

Mito e interpretación de la Revolución Mexicana: Mariátegui y Haya de la Torre

Ensayo

Carlos Nazario Mora Duro*

Resumen

Este ensayo reflexiona sobre la constitución de la poética del mito de la Revolución Mexicana. Para ello, en la primera parte se caracteriza la noción de revolución, y cómo esta ha trascendido hasta delimitar una metáfora histórica como mito. En la segunda parte se analiza la revolución en México para destacar la configuración del mito que se constituyó de manera gradual y progresiva hasta quedar fincado como una ideología nacional de dimensión historiográfica, cultural e ideológica. Finalmente, se debate sobre la interpretación del proceso revolucionario por parte de Mariátegui y Haya de la Torre. Ambos representantes de la izquierda en América Latina en el siglo XX y, por lo tanto, referencias imperdibles de dichos procesos políticos.

Palabras clave: Revolución Mexicana, revolución, mito, ideología, Mariátegui, Haya de la Torre.

Abstract

This essay reflects the constitution of the discourse of the Mexican Revolution myth. In order to do this, in the first part, the conceptual history of the idea of revolution is characterized, and how it is delimited a historical metaphor of this myth. In the second, the revolution in Mexico is examined to highlight the setting of the myth which was formed gradually and progressively until building as a national ideology through historiographical, cultural and ideological dimension. Finally, the interpretation of the revolutionary process in Mariátegui and Haya de la Torre is debated. Both represent the seed of the left in

* Sociólogo con Maestría en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) sede México. Actualmente candidato a doctor en el programa de especialización en sociología del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México (COLMEX). Correo: cmora@colmex.mx

Latin America in the twentieth century and, therefore, they are references in social and political processes in the region.

Keywords: Mexican Revolution, revolution, myth, ideology, Mariátegui, Haya de la Torre

En este ensayo reflexiono la constitución del discurso de la Revolución Mexicana como una figura retórica de carácter temporal, es decir, un concepto cuyos vértices han transitado de una figura utópica a una mítica. Para ello, en la primera parte del trabajo expongo la perspectiva de la poética histórica y, asimismo, la tesis que sostiene que la revolución puede entenderse como un mito, ya que se ha constituido como un recipiente de distintas acciones e ideologías, de acuerdo con el contexto particular de apropiación.

En la segunda parte, hago un recorrido que delimita particularmente la revolución en México para destacar, puntualmente, la configuración gradual del mito hasta fincarse como una ideología nacional a través de distintas dimensiones socioculturales: la historiografía, la memoria cultural y la retórica política. En este sentido, se parte del supuesto de que este proceso no partió de un esquema ideológico preconcebido, sino que estuvo sujeto a la implementación de distintas ideas matrices (Zapata, 1990).

Finalmente, planteo que una vez constituida como mito, la Revolución Mexicana fue objeto de distintas interpretaciones a la manera de una narrativa por descifrar que se extendió no solo en los linderos de la nación, sino en el pensamiento de intelectuales latinoamericanos. Particularmente, me centro en las interpretaciones que realizaron los peruanos: Mariátegui y Haya de la Torre. Ambos semilleros de la izquierda en América Latina durante el siglo XX y, en tanto, referencias imperdibles de los procesos políticos y sociales de la región.

I. La poética de la historia

Desde una visión antropológica que problematiza la construcción de los hechos históricos, la propuesta de *la poética* plantea que «contar una historia (o escribir la historia) es una construcción que *imponemos* a los hechos» (Ankersmit, 2004:21). En este entendido, agrega H. White, la obra histórica está lejos de ser una producción incólume y debería entenderse, mejor dicho, como un «estructura verbal en forma de

discurso de prosa narrativa que dice ser un modelo, o imagen, de estructuras y de procesos pasados con el fin de *explicar lo que fueron representándolos*» (White, 1992:14).

Considerando las producciones históricas como tales, éstas parecen tener diferentes características formales, muy diversas unas de otras, y, además, disponer de formas distintas de aparatos conceptuales para explicar conjuntos de datos similares. (White, 1992:15). La cuestión no reside entonces, fundamentalmente, en la epistemología del conocimiento histórico (la historiografía), sino en el cuestionamiento sobre sus «condiciones de posibilidad» o de su «significación».

White (1992), propone que el uso de tropos es una de las condiciones para la comprensión del significado e idea histórica. De esta forma, el texto histórico recibe siempre información de alguna de las cuatro figuras tropológicas: la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía. Por otro lado, Koselleck (1993), asegura que la tensión entre experiencia y expectativa es precisamente la paradoja que «provoca de manera cada vez diferente nuevas soluciones [sobre la historia], empujando de ese modo y desde sí misma al tiempo histórico» (1993:342).

Esta propuesta teórica responde, por fuera del modelo nomológico, a la pregunta, ¿Cuánto afecta la dimensión metahistórica –como dato antropológico– a la constitución de las historias posibles? Ya no desde una producción meramente historiográfica, sino desde los distintos imaginarios que engendra la poética de los conceptos históricos, es decir, la memoria cultural, así como la retórica política y la ideología nacionalista.

Bajo este argumento, no es extraño considerar que conceptos históricos, como la revolución, representen nociones *universales* y *elásticas*. *Universales*, porque implican una cierta preconcepción del sentido del acontecimiento; y, *elásticas*, debido a que adquieren distintas direcciones en cuanto saltan de un contexto local a otro global, y así hasta configurarse como un producto lingüístico en cada época (Koselleck, 1993). De esta manera, cada categoría de análisis político se presenta hoy día como el *locus* de juegos de lenguaje indecibles y «el carácter sobredeterminado de toda diferencia o identidad política abre el espacio de un movimiento tropológico» (Laclau, 2000:59).

