistas en la afirmación de derechos que confluyen hacia formas nuevas y concretas de democracia y justicia. Desde el siglo pasado hasta hoy ha habido pues un lento pero inexorable proceso de transformaciones y negaciones pero también de cumplimiento de algunos aspectos de la que fue la utopía liberal, así como de la socialista. Queda la tarea de superar los constreñimientos que imponían las utopías *a* las y *contra* las identidades indígenas, a sus culturas y sus sociedades, a través de esos procesos históricos de "desestructuración étnica" que a menudo hicieron contradictoria y en algunos casos imposible su realización.

Hoy sabemos que la construcción de un Estado plurinacional, multiétnico y multicultural es en cambio tarea esencial e impostergable para una perspectiva de socialismo latinoamericano, considerando justamente la gran riqueza de las tantas naciones indígenas y de los mestizajes, y no sólo en el mundo andino. Se trata de combatir la tradicional visión fundada sobre el etnocentrismo jurídico-político blanco y de revivir, desde abajo, mecanismos institucionales que reconozcan a las diversas autonomías étnico-culturales como fundamento del "socialismo comunitario". Si la que observaba Guevara en su viaje juvenil por la Bolivia de los años cincuenta era una revolución que todavía se proponía la "segregación" de los indios y la disolución de sus identidades culturales, lingüísticas y religiosas en un Estado que les era fundamentalmente contrario, hoy por suerte la palabra de orden de

los militantes del Movimiento al Socialismo es la propuesta, con mucho empeño político, de metas muy distintas: se trata de reconocer la autonomía de las diversas naciones indígenas en el ámbito de un Estado que las incluya, garantizando el pluralismo de sus diferencias en la unidad. Es la conciencia actual de la necesidad de un socialismo que conciba e invoque la utopía no contra las tradiciones sino, como escribía con profunda penetración Mariátegui en *Peruanicemos al Perú*: "El pasado incaico ha entrado en nuestra historia, reivindicado no por los tradicionalistas sino por los revolucionarios. En esto consiste la derrota del colonialismo […] la revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición".[16]

Retomando pues el razonamiento gramsciano de historia comparada a propósito de *El Príncipe*, considerado como "libro viviente" en el cual se funden ciencia política e indicaciones para la acción en la síntesis del mito, podemos decir que, a diferencia de la Florencia del Cinquecento, la tarea en Italia a comienzos del Novecento, como pensaba Gramsci, no podía depositarse en una persona, por excepcional que fuera su figura y su carisma, sino en una organización capaz de recoger y encauzar la "voluntad colectiva", es decir un partido político. Además: ni carisma individual ni partido político pueden realizar plenamente su función hegemónica si no llegan a actuar las masas populares. Más aún, sin ellas los proyectos políticos pueden fracasar: como lo demuestra la aventura del duque Valentino y de los jacobinos en la segunda fase de la Revolución Francesa. En efecto, explicaba Gramsci en el "Cuaderno 13": "Ninguna formación de voluntad colectiva nacional-popular es posible si las grandes masas de campesinos cultivadores no irrumpen *simultáneamente* en la vida política. Eso pretendía Maquiavelo a través de la reforma de la milicia, eso hicieron los jacobinos en la Revolución Francesa".[17] Alude después a la tendencia de larga duración ejercida por las fuerzas de la Restauración y del conservadurismo que, en forma análoga podríamos decir, se han manifestado en América Latina durante

[16] En José Carlos Mariátegui, *Ideología política y otros escritos*, Caracas, El perro y la rana, 2010, pp. 343-344.

