

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
DOUTORADO EM HISTORIA

EDUARD ESTEBAN MORENO TRUJILLO

CONTEXTOS DISTANTES, IDEAS COMPARTIDAS: Una historia comparada sobre la apropiación
de la ideas de izquierda (Colombia y Brasil: 1886-1930)

Porto Alegre
2017

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

EDUARD ESTEBAN MORENO TRUJILLO

CONTEXTOS DISTANTES, IDEAS COMPARTIDAS: Una historia comparada sobre la apropiación de la ideas de izquierda (Colombia y Brasil: 1886-1930)

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Doutor junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Tatyana De Amaral Maia

Porto Alegre
2017

Ficha Catalográfica

T866 Trujillo Moreno, Eduard Esteban

Contextos Distantes, Ideas Compartidas : una historia comparada sobre la apropiación de la ideas de izquierda (Colombia y Brasil 1886-1930) / Eduard Esteban Trujillo Moreno . – 2017.

361 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, PUCRS.

Orientadora: Profa. Dra. Tatyana Maia Amaral de.

1. Apropiação. 2. Ideas de Izquierda. 3. Intelectual-popular. 4. História Comparada. I. Maia Amaral de, Tatyana. II. Título.

A mi "*Julia*",
porque detrás de cada página esta su aliento y amor.

A *Camila*,
quien llegó en medio de todo esto para darme un sorbo de serenidad.

AGRADECIMENTOS

No es simple encontrar las palabras precisas para expresar toda la gratitud que siento hacia aquellas personas que, de uno u otro modo, contribuyeron para que este proyecto pudiera llegar a algún destino medianamente acertado. Y no es simple porque quien escribe estas líneas es un extranjero que llegó buscando un espacio en medio de un mundo académico inexplorado, y del que aún desconoce sus intrincados meandros. Pero, al final, lo más importante es que en el camino me encontré con seres humanos valiosos, con intelectuales, compañeros y al final amigos, que se brindaron desinteresadamente a un simple extranjero. En primer lugar quiero agradecer a Flavio Madureira Heinz, el primer director de este trabajo, pero más importante, la persona que sin preocuparse por la rigidez de los feudos académicos o la estrechez ideológica que los determina, aceptó mi trabajo sin miramientos y con una “camaradería” académica difícil de encontrar. En la misma línea debo agradecer al profesor Jurandir Malerba quien me acompañó en el difícil proceso de *qualificação*, y me enseñó que la intelectualidad siempre debe ser comprometida. Por otro lado, este trabajo nunca hubiera podido llegar a esta etapa sin la ayuda sincera y profesional de la profesora Tatyana De Amaral Maia. Al convertirse en la directora de esta tesis, debido a los azares de la contingencia académica, supo direccionarme con paciencia y tranquilidad. A ella quedare eternamente agradecido. También debo agradecer a muchos colegas que me extendieron su ayuda a lo largo de este proceso como Marcelo, Thiago, Leticia, Cristiano, Geandra, Luciana y en especial a Tassiana, quien hizo posible que pudiera solucionar muchas preocupaciones logísticas desde la distancia. Finalmente, quiero agradecer a Frederico Duarte Bartz, quien facilitó material importante para esta tesis, y con quien sostuve largas conversaciones sobre el complejo campo de la izquierda brasilera.

[...] siempre se interpone una pantalla [...] la pantalla de mi visión del mundo, de mis ideas sobre la sociedad que proyecto inconscientemente sobre el pasado para explicarlo. Queda claro que no creo en la objetividad de la Historia. Toda historia tiene que ser subjetiva, todo discurso sobre el pasado es la obra de quien vive en un presente e interpreta los vestigios del pasado en función de su presente [...]. (DUBY, 1981, p.1)

RESUMEN

La pregunta que direcciona esta tesis consiste en determinar ¿qué características presentó el proceso de apropiación de las ideas de izquierda, por parte de las primeras generaciones de líderes e intelectuales de izquierda, durante las primeras décadas del siglo XX en Brasil y en Colombia? Para responder esta pregunta se determinaran las particularidades y las generalidades de dicha apropiación, en el marco de la trayectoria de seis (6) intelectuales y líderes populares: Abilio de Nequete, Astrojildo Pereira y Edgar Leuenroth, para el caso brasilero; y Raúl Eduardo Mahecha, Ignacio Torres Giraldo y Tomás Uribe Márquez, para el contexto colombiano. Los presupuestos conceptuales se centran en el desarrollo de la categoría de *apropiación*, asumida como un ejercicio que implica la recepción, la interpretación y las prácticas de las ideas. Además, se propone una explicación de aquello que se asume como las ideas fuerza del campo de la izquierda, a saber: la libertad e igualdad, la unión solidaria, la resistencia y la revolución. La metodología está determinada por la perspectiva comparada, a partir de la cual intento determinar similitudes y discrepancias de dos contextos relativamente distantes. Las fuentes se centran en las producciones escritas, tanto en libros como en periódicos, de los intelectuales populares abordados. Entre éstas se destacan periódicos como *A Plebe* y *Movimento Comunista* de Brasil, y *La Humanidad* y *El Luchador* de Colombia, entre otros.

Palabras Clave: Apropiación. Ideas de Izquierda. Intelectual-popular. Historia Comparada.

RESUMO

A pergunta que direciona esta tese se centra em determinar: que características apresento o processo de apropriação das ideias de esquerda por parte das primeiras gerações de líderes intelectuais da esquerda, durante as primeiras décadas do século XX em Brasil e na Colômbia? Para responder esta questão determinaram-se as particularidades e as generalidades de dita apropriação, no marco da trajetória de seis (6) intelectuais-populares: Abilio de Nequete, Astrojildo Pereira e Edgar Leuenroth, para o caso brasileiro; e Raúl Eduardo Mahecha, Ignacio Torres Giraldo e Tomás Uribe Márquez, para o contexto colombiano. Os pressupostos conceituais centram-se no desenvolvimento da categoria apropriação, adotada como um exercício que implica a recepção, a interpretação e a prática das ideias. Além disso, propõe-se uma explicação de aquilo que se assume como as ideias força da esquerda: A liberdade e a igualdade, a união solidária, a resistência e a revolução. A metodologia está determinada pela perspectiva comparada, ao partir da qual se determinam similitudes e discrepâncias nos dois contextos. As fontes de pesquisa centram-se nas produções escritas, livros e jornais, dos intelectuais-populares estudados.