Por lo tanto, pensar la revolución en el siglo XXI, exige consecuentemente retomar el curso de los movimientos oscilatorios del tópico a lo largo de la historia y evaluar su distinción respecto al punto de partida conceptual. Bajo esta lógica, Kosellek enuncia: «tendríamos el caso de un tópico político que se

reproduce continuamente por sus concreciones, a la vez que obliga también a modificar las situaciones mismas» que busca categorizar (1993:69).

La revolución como noción temporal: de la utopía al mito

Según las primeras versiones del concepto *revolución*, el uso latino de la palabra indicó el retorno del movimiento al punto de partida. Esto es, «originalmente y de acuerdo con el sentido literal, un movimiento circular» (Koselleck, 1993:69). En el mundo de la política griega, esta noción describió el movimiento radial de los regímenes asumiendo la existencia de un número limitado de formas constitucionales que se sustituían y alternaban continuamente, sin que otras nuevas formas pudieran ser generadas en el transcurso. Aristóteles, por ejemplo, afirmó que toda revolución procedía o bien manteniendo la constitución encontrada en el régimen previo o bien sustituyéndola, en un tránsito entre formas de gobierno ya conocidas: la oligarquía, la democracia, la república o la aristocracia.

De acuerdo con esta figura, cada cambio conducía «naturalmente» a uno de los modos de gobierno ya observados, dentro del cual los hombres vivían cautivos e incapaces de romper con el movimiento circular. Esta fuerza de las variaciones constitucionales habría sido adaptada a la política a partir de la astrología, transformando el vocablo en un concepto «político-físico» (Koselleck, 1993). De esta manera, tal y como Copérnico afirmó –en el siglo XVI– respecto al curso de las estrellas (independientes de los seres terrenales, pero influyendo en los hombres o incluso determinándolos), las revoluciones también se realizaban con independencia de los individuos, pero afectando el destino de cada uno de ellos, es decir, bajo la representación de un tropo metafórico.¹

Esta relativa estabilidad con respecto al movimiento circular de la revolución fue puesta en duda a partir del siglo XVII con la observación de *oscilaciones* cuasi revolucionarias. Dos elementos destacaron de este proceso: por un lado, la incorporación de la guerra civil dentro del concepto transhistórico de la

¹ Bajo esta lógica, el primer movimiento tropológico de la revolución fue el «metafórico», es decir, en una figura de transferencia. En el mundo antiguo la revolución fue el círculo hacia la restauración porque había una analogía estable de relaciones de contigüidad. Esto es, la similitud con el movimiento de los astros o la metáfora del reencuentro con el tiempo perdido.

revolución y, por otro, el difícil reconocimiento de las rebeliones espontáneas. Hasta antes de ello, el concepto político-físico de revolución sólo consideraba aquellos acontecimientos a largo plazo y con una cualidad repetible, pero excluía los puntos intermedios dentro del movimiento de ida o de retorno.

En este sentido, la revolución, en principio se aplicó como una metáfora consciente a acontecimientos de largo plazo, pero no a sucesos políticos especialmente repentinos o a movimientos subversivos (Koselleck, 1993:73). La emancipación social como proceso revolucionario aún quedaba fuera de la experiencia conocida por las sociedades de la época. Los disturbios y levantamientos sociales fueron entendidos —y reprimidos— durante este periodo como simples rebeliones, lo cual cambiaría substancialmente para el siglo XVIII.

En el siglo de la Revolución Francesa, el concepto circular, natural y transhistórico se modificó radicalmente. Desde su referencia *natural* y *previsible* se conformó en la vida cotidiana de las sociedades en una figuración metonímica.² Políticamente, esta reactivación perfiló a la revolución como un concepto contrario a la guerra civil. Y, más importante aún, permitió fijar un nuevo horizonte para las acciones revolucionarias. La revolución desde entonces ya no significó el retorno al origen o a un régimen previo. El siglo XVIII configuró el concepto de revolución como un futuro indeterminado: «antes de que se enrolasen en lo que resultó ser una revolución, ninguno de sus actores tenían la más ligera idea de lo que iba a ser la trama del nuevo drama a representar» (Arendt, 2009:36).

Después de esta refiguración metonímica, los siglos XIX y XX serían testigos de la condensación de un concepto metahistórico liberado de su *aura natural* y con tendencias a ordenar históricamente las experiencias revolucionarias de las épocas contemporáneas. La revolución no significó [ya] entonces el horizonte de repetibilidad histórica de otrora, sino más bien el camino para nuevas perspectivas históricas y ordenadoras, por ejemplo:

1) La subordinación del Estado al mandamiento previo de la «revolución» (como en la concepción socialista); 2) la modificación de la mirada hacia el pasado, lo que transformó a la revolución en un

² La relación metonímica (literalmente «cambio de nombre») se basó en una contigüidad ya no por analogía, sino por la sustitución de una de las partes. El movimiento de los astros ya no fundamentó el camino de la revolución porque el destino de los revolucionarios devino en incertidumbre. Este movimiento tropológico parece ser uno de los caminos comunes de las revoluciones posteriores al siglo XVIII como el caso mexicano.

concepto perspectivista que indicaba una dirección sin retorno; 3) la sujeción de la revolución política a la revolución social, es decir, la meta de la primera es la emancipación social de toda la sociedad en su conjunto; 4) la postulación del tránsito hacia la revolución mundial de manera permanente hasta alcanzar sus fines; 5) la extensión del campo conceptual hacia otros vocablos: *revolucionamiento*, revolucionar, revolucionario; y, 6) la legitimidad de la revolución basada en un «coeficiente de movimiento que moviliza a la historia» hacia distintos proyectos de futuro (Koselleck, 1993:83).