[17] Gramsci, *Cuadernos de la cárcel* [n. 1], p. 17.

buena parte del siglo pasado: "toda la historia desde 1815 en adelante muestra el esfuerzo de las clases tradicionales para impedir la formación de una voluntad colectiva de este género, para mantener el poder 'económico-corporativo' en un sistema internacional de equilibrio pasivo".[18]

Por lo tanto, un "sistema internacional" y una ausencia de las "grandes masas" a nivel nacional, sumándose, han hecho ineficaz el papel de las vanguardias, que han quedado aisladas tanto en el sectarismo ideológico de muchos partidos filosoviéticos como en los focos guerrilleros, impidiendo así la "formación de una voluntad colectiva". Habrá pues que preguntarse si después de las enseñanzas derivadas de la caída de esas experiencias no se deba plantear por fin el problema, también en América Latina, de la construcción de nuevos bloques históricos, en la búsqueda de formas eficaces de contrahegemonía. Podríamos decir que, después de la caída de las dictaduras y la crisis profunda del liberalismo, las clases dirigentes de la izquierda democrática son ya conscientes de la necesidad de concebir reformas que se realicen en la justicia y la libertad. Reformas a desarrollar en las actuales condiciones de América Latina con una estrategia ya no entonces de "guerra maniobrada" sino de "guerra de posiciones", que permita e imponga aumentar "lentamente la fuerza de los fundamentos sociales de un nuevo Estado".[19] Sólo una guerra de posiciones contra las hegemonías actuales puede reforzar la base social y política que busca y apoya el cambio por medio de la constitución de nuevos bloques históricos, también a nivel internacional entre "Estados subalternos y Estados hegemónicos", que determinen las condiciones internacionales del mayor o menor éxito de la "guerra de posiciones".[20]

Para cerrar, quiero hacer referencia a la actualidad del Che en el mito político de la "voluntad colectiva" a través de las simbologías de su "regreso a Bolivia". Debe recordarse que uno de los motivos por el que lo mataron era evitar —con un proceso como el que entonces estaba iniciado contra Régis Debray en Camiri, que fue retomado el 10 de octubre, inmediatamente después de la

[18] *Ibid*.
[19] *Ibid*.
[20] *Ibid*.

muerte de Guevara— la posible y peligrosísima difusión a través de la prensa, y no sólo en Bolivia, de las ideas por las cuales los guerrilleros combatían. Por el contrario, había que insistir, como hicieron los generales, en acusar a los guerrilleros y a su jefe de ser "mercenarios extranjeros" que querían "ocupar la patria". Una vez muerto Guevara, había que sepultar su memoria, borrar el ejemplo, sobre todo entre aquéllos para los cuales había combatido y que pretendía liberar. Por eso los generales hicieron desaparecer, con saña y con método, su cadáver. Como escribió Walter Rostow en una nota para el presidente Lyndon B. Johnson, se trataba de evitar a toda costa que en el lugar de los hechos entre La Higuera y Vallegrande surgiera un santuario de la guerrilla, objetivo que resultó imposible alcanzar. Como confirma otro mensaje enviado desde La Paz al Departamento de Estado, en el cual un funcionario, perspicaz y alarmado, observaba cómo desde el 9 de octubre se había empezado a comentar lo que estaba pasando, es decir la canonización de Guevara que ahora es comparado con Espartaco, el Cid Campeador, Bolívar.

Debo decir que cuando tres años después —en junio-julio de 1970— me trasladé a Bolivia, y la recorrí de La Paz a Oruro, de Potosí a Cochabamba, todo hecho relativo a la guerrilla y la muerte de Guevara parecía envuelto en un denso misterio y en verdad casi nadie hablaba de ello, como si fuera un tabú.

Pregunté el porqué a uno de los dirigentes históricos del movimiento obrero boliviano, el trotskista Guillermo Lora, quien me contestó haciendo una observación que definía bien tanto la situación como la mentalidad de los indios: "Hablan, y sí que hablan del Che, pero lo hacen sólo entre ellos, a escondidas y en voz baja, para no dejarse oír por el enemigo". El efecto combinado de la represión, de la censura y de la denigración de Guevara había producido un muro de silencio en un enésimo esfuerzo por acallar y destruir su herencia, pero por el contrario, paradójicamente, "a escondidas y en voz baja" su mito se estaba transmitiendo entre los mineros y los campesinos del Altiplano. Eran los mismos mineros, de la mina Bolsa Negra, cerca de La Paz, que el joven Ernesto había encontrado en 1953, en el auge de la revolución iniciada el año anterior, y a los que había saludado con admiración en su

poema "A los mineros de Bolivia": "Son los mineros de acero / son el pueblo y su dolor".[21]