Palavras chave: Apropriação. Ideias de Esquerda. Intelectual-popular. História comparada.

LISTA DE ILUSTRACIONES

Tablas	pag.
Tabla 1- Intelectuales y lugares de actuación.....	14
Tabla 2- lista de Intelectuales y sus principales obras.....	26
Tabla-3 Población económicamente activa Colombia –Brasil (1889-1930).....	102
Gráficos	
Cuadro 1- Círculo de influencia de A Plebe.....	184
Cuadro 2- Círculo de influencia de La Humanidad.....	199
Cuadro 3- Escalas de recepción y circulación de las ideas	232
Cuadro 4- Estructura de Interpretación.....	300
Cuadro 5- Prácticas de interpretación intelectual a partir de la imaginación.....	323
Cuadro 6- Constitución de las prácticas de apropiación de las ideas.....	331

LISTA DE SIGLAS

COB - Confederação Operaria Brasileira

CON - Confederación Obrera Nacional

FORG - Federação Operária do Rio Grande do Sul

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IGAC - Instituto Geográfico Agustín Codazzi

PCA - Partido Comunista de Argentina

PCB - Partido Comunista Brasileiro

PCC - Partido Comunista de Colombia

PEA - Población Económicamente Activa

PSR - Partido Socialista Revolucionario

PSU - Partido Socialistas de Uruguay

TROCO - Tropical Oil Company

UFCO - United Fruit Company

URSS - Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas

SUMARIO

1. INTRODUCCIÓN.....	13
2. EL HORIZONTE TEORICO	29
2.1. Historia Comparada e Historia de las Ideas: Un horizonte cruzado.	29
2.2. La apropiación.....	38
2.3. El intelectual orgánico popular y las comunidades de interpretación.....	42
3. EL MUNDO DE LAS IDEAS Y EL MUNDO PROLETARIO: Hacer, pensar y existir en las primeras décadas del siglo XX.	48
3.1 Brasil y Colombia: Entre la Republica Oligárquica y la Hegemonía Conservadora.....	48
3.1.1 Brasil y la “Republica Oligárquica”	49
3.1.2 Colombia y la “Republica Conservadora”	54
3.2 Límites y condicionamientos materiales: Génesis del mundo obrero.....	59
3.2.1 El mundo material del sector obrero-popular brasilero.	59
3.2.2 El mundo material del sector obrero-popular colombiano.	68
3.3 Organizaciones y “Ustillajes”: Reorganizando los horizontes de sentido.	78
3.4 Límites y posibilidades del mundo obrero	98
4. TRAS EL ALMA DE LAS IDEAS DE IZQUIERDA: Libertad e igualdad, Unión y Resistencia en los límites de la Revolución.	104
4.1. La Izquierda: Un concepto complejo.	109
4.2 Ideas-textos: herramientas para comprender el mundo desde la Izquierda.....	116
4.2.1 La libertad y la igualdad como objetivo	118
4.2.2 Solidaridad, Revolución y Resistencia	142
5. LA RECEPCIÓN DE LAS IDEAS: Espacios, diálogos y lecturas.....	154
5.1 El individuo como receptor de las ideas: Del Rio de la Plata al Rio Magdalena.	157
5.1.1 Abilio de Nequete y la organización comunista.	158
5.1.2 Raúl Eduardo Mahecha y la resistencia en los enclaves norteamericanos ...	170
5.1.3 La circulación de los individuos.	181
5.2 La Sala de Redacción como espacio de socialización de las ideas.	182
5.2.1 Edgar Leuenroth y A Plebe.....	183
5.2.2 Ignacio Torres Giraldo y el periódico La Humanidad.	193
5.2.3 Los Intelectuales de izquierda y las publicaciones populares.....	205
5.3 La Recepción y la idea de un partido político.	207
5.3.1 Astrojilo Pereira y el Comunismo en Rio.....	208

5.3.2	Tomás Uribe Márquez y el Socialismo Revolucionario	220
5.3.3	Los Intelectuales-populares como vanguardia revolucionaria.....	230
6.	INTERPRETACIÓN Y REINTERPRETACIÓN: Las ideas y su lugar.....	234
6.1	Un manifiesto para la acción y la solidaridad.	235
6.1.1	Edgar Lauenroth y el Maximismo o Bolchevismo	236
6.1.2	Tomás Uribe Márquez: Un manifiesto para la rebeldía y la acción	244
6.2	Entre el positivismo, la espiritualidad y la fantasía: Abilio de Nequete y Raul Eduardo Mahecha, dos revolucionarios iconoclastas.	252
6.2.1	La invención del Partido Tecnócrata: Abilio de Nequete y su interpretación de las ideas de izquierda.....	253
6.2.2	Combatividad, organización y fantasía popular: Raul Eduardo Mahecha y la revolución posible.....	265
6.3	Las ideas de Izquierda y su configuración historiográfica: Astrogildo Pereira e Ignacio Torres Giraldo	277
6.3.1	Astrogildo Pereira y el Espíritu de Revuelta.	277
6.3.2	Ignacio Torres Giraldo y la liquidación del pasado	287
6.4	Una interpretación compartida.	299
7.	LA APROPIACIÓN DE LAS IDEAS COMO PRÁCTICA.	302
7.1	Las Prácticas de Recepción como constitución de sentido.	303
7.2	Las Prácticas de Interpretación: representación y bienes simbólicos.	315
7.3	Las Prácticas de sociabilidad intelectual.....	327
7.4	Por una historia social de las ideas de izquierda	332
7.3.1	Las ideas de izquierda en el entramado popular.	333
8.	CONCLUSIÓN	339
	REFERENCIAS	343