De este modo, en las últimas décadas del siglo XX, el destino de la revolución se dibujó en la arena de los programas políticos de la época, en una fórmula extenuada, agotada y ocupada pragmáticamente por los programas más diversos de los países entre sí. Como consecuencia, un tipo de revolución fue entendida desde el bloque de la guerra socialista: una de carácter político, social, industrial y emancipador (Koselleck, 1993:85). Mientras que por otro lado, otra revolución también fue descrita como la capacidad del hombre para comenzar algo nuevo, conjuntamente con la idea de libertad asociada con el descubrimiento del nuevo mundo en América por parte de los europeos (Arendt, 2009:30).

La revolución, vista de esta manera, representa un concepto temporal cuyos vértices han transitado de una figura metafórica a una metonímica o, mejor dicho, de una *narración utópica* más o menos constante (del retorno al origen –o a un devenir estable–), hacia un *mito* cuya característica principal es la de fungir como recipiente de imágenes desde diversas dimensiones: por supuesto, desde la retórica política y la ideología (es decir, desde los programas políticos de cada país), pero también desde la historiografía y la memoria cultural que se juegan en la base de los sistemas sociales.³

El transcurso de la metáfora a la metonimia significó, por lo tanto, el tránsito de la utopía revolucionaria al mito de la revolución. Esto significa que la articulación hegemónica supone relaciones contingentes de contigüidad, pero no fundadas en una analogía esencial como la imagen física-política del retorno antiguo. Más allá de esto, la relativa ausencia de una analogía base, permite la apertura para que toda metonimia se torne una metáfora o alguna otra figura tropológica, como la ironía, en la medida en que se

³ Entender la revolución como mito, según Laclau, es destacar su carácter de «imagen vacía que galvaniza la conciencia de las masas. Se agota en esta última función sin que pueda corresponder a ningún evento histórico. Es un radical no-evento que es, paradójicamente, la condición de todos los eventos» (Laclau, 2000:83).

niega figurativamente la representación esencial. Así dicho, lo que me interesa precisar en la siguiente sección será el desarrollo particular del mito de la revolución para el caso mexicano.

II. Narrativas del mito de la Revolución Mexicana

Planteé en el apartado anterior la hipótesis de que la revolución es una noción temporal que transita de una definición utópica a una mítica. Ahora bien, ¿cómo se encarna el concepto dentro de los ámbitos nacionales? En el caso de la Revolución Mexicana, su narrativa resulta *universal* pues describe una preconcepción de la gran revuelta mexicana de principios del siglo XX que fundó una nación. Por otro lado, su figuración también es *elástica* ya que toma distintas vías como producto lingüístico de la época y configurada desde diversas dimensiones: la historiografía; la tradición y la cultura popular, mezcla de mitos y hechos históricos de la memoria colectiva; o como parte de la ideología oficial y su retórica política.

En este sentido, el siglo XX fue testigo de las diversas historias y narrativas sobre la Revolución Mexicana. Esta revolución no fue, por supuesto, una transformación radical con una tendencia al retorno y externa al control de los agentes (como en la definición antigua). De hecho, uno de los puntos fundamentales de la Revolución Mexicana fue la incertidumbre de su devenir, ya que no partió de un esquema ideológico preconcebido sino que estuvo sujeto a la implementación de distintas ideas matrices, tales como la cuestión agraria, el indigenismo y la educación (Zapata, 1990). La revolución entonces, se configuró más como un mito que como una utopía, resaltando su carácter metonímico a través de las distintas dimensiones de la producción de narrativas históricas. En este apartado me interesa resaltar tres de éstas: el debate historiográfico; el imaginario cultural y la ideología política.⁴

⁴ Cabe resaltar que no se trata de discutir los textos *más significativos* de cada una de las dimensiones, ni la pertinencia de estos. No se trata de un compendio universal de la discusión historiográfica, cultural o ideológica; antes bien, me interesa bosquejar un curso en cada uno de los polos de la narrativa revolucionaria para comprender el fenómeno de la poética revolucionaria en México.

a) *El debate historiográfico:*

White (1992), expone que la obra de los historiadores está lejos de orientarse por un solo estilo, en ocasiones es de índole diacrónica o procesional (destacando la transformación histórica), aunque también puede ser sincrónica o estática (destacando la continuidad estructural). Algunos historiadores buscarían *comulgar* con el espíritu de una época, mientras que otros se dan a la tarea de *penetrar* más allá de los acontecimientos, buscando leyes o principios. Dentro de esta lógica, Barrón asegura, respecto de la Revolución Mexicana:

...unos intentan referirse exclusivamente a los hechos, es decir, a la Revolución como historia (1910-1939, según Semo); otros estudian cómo esa historia se convirtió en memoria y cómo se ha transformado esa memoria con el tiempo (incluso hasta hoy mismo); y otros estudian cómo se ha utilizado esa memoria para sustentar ciertas ideologías (Barrón, 2004:20).