Así el Che por medio de ellos permaneció, y ahora reapareció en los Andes, en su Bolivia, en los mismos lugares en los que años después de su "desaparición" todo parecía callar: por el contrario, ya existía su mito que se movía a escondidas, como un topo excavaba espacios de resistencia y de libertad, y se difundía encontrando otras formas de lucha. Algunos de los que por años custodiaron la herencia del mito justamente nacieron y crecieron donde el comandante Guevara, una vez consolidada la guerrilla, habría querido abrir el "segundo frente" (el tercer frente debía surgir en el Alto Beni, al norte de La Paz), es decir en la zona de Chapare al norte de Cochabamba.

Precisamente en la comunidad de Isallavi, en Orinoca en el departamento de Oruro, nació el 26 de octubre de 1959 Evo Morales Ayma, el presidente aymara de Bolivia y uno de los fundadores del Movimiento al Socialismo, empeñado en la realización de un gran proyecto de reformas, muchas de las cuales de alcance histórico revolucionario, en lo cual lo acompañó el vicepresidente Álvaro García Linera (uno de los jefes en los años ochenta del Ejército Guerrillero Túpak Katari, encarcelado de 1992 a 1997), también él empeñado en el pasaje histórico de la utopía armada al socialismo comunitario, junto a tantos otros dirigentes del postguevarismo, tan distintos entre sí como Genaro Flores, Víctor Hugo Cárdenas o Felipe Quispe.

En este nuevo siglo de durísimas luchas, que no han disminuido últimamente por la creciente agresividad de la oposición de las tradicionales oligarquías a las reformas revolucionarias en curso, o en fechas especiales como las tres ceremonias de toma de posesión del presidente Morales, los bolivianos se presentan en las plazas con sus coloradísimas wipholas y desfilan entre el sonido y ritmo de erkes y sikus. Se trata de las maravillosas banderas que, por una simpática coincidencia, se parecen a las que en Europa se llaman

[21] Sobre el recuerdo de mis viajes por Bolivia, véase Alberto Filippi, "Bolivia: la lunga transizione dall'utopia armata al socialismo comunitario", *Italianieuropei* (Roma), revista dirigida por Giuliano Amato y Massimo D'Alema, núm. 1 (enero-febrero 2006), en DE: <https://www.italianieuropei.it/en/pubblicazioni/item/916-bolivia-la-lunga-transizione-dallutopia-armata-al-socialismo-comunitario.html>.

de la paz, con los colores del arco iris que representan las treinta y seis etnias que constituyen Bolivia. Entre tales banderas nunca faltó aquella donde aparece, indignado y vencedor, el rostro del Che, con la boina y la estrella de cinco puntas de la foto de Alberto Korda, para indicar su regreso a los Andes, simbolizando también la contradicción histórica y la tensión existencial entre utopía y mito.

Traducción del italiano por Hernán G.H. Taboada

Resumen

Análisis de la relación histórica entre mito y utopía a través de la obra del peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) y de la del revolucionario Ernesto Guevara (1928-1967) y de cómo ambos personajes fueron retomados cuando las izquierdas latinoamericanas entraron en crisis. Se estudian también las huellas culturales y políticas que tanto el mito como la utopía imprimen a los procesos históricos y cómo se conservan en la memoria. Asimismo se abordan temas como el socialismo en nuestra América, su relación con las condiciones económico-políticas y con el mestizaje cultural.

Palabras clave: Georges Sorel (1847-1922), mitos políticos, utopías europeas, procesos históricos, precariedad teórica, izquierdas latinoamericanas.

Abstract

Analysis of the historical link between myth and utopia in the work of Peruvian José Carlos Mariátegui (1894-1930) and revolutionary Ernesto Guevara (1928-1967), and how they were both reclaimed once Latin American lefts went into crisis. The author also presents the cultural and political landmarks left by both myth and utopia on historical processes and how they are preserved by memory. Also, the paper raises subjects such as socialism in Our America and its connection to economical-political conditions, as well as to cultural miscegenation.

Key words: Georges Sorel (1847-1922), political myhts, European utopias, historical processes, theoretical precariousness, Latin American left.