1. INTRODUCCIÓN

Ya llegaban los primeros vientos del nuevo siglo XX en Rio de Janeiro. En medio del calor tropical y los aires de reforma urbanística, por sus calles deambulaba un joven bibliófilo con ideas revolucionarias. Bajando por la antigua *Rua General Câmara*, en la que se encontraban algunas tiendas de libros viejos, el joven de gafas de marco negro, traje de corbata y pelo engominado, entró en la librería del ya conocido vendedor Martins en busca de alguna novedad. Su mirada curiosa se encontraba con títulos raros pero poco atractivos. Tomando la escalera de madera que servía para que los visitantes ascendieran a los libros que se encontraban en lo alto, nuestro joven revolucionario subió algunos escalones para ojear desde las alturas. De pronto su mirada se cruzó con un título seductor. Tomó lentamente el libro y sin demostrar mucha excitación le pregunto al viejo Martins cuanto costaba. -3 mil réis. Buscó entre sus bolsillos, reunió el dinero, pagó, puso el libro bajo el brazo y salió vertiginosamente hacia las calles de una ciudad que lo esperaba. El joven revolucionario era Astrojildo Pereira, y en ese momento su corazón latía más rápido porque entre sus manos tenía la versión francesa de *Miseria de la filosofía* de Karl Marx (FEIJÓ, 1990, p, 54). La historia se llena de éxtasis ante el encuentro entre un intelectual y el objeto que le brindará las más eficientes ideas. Así, la apropiación se da por el encuentro del hombre con la *idea-libro*. Pero también por el rito que dota de poder a aquellos que quieren ser los líderes de la revolución. Es este el caso de los primeros “grupos comunistas” de Colombia, que se reunían en las madrugadas silenciosas y frías de una Bogotá provinciana, y a la luz de una vela, entre el humo de las pipas, colocaban sobre un ejemplar del *Capital* una pistola, y con los brazos extendidos juraban por el triunfo de la revolución comunista. “Allí, jurábamos todos que todo sacrificaríamos por ese triunfo” (VALLEJO, 1936, p, 15).

La apropiación de las ideas dota de sentido y reconfigura una forma de comprender el mundo, de vivirlo y de querer transformarlo a partir de un ideal aceptado. Sin embargo, cuando se asume el estudio de la apropiación de las ideas generalmente se observa el curso impoluto de una lectura académica o intelectual, al estilo de las antiguas historias de la filosofía que se centraban en el estudio de los grandes pensadores, sin poder llegar a determinar los mecanismos como estas ideas llegan al fondo de lo que Robert Darnton llama el andamiaje social (DARNTON, 2010).

En este contexto, el objetivo central de esta tesis es identificar las formas en que fueron apropiadas las ideas de libertad e igualdad, unión solidaria, resistencia y revolución¹, por las primeras generaciones de líderes e intelectuales de izquierda, y como estos contribuyeron para que dichas ideas llegaran hasta los sectores populares². Para conseguir este objetivo se determinaron las particularidades de dicha apropiación, en el marco de la trayectoria de seis (6) intelectuales y líderes populares de Brasil y Colombia. Un grupo de intelectuales de izquierda que, siguiendo la idea del profesor Horacio Tarcus (2013), podrían denominarse una “elite oscura”, dada su posición en el campo de la izquierda. Las figuras de Abilio de Nequete (Fiha, Líbano, 1888 - Porto Alegre, 7 de agosto de 1960), Astrojildo Pereira (Rio Bonito, 8 de noviembre de 1890 - Rio de Janeiro, 21 de noviembre de 1965), Edgar Leuenroth ((Mogi Mirim, 31 de octubre de 1881 - São Paulo, 28 de septiembre de 1968), para el caso brasileiro, y de los colombianos Raúl Eduardo Mahecha (El Guamo, octubre 13 de 1884 - Bogotá, julio 17 de 1940), Ignacio Torres Giraldo (Filandia, Quindío el 5 de marzo de 1893 - Cali, 15 de noviembre de 1968) y Tomás Uribe Márquez (Medellín, 26 de noviembre de 1886 – Bogotá, 19 de Mayo de 1936), permiten delimitar el estudio de la apropiación de las ideas, a partir de sus prácticas, lecturas e interpretaciones, al interior del nascente campo de la izquierda latinoamericana.

La elección de estos intelectuales de izquierda estuvo mediada por tres factores: 1] Su papel activo en la apropiación de las ideas, ya fuera en la circulación, la interpretación o las acciones efectivas que las llevaron a la práctica. 2] Por el espacio de su actuación, ya que, de algún modo, cada uno de los intelectuales estudiados se movilizó al interior de un polo de desarrollo obrero particular. 3] Su capital simbólico, traducido en liderazgo, al interior del campo de la izquierda. De este modo, todos los sujetos propuestos fueron reconocidos por sus pares, por los sectores populares y por la historiografía como figuras destacadas para el devenir de las ideas y de las luchas en el campo de la izquierda.

¹ Las ideas de izquierda que se estudiarán a lo largo de esta tesis son las ideas de *libertad e igualdad*, *unión solidaria* y *resistencia*, tomadas como las *ideas fuerza* de un campo que, para el periodo, buscó su independencia de los demás componentes del espectro político hegemónico, tanto en Colombia como en Brasil. El abordaje teórico que justifica la elección de estas ideas como sustantivas del campo de la izquierda se desarrolla en el tercer capítulo de esta investigación, donde además presento una “cartografía” sobre la literatura a la que tuvieron acceso los intelectuales estudiados.