A pesar de que comúnmente las revoluciones mantienen agrupados a sus intérpretes alrededor de una historia monolítica: la de la revolución triunfante; con el paso del tiempo (con la acumulación de datos y la investigación de fuentes), el paradigma de la revolución sufre las consecuencias de la temporalización en sus reescrituras. Bajo esta lógica, en sus *Historias de la Revolución Mexicana*, Barrón (2004), distingue distintos grupos o corrientes de historiografía: Un primer grupo congregaría a las interpretaciones escritas por los mismos participantes del proceso y por sus observadores, tanto mexicanos como extranjeros, que trataron de retratar lo ocurrido en México después de la caída del régimen porfirista. Entre estos, el caso de Frank Tannenbaum es particularmente interesante, pues su trabajo sirve de base para toda una corriente histórica: la interpretación triunfante de la revolución.⁵

Esta definición del proceso revolucionario tuvo un eco importante en historiadores posteriores que mantuvieron, aunque con menos bríos, la interpretación que había consagrado Tannenbaum. Pese a ello,

⁵ A decir de Tannenbaum, la revolución fue un auténtico levantamiento popular, agrarista y nacionalista, obra de la gente común y corriente del campo y de la ciudad, que no tenía ni un plan ni un programa revolucionario originalmente. En otras palabras, una lucha que marcó un parteaguas en la historia de México y una transformación del Estado hacia un cambio de la clase en el poder (Knight, 2010).

a la par de esta narrativa revolucionaria surgió otra interpretación a finales de los años veinte del siglo pasado que comenzó a cuestionar que la revolución verdaderamente hubiera cumplido con un programa de reformas sociales y que hubiera dado a luz un sistema político democrático. Diversas olas de revisionismos se llevaron a cabo a partir de entonces.⁶

El impacto de los revisionistas en la producción de la narración revolucionaria fue fundamental, al grado de que a partir de los años setenta ningún historiador regresó a las tesis de Tannenbaum sin antes matizarla y modificarla con los comentarios y añadiduras que habían acumulado los revisionistas. A pesar de ello, hubo quienes emprendieron el proyecto de «revisar el revisionismo», regresando, de alguna manera, al paradigma primario –el de la revolución monolítica y popular–, aunque con contrastes específicos.⁷

En los últimos años, los textos historiográficos sobre la Revolución Mexicana parecen posicionarse entre el revisionismo y antirevisionismo de los textos pasados, además de incorporar crecientemente la visión cultural y social de las consecuencias de un mito nacional que agrupa la vida de las instituciones, las regiones y los propios pueblos al interior del país.

b) El imaginario cultural

La memoria de la revolución también ha sustentado continuamente un imaginario cultural sobre el acontecimiento. Estas imágenes de la revolución se alimentaron de objetos específicos como íconos

⁶ Por un lado, emergió un revisionismo decididamente político que cuestionó el rumbo tomado por el país. Del mismo modo, una segunda ola revisionista se valió de la profesionalización de la historia regional –y la microhistoria– y del acceso continuo a nuevos documentos, así como de la consolidación del paradigma marxista en las ciencias sociales. De acuerdo con esta segunda interpretación, la realidad distópica del país no era prueba de la muerte de la revolución, sino más bien de una conceptualización errónea; es decir, la revolución «había sido una cosa muy distinta de lo que originalmente se había pensado» (Barrón, 2004:30).

⁷ Estas posteriores interpretaciones mantendrían que lo ocurrido había sido una auténtica revolución social con consecuencias trascendentales para el Estado y la sociedad. Entre ellos, Alan Knight (1986), se asumió como «anti-revisionista» y argumentó que la visión de Tannenbaum y su generación entendía bien el carácter básico de la revolución de 1910: popular, agrarista y asumiendo el papel del motor necesario para el cambio social del país.

retratados en la fotografía y primeras videograbaciones de héroes nacionales, además de las narraciones populares. En este sentido, los retratos de la revolución no se han mantenido incólumes a la prueba del tiempo, trastocando el propio mito revolucionario y generando, en ocasiones, readaptaciones creativas de las iconografías de la revolución. Esto implica, que las imágenes están quietas pero la interpretación se mueve en busca de sentido y de acuerdo con el contexto sociopolítico y cultural de la época.

Para ejemplificar mi argumento, tomo el caso de la imagen de Emiliano Zapata, uno de los principales caudillos de la Revolución Mexicana. El manejo de su iconografía explica la lucha por la apropiación simbólica –y legítima– de distintos actores de la sociedad. Históricamente, cabe destacar dos episodios cruciales de esta disputa. El primero refiere la apropiación del caudillo durante el conflicto entre estudiantes y gobierno en 1968. Por un lado, el gobierno utilizó el inventario de la postrevolución para legitimar sus acciones, mostrando al héroe mítico como fondo de las pancartas en las ceremonias cívicas y defendiendo, a su vez, la política del presidente Díaz Ordaz, quien acusaba a los estudiantes de «disidentes y traidores a la patria». En contraste, el Consejo Nacional de Huelga retomó carteles con las figuras de distintos caudillos, entre ellos el propio Zapata, en la llamada marcha del silencio, en septiembre de aquel año. Esta acción fue catalogada como la respuesta simbólica más importante generada por los estudiantes en su lucha ciudadana en contra del gobierno emanado de la propia revolución.

Una segunda apropiación, a finales del siglo XX, fue emprendida por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el primero de enero de 1994. El año de la firma del Tratado de Libre Comercio, el ejército insurgente irrumpió para reivindicar las luchas históricas de los pueblos indígenas y su derecho constitucional a la autonomía, mediante «una reinvención creativa del pasado y un cuestionamiento crítico del posicionamiento oficialista construido a lo largo de décadas en torno a la figura del caudillo del sur» (Del Castillo, 2009). Esta reinvención del mito de Zapata remarcó la reescritura creativa de los íconos de la Revolución. En este sentido, el mito que se gestionó en los primeros años de la revuelta, tanto por ideólogos como por historiadores, expresó su fuerza de convocatoria en las imágenes culturales apropiadas por los movimientos sociales de la época más reciente en México.