² A lo largo de esta tesis utilizo indistintamente las categorías “clase obrera”, “trabajadores” y “sectores populares”, considerándolas, siguiendo a Bourdieu, como “conceptos de extensión variables [...] que deben sus virtudes políticas al hecho de que es posible ampliar sus referentes a discreción [...]”. Cf. BOURDIEU, 2014, p. 23. A esta explicación de su uso, debo sumar que cuando se utilizan estas categorías pienso en el adjetivo popular, que las politiza y les confiere, como lo propone Badiou, “un aura que combina la ruptura con la opresión y la luz de una nueva vida colectiva”, ubicando, así, al movimiento o los sectores que se dicen populares “en esas regiones de historia en las cuales lo que está en juego es la emancipación”. Cf. BADIOU, 2014, p. 10.

Tabla 1 – Intelectuales y lugares de actuación			
<i>Intelectual / Líder</i>	<i>País</i>	<i>Región de Circulación</i>	<i>Liderazgo</i>
Abilio de Nequete	Brasil	Rio de la Plata	Huelga de 1917 Creación de la União Maximalista Fundación del PCB
Edgar Leuenroth	Brasil	Sao Paulo	Huelga general de 1917 Dirección del periódico <i>A Plebe</i>
Astrojildo Pereira	Brasil	Rio de Janeiro	Fundación del PCB
Raúl Eduardo Mahecha	Colombia	Rio Magdalena	Huelga de Barrancabermeja Huelga de Zona Bananera
Ignacio Torres Giraldo	Colombia	Sur/Occidente de Colombia	Fundación del PSR Dirección del Periódico <i>La Humanidad</i>
Tomás Uribe Márquez	Colombia	Bogotá/Medellín	Fundación del PSR

Por otro lado, los límites temporales de la investigación son determinados tanto por la trayectoria de actuación de los intelectuales, como por la publicación de sus principales obras. De este modo, dichos límites atañen a una concepción generacional, entendida como un conjunto de sujetos que “crecen como contemporáneos [y] experimentan –tanto en los años de gran receptividad como después- las mismas influencias directrices de la cultura intelectual que les moldea y de la situación político-social [...]”, constituyendo así una generación, una contemporaneidad, “porque esas influencias son unitarias” (MANHEIM, 1993, p, 199).

El ejercicio comparativo propuesto se justifica a partir de 7 razones: 1] Articular una “forma de pensar” con el fin de ampliar las perspectivas sobre la historia de las ideas de izquierda. 2] Comprender tanto las particularidades como las semejanzas de los procesos de apropiación en cada contexto. 3] Transgredir las fronteras del provincianismo contextual, para fijar el horizonte de la investigación en el plano de una comprensión más global del fenómeno de apropiación de las ideas. 4] Proponer una investigación heurística, con el fin de identificar cuestiones que no pueden ser concebidas de otra manera. 5] Establecer *lógicas de desenvolvimiento* a través del contraste de las diversas experiencias. 6] Proponer una historia que, como advierte Bloch y Kocka, llevan al historiador a alejarse de las miradas clásicas de la historiografía, por la vía del desconocimiento. Así, en la complejidad de la comparación, el historiador se aproxima a otra historia desconocida, que le permite cierto alejamiento de las clásicas visones históricas, tanto del caso que conoce mejor, cuanto de la historia que está al punto de conocer. 7] Finalmente, esta comparación pretende llenar un vacío historiográfico, ya que no existe un conjunto basto de trabajos comparados que den cuenta de un abordaje entre Colombia y Brasil como unidades territoriales. Generalmente las investigaciones que intentan una comparación de los procesos de constitución del campo de la izquierda abordan la región³

³ Hasta ahora he encontrado pocos trabajos que pretendan comparar solo a Brasil y Colombia, ya que generalmente los trabajos comparativos incluyen alguna otra unidad territorial. Por otro lado, los ejercicios comparativos se

(Cf: RAMA, CAPPELLETTI, 1990; LÖWY, 2007; FORNET- BETANCOURT, 1995). No obstante, más adelante será abordada la perspectiva comparada que privilegia esta tesis de manera más exhaustiva.

El posicionamiento historiográfico de esta tesis parte de dos apuestas, que pueden ser asumidas como justificaciones investigativas. Estos criterios son: 1] El distanciamiento que este trabajo propone con relación a algunos tratamientos historiográficos de los intelectuales abordados. 2] Que las herramientas teóricas utilizadas en esta tesis intentan alejarse de las lecturas tradicionales (especialmente marxistas) hechas sobre las ideas de izquierda y el mundo obrero y popular de comienzos del siglo XX.

Con relación a los intelectuales colombianos estudiados en esta tesis (Raúl Eduardo Mahecha, Ignacio Torres Giraldo y Tomás Uribe Márquez), el tratamiento que les ha merecido la historiografía nacional ha sido escaso, por no decir nulo. Sobre Raúl Eduardo Mahecha solo se encuentran algunas referencias como líder sindical, y su actividad en la zona bananera durante los periodos de movilización. De ahí que no exista un trabajo que aborde con detalle sus ideas y formas de circulación. Si bien, las fuentes sobre su producción intelectual son escasas, a lo largo de esta tesis intento hacer un análisis de las formas en que Mahecha se vinculó a la recepción, interpretación y prácticas de las ideas de izquierda, a partir de los pocos textos encontrados, principalmente en su participación en el periódico *El Luchador* de Medellín. Lo mismo se puede decir de intelectuales como Ignacio Torres Giraldo y Tomás Uribe Márquez, no obstante, su tratamiento historiográfico ha sido diferente.

Para el caso de Ignacio Torres Giraldo, gracias a que él mismo se asumió como la memoria del movimiento, a su trabajo de reconstrucción histórica se debe gran parte de lo que se sabe de las primeras generaciones del movimiento obrero en Colombia. Sin embargo, su imagen ha sido poco estudiada y su trayectoria intelectual solo ha sido conocida por lo que él mismo escribió en algunos de sus libros. En la actualidad, el profesor Juan Carlos Celis (2014), de la Universidad Nacional de Colombia, se encuentra adelantando un trabajo biográfico sobre

concentran en el terreno de la providencia social, o la comparación de niveles salariales de la región. Con relación a trabajos que comparen directamente a Brasil y Colombia, se debe destacar la propuesta del etnólogo francés Agier, Michel. "Identidad cultural, identidad ritual: una comparación entre Brasil y Colombia". En: Mosquera C. (ed.), Pardo M. (ed.), Hoffmann Odile (ed.). *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-ICANH, 2002, p. 295-312. Este trabajo, centrado en el terreno cultural, pretende argumentar el carácter de *construcción* de la *identidad cultural*, a partir de la comparación de carnavales *afro* realizados en Salvador de Bahía (Brasil) y Tumaco (Colombia). En el terreno de la izquierda, la producción comparativa Colombia-Brasil, ha sido nula. Más allá de los conocidos trabajos de izquierda, que describen los procesos de constitución ideológica de toda la región, siendo ejemplo las propuestas de Carlos M. Rama para el caso del Anarquismo y de Michel Lowy para el Marxismo, entre otros. No obstante, la "distancia" entre Colombia y Brasil en el campo del estudio de las ideas de izquierda, se percibe abismal.

Torres Giraldo, utilizando algunas fuentes, halladas hace poco tiempo, que reposan en la Universidad del Valle.

Tomás Uribe Márquez es el único de los intelectuales colombianos estudiados que cuenta con un trabajo historiográfico exclusivo. El texto de María Tila Uribe, hija de Tomás, titulado *Los Años Escondidos. Sueños y rebeldías en la década del veinte*, publicado en 1994, da cuenta del papel que jugó Uribe Márquez en la configuración del Partido Socialista Revolucionario. Sin embargo, el texto de María Tila Uribe posee un sesgo moral que pretende mostrar una figura heroica e impoluta de Tomás, dejando de lado sus tensiones con la cúpula del Partido Comunista de Colombia de 1930, y las fuentes que le indilgaban un acercamiento con las fuerzas policiales, después de los acontecimientos de la década del veinte (ACEVEDO, 2013).

En términos generales, la imagen de estos intelectuales ha sido estudiada de manera aleatoria por la historiografía del movimiento obrero en Colombia que, por demás, no es basta. El trabajo de José Yunis y Carlos Hernández, titulado *Barrancabermeja Nacimiento de la Clase Obrera*, publicado en 1986; el del historiador Mauricio Archila, titulado *Cultura e identidad Obrera en Colombia* de 1991; y el trabajo del profesor Renán Vega, *Gente muy rebelde: Socialismo, cultura y protesta popular* de 2002, pasan un rápida mirada sobre los intelectuales estudiados en esta tesis, debido a que estos trabajos se centran en la configuración del movimiento obrero, y no en la trayectoria de los intelectuales y sus ideas.

De manera que el tratamiento que la historiografía colombiana ha hecho de los intelectuales propuestos se limita a su actuación como líderes sindicales y políticos, descuidando su labor como movilizadores e intérpretes de las ideas de izquierda, faceta que esta tesis destaca. Se podría decir que el trabajo de la historiadora Luz Ángela Núñez titulado *El Obrero Ilustrado*, publicado en 2006, se acerca más a las intencionalidades de esta tesis, ya que su objeto de estudio son los periódicos que agenciaron los obreros-ilustrados de las primeras décadas del siglo XX. La distancia con esta investigación radica en que el trabajo de Núñez se centra en el análisis de los periódicos como mecanismos de circulación y formación popular y no en un grupo de obreros-intelectuales definido.

Esta tesis, por su objeto de estudio, pretende sumar a esta historiografía nacional del movimiento obrero colombiano en lo que tiene que ver con las formas en que las ideas de izquierda fueron interpretadas por un grupo definido de intelectuales y líderes populares de izquierda. Perspectiva que no ha sido privilegiada por la historiografía referida, ya que su foco ha sido la conformación del movimiento en general. Además, esta investigación pretende

aportar al rescate de estas figuras de izquierda, como intelectuales populares que asumieron conscientemente la labor de apropiar las principales ideas de izquierda y llevarlas, por medio de su circulación, a los sectores populares.

No quiero con esto desconocer el importante trabajo que ha realizado la historiografía del movimiento obrero en la configuración de una memoria histórica popular. Sin embargo, esta tesis se aleja de los posicionamientos que privilegian el ámbito ideológico, cultural y la organización política del movimiento, para avanzar en una suerte de historia social de las ideas, a partir de la reconstrucción de los caminos trazados por los individuos —en este caso los intelectuales y/o líderes populares.

En el caso de los intelectuales populares brasileiros, es más complejo marcar la distinción entre esta tesis y la historiografía de izquierda, debido a su número y diversidad. No obstante, es de notar que la historiografía existente en torno a la figura de los tres intelectuales no es uniforme, ni cuenta con la misma cantidad de fuentes de estudio.

Para el caso de Astrojildo Pereira, por ejemplo, los estudios sobre su trayectoria política e intelectual son abundantes. En general, la historiografía sobre este intelectual puede ser dividida en tres aspectos fundamentales. En primer lugar, se encuentran los trabajos que destacan su papel como organizador del comunismo nacional y del movimiento obrero. Entre esta historiografía sobresalen los trabajos del profesor Marcos Del Roio (1990, 2007, 2013, 2015), y algunas tesis, como la de Hélio De Lena Júnior, titulada *A Idade da Revolução: Astrojildo Pereira e José Carlos Mariátegui na construção do marxismo*, defendida en el 2007, en la que se da cuenta del pensamiento político de Astrojildo y su papel en la interpretación marxista de su contexto, pero siempre en el marco de su dirigencia comunista. Por otro lado, para esta tesis es importante dedicar algunas líneas al artículo de Monclar Eduardo Valverde titulado “A tautologia da necessidade. A formação do PCB segundo Astrojildo Pereira” (VALVERDE, 1985). Este trabajo es importante en la medida en que el autor se concentra en el análisis de la historia que Pereira ofrece en una de sus obras más importantes. El trabajo lleva a comprender la manera como el intelectual carioca estructuró su argumentación con el fin de justificar históricamente la aparición del PCB como reacción natural a la progresiva organización del movimiento obrero, basado en la materialidad empírica que implica una historia marxista. De esta manera, el trabajo de Monclar presenta una argumentación histórica en Pereira, que será retomada en esta tesis, a la luz de su interpretación de las ideas de izquierda.