La ideología revolucionaria

Finalmente, además de la historiografía y la memoria cultural, el mito de la revolución se nutrió también de la dimensión ideológica nacionalista. La batalla ideológica por apropiarse de la lucha revolucionaria puede rastrearse en el momento posterior a la guerra civil entre las facciones villistas, zapatistas y carrancistas. De acuerdo con Barrón (2004), el presidente Carranza trazó una línea de continuidad entre su presidencia y la de Madero. Así, detrás de la justificación de Carranza estaba «una historia particular de la revolución, una lectura de la historia que por primera vez se basaba en la idea de que sólo había una Revolución, y que Carranza y sus intelectuales trataron de establecer como la “versión oficial”» (2004:21).

Este fue el primer intento por definir una interpretación dominante de la narrativa sobre la revolución. En términos narrativos, un «paradigma» del principio y el fin de la trama revolucionaria con determinadas orientaciones teleológicas: sus objetivos nacionalistas, antiimperialistas, agraristas y populares. Este discurso, que consecuentemente procreó una «familia revolucionaria», fue defendido y consolidado al mismo tiempo por la burocracia y las élites bajo el cobijo del poder, así como por toda una generación de historiadores y escritores afines a la ideología nacional-revolucionaria.

Al final, este conjunto variopinto de ilustraciones de la revolución, muestra la diversidad de planos imaginarios que se han generado alrededor del paradigma central del acontecimiento histórico y expresa, sin duda, la vitalidad del mito revolucionario. Lo que planteo, *grosso modo*, es que el mito de la Revolución Mexicana al carecer de un programa determinado y una dirección ideológica específica, se alimentó continuamente desde diversas fuentes: el trabajo de los relatores e historiadores; la trascendencia y constitución de imágenes y relieves culturales que reavivan la potencia simbólica del mito en la época contemporánea; así como por los ideólogos afines al Estado postrevolucionario y algunos otros que brindaron su marco interpretativo para consagrar una comprensión específica de la revolución.

En consecuencia, la construcción de un mito histórico, social y político remarcó el carácter universal y elástico del concepto *revolución* en su adaptación nacional. La consecuencia de esta poética histórica fue, por un lado, la creación de un paradigma que fundamentó el régimen político y el mito condensador de las voluntades en el poder. Por otro lado, la representación creadora de la historia expresó la mirada de la revolución desde distintas dimensiones socioculturales, una de éstas, la interpretación de pensadores

latinoamericanos que contribuyó efectivamente a la construcción del mito que he delineado en la primera parte del ensayo, como describo a continuación.

III. Intérpretes de la Revolución Mexicana: Mariátegui y Haya de la Torre

La construcción del mito de la Revolución Mexicana también estuvo a cargo de distintos pensadores dentro del continente americano. Remarco particularmente a José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre⁸. Estos dos intelectuales peruanos pertenecen a la categoría de «ideólogos de la izquierda naciente» durante el siglo pasado en Latinoamérica (Zapata, 1990). Su pensamiento refleja, por tanto, una exégesis particular de la revuelta en México fuertemente influenciada por las categorías interpretativas del antimperialismo y el socialismo y, en términos de la poética histórica, su análisis es tomado aquí como una contribución al tropo metonímico del mito de la Revolución Mexicana.⁹

José Carlos Mariátegui (1884-1930)

Mariátegui nunca visitó México, la forma de informarse sobre los sucesos en el país fue a través de la lectura de las redacciones en los periódicos peruanos en los que colaboraba y mediante las

⁸ Los intelectuales de la primera izquierda latinoamericana tuvieron como telón de fondo, en los comienzos del siglo XX, la expansión del sistema capitalista sobre todo en aquellos países productores de bienes agrícolas o mineros, necesarios para el crecimiento de países como Inglaterra, Francia o Estados Unidos (Zapata, 1990:27). Este fenómeno produjo, entre otras consecuencias, la configuración de una ideología reaccionaria contra el poder imperialista en América Latina (Martí, 1973); es decir, un antimperialismo que tuvo que convivir con las ideologías nacionalistas y populistas. Este fenómeno histórico es relevante para comprender la interpretación latinoamericana de la violencia política y social de la Revolución Mexicana, a partir de un marco ideológico alternativo, a decir, el del antiimperialismo, principalmente, pero también desde el marco del socialismo que llegó a la región a través de las gacetas y folletos que arribaban de países europeos.

⁹ La metáfora de la interpretación resulta conveniente en este punto. El intérprete, puede ser entendido como el traductor de una obra. Por lo tanto, en el caso de la poética histórica, éste asume el compromiso de exponer las ideas y eventos detrás de un suceso histórico mediante las herramientas conceptuales que tiene disponibles a su mano y en un contexto de interpretación determinado por las fuerzas económicas, culturales, sociales y políticas de la época.

conversaciones que mantenía con los viajeros que regresaban del país. A pesar de lo anterior, su nivel de apreciación sobre la cuestión fue muy relevante. Sus reflexiones fueron expuestas en diversas editoriales y artículos durante varios momentos de la revolución. Se enteró del proceso a los 26 años y continuó escribiendo sobre el mismo hasta la «institucionalización» de la revolución en 1929 (con la llegada de Plutarco Elías Calles a la presidencia), un año antes de su muerte, en 1930.

En sus distintos escritos Mariátegui observa a la lucha política como un conflicto de clases o fracciones de clase y, en tanto, como una estación del socialismo. Entonces dice:

Cuando el proceso de la Revolución se haya cumplido plenamente, el Estado mexicano no se llamará neutral y laico sino socialista. [...] Y entonces no será posible considerarlo antireligioso. Porque el socialismo es, también, una religión, una mística (Mariátegui, 1974).