El segundo aspecto que estudia la historiografía sobre Astrojildo Pereira privilegia su imagen de aglutinador ideológico. En esta línea se ubican aquellos trabajos que ven a Pereira

como un actor central en el asentamiento del marxismo en Brasil. Aquí sobresalen los trabajos de Leandro Konder (1981; 1988), Martin Cesar Feijó (1990; 2001), además de algunos trabajos dispersos como los de Gleyton Trindade (2014) y Antonio Carlos Mazzeo (2014). En los trabajos de Konder, el objetivo es describir el camino formativo de Astrojildo Pereira y su continua transformación hasta llegar a ser un marxista reconocido y un crítico literario respetado. Sin embargo, la lectura de Konder sobre el mundo de las ideas en las que participó Astrojildo pasa por un juicio moral de lo correcto o incorrecto en el proceso de apropiación de las ideas. Para Konder las interpretaciones del Marxismo hechas en la época significaron una derrota dialéctica debido a que:

[...] o pensamento de Marx –tal como foi trazido para o Brasil e assimilado pelo nascente marxismo brasileiro- sofreu a perda de sua dimensão dialética [...]; essa perda foi determinada por fatores ligados à história do socialismo como movimento mundial em conjugação com fatores característicos da vida social e cultural do nosso país. (KONDER, 1988, p.75).

Esta posición hace evidente un afán de “purismo” en las ideas, y además invoca una interpretación anacrónica del periodo y de la forma como los intelectuales se relacionaron con las distintas ideologías. Finalmente, es importante tener en cuenta, siguiendo las palabras de Claudio Batalha, que “[...] os socialistas brasileiros que atuaram na última década do século XIX e nos primeiros anos deste século [XX] podem não ser marxistas pelos critérios de hoje, mas seriam classificados como tais pelos critérios de seu tempo” (BATALHA, 1995, p. 11).

Los trabajos realizados por Martin Cesar Feijó ofrecen un estilo mucho más biográfico e íntimo de la vida política de Astrojildo. En cierto modo, y al igual que lo hiciera Konder, Feijó pretende mostrar a un Astrojildo que progresivamente transformó sus formas de pensar y sus ideas, a partir de la reconstrucción de las bases políticas y culturales que “permitiram ao jovem provinciano tornar-se revolucionario” (FEIJÓ, 1990, p. 55). La riqueza del trabajo de Feijó consiste en presentar al individuo sumergido en un complejo proceso revolucionario que fue colectivo, pero que, sin quedarse en el fatalismo del error, avanza en la interpretación de las contradicciones que envuelve la actuación de todo líder e intelectual en dicho proceso.

En una línea similar a la de Konder y Feijó, se encuentra el trabajo que Gleyton Trindade le dedica a la figura de este intelectual. En este texto –y recogiendo un poco la idea de los anteriores- Gleyton destaca, a partir de un análisis de los textos que escribiera Astrojildo en su discusión con Oliveira Viana, la preocupación del intelectual carioca por articular una “nacionalização” del marxismo. Dicha nacionalización pasó por una interpretación del país

desde las ideas marxistas, además de la constante búsqueda de una “cultura progressista” en las raíces y las luchas populares.

El tercer aspecto que la historiografía ha rescatado de la imagen de Astrojildo Pereira se centra en su papel como crítico literario y promotor cultural. Si bien esta perspectiva no será fundamental para los análisis que se proponen a lo largo de esta tesis, es importante hacer referencia a los trabajos de Ilka Maria De Oliveira (1998), Monika Merky (1995) y Aurora Cardoso de Quadros (2012) en los cuales se presenta a Pereira como un intelectual apasionado por la literatura, condición que nunca lo abandonó, y por la cual se acercó a la lectura crítica de la realidad. En estos trabajos, que pueden parecer aleatorios, es evidente que para Astrojildo jamás existió una diferencia entre la labor cultural y el compromiso político, marcando así una línea continua entre el hombre, el militante y el crítico.

Por su parte, la figura de Edgar Leuenroth, aunque no ha sido tan estudiada como la de Astrojildo Pereira, ha merecido algunos trabajos en los que sobresale su imagen como intelectual y organizador del movimiento anarquista. Aquí presentaré algunos trabajos que juzgo importantes para definir la trayectoria del intelectual paulista. En primer lugar, se destaca el clásico trabajo de Christina Lopreato *O Espiritu da Revolta (A greve geral anarquista de 1917)* (1996), en el que presenta a Leuenroth como un líder ideológico que a pesar de las acusaciones y la prisión nunca dejó de defender las ideas anarquistas. Este primer trabajo de Lopreato ofrece una figura de Leuenroth en un marco mucho más amplio, determinado por la huelga de 1917.

En un ejercicio más sintético, y rescatando la imagen de Leuenroth como líder de las ideas anarquistas en Brasil, en el 2003 apareció el libro *Against All Tyranny! Essays on Anarchism in Brazil* de Edgar Rodrigues, Ranato Ramos y Alexander Samis (2003). El texto ofrece un análisis de la trayectoria de Leuenroth como “one of the most prolific activists on the labour and anarchist press [...]” (RODRIGUES, et al., 2003, p.20). El objetivo de ese trabajo no es presentar por sí misma la figura de Leuenroth, sino describir la evolución del anarquismo brasileiro en su conjunto.

Alejándose de la línea más general que pretende dar cuenta del movimiento anarquista como un todo, y desde una perspectiva biográfica, en 2008 Matthew Lymburner defendió una tesis en la *Carleton University*, titulada *Edgard Leuenroth - The Formative Years, 1881-1917: Exploring Anarchist Ideology in Sao Paulo through Critical Biography*. Esta tesis, que puede ser considerada como uno de los primeros trabajos biográficos de largo aliento sobre Leuenroth, planteó como objetivo exponer el crecimiento de la ideología anarquista en Brasil, a partir de

la configuración de una biografía crítica. En otras palabras, Lyburner plantea que al rastrear el proceso formativo de Leuenroth, se puede encontrar, de manera análoga, la evolución del anarquismo en suelo brasileiro, con sus ritmos y discontinuidades.

Finalmente, cambiando la perspectiva de análisis sobre la trayectoria de Leuenroth, aparecieron los trabajos más recientes de Lopreato (2009, 2011), y la disertación de Cláudia Tolentino Gonçalves “*A pena e a espada: projetos de Brasil em Edgard Leuenroth*” (2014). En estos trabajos se privilegia el análisis de la forma como Leuenroth interpretó los diversos problemas de Brasil a partir de su posicionamiento ideológico. Estos textos se acercan a los objetivos de esta tesis ya que se centran en las interpretaciones hechas por el intelectual paulista a partir de categorías como acción directa, propiedad, solidaridad, etc. No obstante, los análisis hechos se concentran en las proyecciones de Leuenroth, dando a sus ideas la imagen de percepciones utópicas de la sociedad futura. Esta tesis, por el contrario, se interesa por la manera como Leuenroth desarrolló e interpretó ideas muy concretas de izquierda y como hizo posible su circulación. En ese caso, la idea de utopía que plantea Gonçalves se aleja de la configuración real de la acción que permitieron las ideas, sin importar que la utopía fuera uno de los detonantes del discurso.

Para el caso de Abilio de Nequete, el tratamiento historiográfico ha sido escaso en comparación con Pereira y Leuenroth. Sobre el intelectual de origen sirio-libanes se tienen referencias muy dispersas en la historiografía del movimiento obrero, especialmente el movimiento portoalegrense, y en las historias del PCB. Para esta tesis se utilizaron los trabajos de Renata Haas Rosito (1972); Silvia Petersem Ferraz (2001); Edison Nequete (2008), hijo de Abilio; y de Frederico Duarte Bartz (2008a, 2008b, 2014). Estos escasos trabajos permiten reconstruir un panorama general de la imagen de Nequete como promotor del comunismo en la zona del Río de la Plata, además de identificar sus conexiones con otros intelectuales y líderes políticos de los países del cono sur. No obstante, ninguno de estos trabajos se centra en el análisis de las ideas de Nequete con relación a la matriz de izquierda que aquí se propone. Lo más cercano de este ejercicio son los trabajos de Duarte Bartz en los cuales se analiza la configuración ideológica y política de Nequete a partir de sus filiaciones espirituales y políticas. En un artículo dedicado a Nequete, Bartz examina su trayectoria con el fin de comprender, a partir de una excepción de la regla, los diferentes caminos que puede trazar la militancia comunista en el país. Sin embargo, es evidente que aún no existe un trabajo de largo aliento que se dedique exclusivamente a la figura de Abilio de Nequete.

Si bien, la historiografía brasilera sobre los intelectuales de izquierda es abundante y cuenta con análisis valiosos y detallados de cada uno de ellos -y de los cuales esta tesis se alimenta-, es preciso anotar que el aporte de esta tesis a dicha historiografía se concentra en ofrecer una visión holística de estos intelectuales, en el marco de una historia de perspectiva comparada. Pretendo ir más allá de los particularismos para presentar un panorama amplio de la manera como la recepción, la interpretación y las practicas de las ideas hicieron posible la constitución del campo de la izquierda en dos contextos relativamente disimiles.

Por otro lado, la segunda distinción que pretende marcar esta tesis frente a trabajos anteriores, consiste en el tratamiento teórico que se hace del problema propuesto. En el plano de una historia social de las ideas, y desde la perspectiva comparada, el eje de esta tesis transgrede las lógicas del estudio de lo ideológico, comprendido en términos de configuración de la conciencia proletaria o de izquierda; y así se aleja de los análisis netamente culturales en los que se buscan las formas de constitución de procesos contra hegemónicos, por medio del estudio de la cotidianidad obrera.

Por medio de la categoría de apropiación, esta tesis se preocupa por seguir las ideas fuerza de la izquierda en el tenue límite entre “la historia intelectual”, que se centra en aquellas ideas gestadas por los grandes teóricos, y el pensamiento popular que asume como suyas dichas ideas -aunque no las comprenda en su máxima expresión teórica. Bajo esta perspectiva, los sujetos que hicieron posible esta relación, en la que -como propone Darnton- las ideas llegan a todo el andamiaje social, fueron la elite oscura de izquierda o intelectuales populares. En efecto, esta investigación toma distancia del somero análisis de los condicionamientos materiales de la clase obrera -aquí solo se describen-, para, a la luz de la estructuración teórica propuesta, comprender los diversos ritmos en los que se movilizaron las ideas de izquierda al interior de los sectores populares, por medio de las apropiaciones hechas por los intelectuales estudiados. Así que, más allá de la configuración de una historia ideológica o política, se pretende hacer una historia social de las ideas de izquierda, desde una perspectiva comparada.

Finalmente, direccionado por el objetivo propuesto, puedo decir que una hipótesis válida para este ejercicio histórico parte del seguimiento y rastreo de un conjunto de intelectuales que lograron configurar, a partir de encuentros y desencuentros, una comunidad de interpretación que determinó la constitución relativa de un campo, al interior del gran escenario nacional e internacional en el que actuaron. Quiero demostrar, entonces, que la apropiación de las ideas de izquierda solo se pudo dar a partir de la interacción de una colectividad intelectual que se insertó orgánicamente entre los sectores populares y, desde ahí, reinterpretaron una serie de

ideas que determinaron los *Utilajes Mentales* de las masas. Bajo este planteamiento, la perspectiva comparada que privilegia este ejercicio investigativo, hace posible afirmar una lógica en la que las ideas, más que un conjunto de constructos importados, se configuran, se mueven, se apropian y se adaptan, en el calor de los contextos de lucha, sin importar su supuesta madurez teórica.