Desde este punto de partida, hay tres elementos fundamentales en la caracterización de la Revolución Mexicana de Mariátegui: El primero de ellos es la noción de lucha de clases, donde el grupo dominante era constituido por la «plutocracia mexicana» y, en el otro extremo, la clase dominada fue representada por el campesinado que resultó «totalmente proletarizado» por la oligarquía de los científicos: «los plutócratas, los latifundistas y su clientela de abogados e intelectuales que dominaba con el apoyo del capital extranjero al país feudalizado» (Mariátegui, 1974:3).¹⁰

Este contexto de clases, a decir de Mariátegui, produjo naturalmente antagonismos entre «los explotados» y el germen entre «los idealistas». Entonces, la emergencia de Madero y su lucha anti-reeleccionista, fue vista por el peruano como «una bandera contingente» con un inmenso eco popular. La revolución como proceso no surgió de la nada, tenía ya constituidas las fuerzas sociales, y la presencia de un caudillo o una escaramuza cualquiera podían encender y conflagrar al país (Mariátegui, 1974:4).

¹⁰ En esta interpretación, Porfirio Díaz no representaba más que un instrumento en el poder: «un apoderado y un prisionero» de la élite del poder mismo. Esto explica, a decir de Mariátegui (1974), el por qué la política de Díaz fue esencialmente plutocrática, «despojando al indio mexicano de sus tierras», en beneficio de los capitalistas nacionales y extranjeros.

El segundo elemento a recalcar sobre la interpretación del sociólogo peruano es el traslado del proceso ideológico socialista hacia la narrativa sobre la Revolución Mexicana. De esta manera, cada uno de los acontecimientos provocados por la revolución –conflictos y encuentros– fueron categorizados por Mariátegui como un paso más hacia el régimen socialista o como una contraofensiva reaccionaria de las fuerzas dominantes en el país.¹¹

Finalmente, el tercer ámbito de la interpretación de Mariátegui es la configuración *per se* de un mito de la revolución en México. Para el intelectual, la Revolución Mexicana fue un fenómeno que venía a encarnar sus propias argumentaciones sobre los procesos de emancipación en América Latina. La clave de esta atribución mitológica radicó en otorgar al conflicto una cualidad comunicativa, es decir, la transmisión de la «emoción revolucionaria» entre las juventudes hispanoamericanas:

...la emoción revolucionaria dá unidad a la América indo-española. Los intereses burgueses son concurrentes o rivales; los intereses de las masas no. Con la Revolución Mexicana, con su suerte, con su ideario, con sus hombres, se sienten solidarios todos los hombres nuevos de América. Los brindis pactados de la diplomacia no unirán a estos pueblos. Los unirán, en el porvenir, los votos históricos de las muchedumbres (Mariátegui citado en Paoli, 1979:5).

En la práctica, la condensación del mito revolucionario en México, alcanzó su grado más alto, en palabras de Mariátegui, en la constitución de 1917 y en las reformas educativas puestas en marcha; asimismo, en la vinculación con el pasado, hacia las luchas por la independencia de los «hombres nuevos» de América.

En conclusión, la interpretación que Mariátegui hizo de la Revolución Mexicana es una narrativa fagocitada por el núcleo de la revolución como programa político y como programa de acción social. Cada una de las pautas que el sociólogo revisó y expuso sobre el evento histórico en México es parte de

¹¹ Por ejemplo, la insurrección de Félix Díaz y la traición de Victoriano Huerta (1913) hasta la ofensiva de la reacción cristera (1926-1929), es interpretada como una arremetida de la clase conservadora terrateniente y la Iglesia para recuperar el poder perdido. A decir del sociólogo, estas transacciones buscaban «sabotear el programa revolucionario» y detener «la marcha socialista» de la Revolución Mexicana (Mariátegui, 1974:6).

un conjunto de acciones determinadas por un programa revolucionario, socialista y libertador. El mito, por lo tanto, mostró su cometido de *recipiente* en el servicio que prestó como catalizador de la ideología y la lucha socialista, aunque en la práctica, la reflexión sociológica e histórica de Mariátegui, reconoció la complejidad de mirar a la Revolución Mexicana como metáfora del ideario socialista.¹²

Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979)

Es importante situar el discurso de Haya de la Torre frente al de Mariátegui. La polémica entre estos dos pensadores ha sido ampliamente estudiada por diversas literaturas (Barba, 1978; Luna, 1978; Chang, 2012). En muchos de los casos, se han recalcado las distancias y las discrepancias entre la noción socialista de Mariátegui y el frente unido que propugnaba de la Torre. En consecuencia, el uso y las interpretaciones que estos pensadores hicieron sobre el mito de la revolución estuvo marcado por estas peculiaridades, en un contexto sociohistórico en donde la «Revolución Mexicana era entonces un factor importante de comparación en las ideas libertarias de América Hispánica» (Mariátegui, 1980:23).

Haya de la Torre fue desterrado de Perú por el dictador Augusto B. Leguía en 1923. Poco tiempo después, a los 28 años, llegó a México durante el gobierno de Álvaro Obregón (1920-1924). Su llegada se dio en un contexto de constitución de la ideología revolucionaria y en un proceso de construcción de las instituciones. En este aspecto, fue testigo del nombramiento de Vasconcelos en el ministerio de educación, el mismo que al enterarse de su llegada lo empleó como redactor de la revista *El maestro* y, posteriormente, lo nombró su secretario privado. Este puesto le valió la participación dentro de diversos proyectos de Vasconcelos: la creación de escuelas, fundación de bibliotecas, edición de libros, auspicio de artistas y otorgamiento de becas.

¹² Mariátegui, por ejemplo, pareció vislumbrar que el Estado mexicano «no era, ni en la teoría ni en la práctica, un Estado socialista. La Revolución había respetado los principios y las formas del capitalismo. Lo que este Estado tenía de socialista consistía en su base política obrera» (Paoli, 1979:16). Esto es, que el fortalecimiento de la clase obrera también estuvo acompañado del fortalecimiento de la clase capitalista y, en cualquier caso, la lucha de clase repondría el curso del mito de la revolución en México.

Es también en México donde Haya de la Torre gestó la fundación de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) como movimiento político latinoamericano, el 7 de mayo de 1924. Sobre esta alianza existen dos elementos fundamentales vinculantes con la interpretación posterior de la Revolución Mexicana. Por un lado, el carácter antiimperialista de la constitución de la lucha organizada en América Latina, principalmente contra el imperialismo de Norteamérica y dirigido por un frente internacional de trabajadores manuales e intelectuales, con un programa de acción común. Por otro, la organización del proceso y las acciones específicas del programa antiimperialista, cuyos puntos originales eran: 1) Acción de los países de América Latina contra el imperialismo yanqui; 2) La unidad política de América Latina; 3) La nacionalización de la tierra y la industria; 4) La internacionalización del Canal de Panamá; y, 5) La solidaridad de todos los pueblos y clases oprimidas del mundo (Haya, 1936).

Según la visión de Haya de la Torre, las clases gobernantes de los países latinoamericanos –terratenientes, políticos de las clases dominantes y comerciantes– eran aliadas del imperialismo norteamericano, por lo tanto, detentaban el poder gobernante a condición de una política de concesiones, empréstitos y grandes operaciones que los capitalistas compartían con el imperialismo. Como resultado de esta alianza, los recursos naturales eran hipotecados o vendidos, y las clases trabajadoras y agrícolas eran sometidas a la más brutal servidumbre; provocando que los países perdieran soberanía y convirtiéndolos en protectorados del imperio.

Bajo estos términos, la Revolución Mexicana representó en el pensamiento del intelectual peruano tres ángulos del conflicto contra la expansión del capitalismo: una lucha antiimperialista; un programa espontáneo contenedor de la lucha social; y un mito con una función de «lección histórica». En sus palabras:

A las puertas del más poderoso e imperialista país de la tierra, México ha hecho lo que su realidad le ha permitido hacer. Su impulso revolucionario detenido o desviado muchas veces, ha sido espontáneo y vigoroso. Ha pretendido ser aprovechado o por el imperialismo y sus agentes o por dirigentes miopes o sensuales, pero así –como el empuje autóctono de un pueblo que quiere libertarse de toda opresión–, la revolución mexicana conserva su extraordinario valor de experiencia en América (Haya, 1976:117).

Cuando Haya de la Torre afirmó que la Revolución Mexicana había sido un acontecimiento espontáneo, dejó entrever las características que intentó delinear sobre la constitución de su propio proyecto: un frente «organizado». En este sentido, lo que encontró en México fue un movimiento sin programa, una revolución de «instinto», «sin ciencia»; «una sucesión maravillosa de improvisaciones, de tanteos, de tropezones, salvada por la fuerza popular, por el instinto enérgico y casi indómito del campesino revolucionario» (Haya, 1976:118).

Las consecuencias de esta iniciativa, agrega el pensador, son, en primer lugar que México no resolvió muchos de sus graves problemas y, en segundo, el riesgo continuo de caer en la estagnación o en el retroceso. Ante este panorama, era claro que el país debía transitar del golpe de instinto y de la rebeldía a un «estudio científico y una dirección más segura y sabia de su política», es decir, hacia una clase dirigente que hiciera fecunda la lucha social y la vinculara con el curso revolucionario de los otros países latinoamericanos, es decir, un frente constituido fundamentalmente por los intelectuales, los estudiantes y la clase media.

Para Haya de la Torre, el principal riesgo de no dirigir con «ciencia» la lucha social en México y ligarla con un frente común latinoamericano, era el de sucumbir ante el imperialismo. El intelectual peruano incluso afirmó que la Revolución Mexicana hubiera sido la revolución más avanzada de la época, si no hubiera chocado con la presión imperialista y los intereses de las oligarquías o clases dominantes aliadas con el imperialismo y sus servidores desde el poder.

Por último, en términos de la constitución del mito, Haya de la Torre coincidió con Mariátegui en la función de «lección histórica» que representó el proceso revolucionario mexicano. Fue, en este sentido, un transcurso del que se debe aprender dos lecciones fundamentales, afirmó el peruano: Por un lado, que la lucha económica aislada tiene sus límites. «Ningún país aislado de Indoamérica podría haber ido más lejos». Y, por otro, que la revolución significó un ensayo que todos los países latinoamericanos debían tomar en cuenta. Así, declaró:

...es «*nuestra revolución*; es nuestro más fecundo campo de ensayo renovador. Sus aciertos y sus errores, sus fracasos y sus éxitos, sus contradicciones y sus impulsos constructivos, han derivar para nuestros pueblos las más aprovechables lecciones» (Haya, 1976:116).

A pesar de la coincidencia del mito revolucionario, Mariátegui tomó distancia de la tesis aprista según la cual los procesos revolucionarios antiimperialistas debían tener una dirección fundamentalmente de las clases medias. De este modo, mientras que para Haya de la Torre, la Revolución Mexicana debía salvar la vivacidad de su fuerza en un frente común constituido por la clase media, para Mariátegui la confianza en la pequeña burguesía solo fundamentaría una reafirmación del poder, una «temporal borrachera nacionalista» que daría pie a una contraofensiva reaccionaria.

A pesar de esta diferencia fundamental, el interés común tanto para Haya de la Torre como para Mariátegui se encontraba en la realización de un proyecto de emancipación. En este aspecto, la Revolución Mexicana como laboratorio social, cumplió con una función manifiesta para ambos intelectuales: la de representar un mito (un tropo metonímico) que convocó la categorización de otras acciones emancipadoras en el continente, un catalizador de fervor antiimperialista para la unión de los pueblos americanos.

A manera de conclusión

En la primera parte de este ensayo expuse los argumentos para conjeturar que la revolución, como concepto transhistórico, representa una noción temporal cuyos vértices han transitado de una figura metafórica a una metonímica o, mejor dicho, de una narración utópica, del retorno al origen –o a un devenir estable–, hacia un mito cuya característica principal es la de fungir como recipiente de imágenes desde diversas dimensiones como la historiografía, la memoria cultural, la retórica política y la ideología.

En la segunda parte desarrollé mi conjetura a través del mito de la Revolución Mexicana. Ésta, al carecer de un programa determinado y una dirección ideológica específica, se alimentó continuamente desde diversas fuentes: el trabajo de los relatores e historiadores; la trascendencia y constitución de imágenes y relieves culturales que reavivaron la potencia simbólica del mito en la época contemporánea; así como por las estrategias del Estado postrevolucionario que brindaron su marco interpretativo para consagrar una comprensión específica de la revolución. Esta constitución, remarcó el carácter universal y elástico del concepto en su adaptación nacional y configuró las condiciones de posibilidad para interpretaciones ulteriores.

Finalmente, sobre la constitución ideológica del mito de la revolución, el tema central de este trabajo ha sido la convergencia de narrativas, es decir, la revisión de la propuesta ideológica de los intelectuales peruanos para comprender la construcción de una revolución mítica, en correspondencia con los marcos conceptuales de la época y también, desde la perspectiva histórica de los pensadores. La Revolución Mexicana, en cada caso, fue interpretada asimilando su carácter de recipiente, ya sea otorgando preeminencia a la lucha de clases o remarcando los factores conceptuales relevantes para el antiimperialismo y la dirigencia de clase de la lucha revolucionaria latinoamericana.

Por último, cabe destacar que la pauta que definitivamente subrayó la metonimia de la Revolución Mexicana en los intelectuales de la primera izquierda latinoamericana, fue la creencia en una lección histórica para los pueblos de América Latina. Es decir, tanto un plan para convocar la emancipación bajo la energía de la revolución socialista, como un ensayo que debía instruir la experiencia de otros pueblos. En esto radicó la fuerza del mito a finales del siglo pasado, empero, en los primeros años del siglo XXI la narrativa parece alejarse de este tropo para rozar los límites de una figuración irónica, es decir, negando la lección y sacralidad del mito para evaluarlo por *el absurdo* de su representación final (Mora, 2012).

Bibliografía

Ankersmit, F.R., (2004). *Historia y topología: ascenso y caída de la metáfora*, Fondo de Cultura Económica.

Arendt, H. (1963), *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, España, 399 págs.

Aristóteles, (2006), *La política*, Ediciones Gernika, 2a edición, México, 335 págs.

Barba Caballero, J. A. (1978). *Haya de la Torre y Mariátegui frente a la historia*. [Lima] [Amauta] [1978].

Barrón, Luis (2004), *Historias de la Revolución Mexicana*, Fondo de Cultura Económica – CIDE, Distrito Federal, México, 212 págs.

Chang-Rodríguez, E. (2012). *Pensamiento y acción en González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre Eugenio Chang-Rodríguez*. Lima, Perú Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú 2012.

Del Castillo, A. (2009), «Imaginario Revolucionarios en el Siglo XX» en *Proceso*, Mayo de 2009, en línea: <http://interweb2.mora.edu.mx/>, consulta 19 de Agosto de 2011.

Haya de la Torre, V. (1936). *El antimperialismo y el APRA*. Santiago, Chile Ercilla.

————— (1976). *Obras completas*. [Lima] J. Mejía Baca [1976-1977].

Knight, A., (2010). Frank Tannenbaum and the Mexican Revolution. *International Labor and Working-Class History*, (77), pp.134–153.

————— (1986). *The Mexican revolution*. Cambridge, Mass.: Cambridge University.

Koselleck, R. (1993), *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Ediciones Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México.

Laclau, E. (2000), *Misticismo, retórica y política*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1ª Edición, 127 págs.

Luna Vegas, R. (1978). *Mariátegui, Haya de la Torre y la verdad histórica*. [Lima] Retama [1978].

Mariátegui, J. C. (1974). *México y la revolución*. México Partido Revolucionario Institucional 1974.

————— (1979). *7 [siete] ensayos de interpretación de la realidad peruana Prólogo: Aníbal Quijano. Notas y cronología: Elizabeth Garrels*. [Caracas, Venezuela] Biblioteca Ayacucho.

————— (1980). *La Revolución Mexicana ante el pensamiento de José Carlos Mariátegui*. Compilación y prólogo de Manuel González Calzada. México Consejo Editorial del Gobierno del Estado de Tabasco 1980.

Martí, J., (1973). *Cuba, Nuestra América, Los Estados Unidos Prólogo y selección de R. Fernández Retamar*. [México] Siglo Veintiuno.

Mora, Carlos N., (2012). *Los fantasmas errantes de la Revolución*. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Available at: http://www.flacso.edu.mx/biblioiberoamericana/TEXT/MCS_XVIII_promocion_2010-2012/Mora_CN.pdf [Accessed June 24, 2013].

Paoli Bolio, F. J. (1979). *Mariátegui, intérprete de la Revolución Mexicana*. México Departamento de Sociología, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco 1979.

White, H.A., (1992). *Metahistoria: La Imaginación Histórica en la Europa del Siglo XIX*, Fondo De Cultura Económica, México.

Zapata, F. (1990). *Ideología y política en América Latina*. México Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México 1990.