La estructura de esta tesis es la siguiente: En el segundo capítulo presento tres apartados que se concentran en los aspectos teórico-metodológicos e historiográficos que direccionan esta investigación. En primer lugar, abordo las relaciones entre la historia comparada y la historia de las ideas, con la pretensión de constituir un lugar común para el ejercicio reflexivo de esta tesis. Posteriormente, a partir de esta relación, emprendo una definición de la categoría de *apropiación* y la manera como su comprensión fundamenta esta investigación. Finalmente, el capítulo da cuenta de la categoría de intelectual orgánico-popular y su relación en el marco de una comunidad de interpretación.

En el tercer capítulo de la tesis abordo el mundo material, intelectual y político en el que surgieron los movimientos obreros y populares tanto de Brasil como de Colombia. A lo largo de cuatro apartados analizo las contradicciones materiales de existencia que el capitalismo trajo como novedad, y la subjetividad de las ideas que pretendían superar dichas condiciones, a partir de la organización de la nueva clase obrera. Asumo que estos fenómenos condicionaron las formas de pensar, hacer y existir de los sectores populares durante los primeros años del siglo XX. El objetivo de este capítulo es presentar, a partir del análisis de bibliografía secundaria, el contexto en el cual actuaron los intelectuales objeto de esta investigación.

El cuarto capítulo se centra en la definición del campo de la izquierda, y en la búsqueda de los principales referentes teóricos que influenciaron a los líderes e intelectuales de izquierda estudiados. En primer momento, el capítulo se centra en definir la perspectiva desde la cual utilizo la categoría de *campo*. Posteriormente, abordo el concepto de izquierda y propongo una definición. Finalmente, planteo una cartografía de dichos referentes, en la que analizo la presencia de las ideas de libertad, igualdad, unión, resistencia y revolución, en la literatura de teóricos como Kropotkin, Malatesta, Marx, entre otros; y también, en textos poéticos como los de Rodó o Delmira Agustini, tan leídos por los intelectuales colombianos. La finalidad de este capítulo es describir el mundo de lecturas e ideas en el que se formaron los intelectuales de izquierda tanto en Brasil como en Colombia, para remarcar los referentes originales de su pensamiento de izquierda y así poder definir en los siguientes capítulos las reescrituras y resignificaciones que adquirieron en voz de los intelectuales propuestos, y desde ahí, definir las

mutaciones que fueron teniendo las ideas a partir de su apropiación –ejercicio que se plantea en los capítulos siguientes.

Es preciso indicar que la *apropiación* es el eje en torno al cual se articula esta tesis. Ésta será entendida como la convergencia entre la *recepción*, la *interpretación* y la *práctica*. Si bien, la apropiación se presenta cuando estas tres acciones se dan en conjunto y de manera casi imperceptible, su análisis exige una distinción que permita rastrear, con algún detenimiento, las formas que tomó dicha apropiación en su sentido más concreto. Esto implica, desde mi criterio, realizar un estudio que dé cuenta de esos tres grandes componentes del proceso de apropiación de las ideas. De este modo, los capítulos cuarto, quinto y sexto de esta tesis se concentran en el estudio de estos tres componentes desde las dinámicas y trayectorias de cada intelectual.

La recepción, desarrollada en el quinto capítulo, es abordada a partir del estudio de los medios y estrategias que los intelectuales utilizaron para recibir las ideas de izquierda y ponerlas en circulación. En este capítulo pretendo demostrar, a partir de la lectura de bibliografía secundaria y el uso de algunas fuentes primarias, tales como los periódicos *A Plebe*, *Movimiento Comunista* y *La Humanidad*, que la recepción de ideas de izquierda fue significativamente amplia, y que ellas no llegaron, necesariamente, en versión de los grandes teóricos de Europa. Por su parte, la comparación entre las trayectorias de los intelectuales y su producción permite determinar la multiplicidad de formas que tomó este ejercicio de recepción a favor de la propagación de las ideas, poniendo de manifiesto la incidencia del contexto, y sus condiciones materiales de existencia, en estas iniciativas de circulación de las ideas. Por otro lado, este capítulo se construye sobre la hipótesis de que la recepción como ejercicio práctico, aislado de las particularidades de los contextos, obedece a unas escalas de actuación que permite a los intelectuales populares crear mecanismos particulares de socialización y recepción de las ideas. En este caso, los mecanismos o escalas que sobresalen del seguimiento a los intelectuales abordados fueron: su movilidad individual, la configuración de espacios de debate editorial (periódicos) y la organización de movimientos con intencionalidades políticas. De este modo, para clarificar su abordaje, el estudio de la recepción se dividió en tres apartados o escalas de la recepción, que a su vez agrupan a los intelectuales de acuerdo a los mecanismos detectados en sus trayectorias: 1] la movilidad de los sujetos; 2] los proyectos editoriales que utilizaron para hacer efectiva dicha recepción y 3] las motivaciones partidarias que, en un momento determinado, incentivaron y delimitaron la recepción y la circulación.

En el primer apartado se ponen en comparación las figuras de Abilio de Nequete y Raúl Eduardo Mahecha, ya que la particularidad de su actuación se presentó en su capacidad de

movilización para articular redes y hacer conexiones. Las fuentes utilizadas para desarrollar este apartado fueron los diversos periódicos y pasquines escritos por Nequete y Mahecha, en el marco de sus grupos de acción, como la União maximalista, en el caso de Nequete, y la organización obrera en la Zona Bananera en la que actuó Mahecha. De igual forma, a partir de la bibliografía secundaria y de memorias personales, establecí sus itinerarios y trayectorias de circulación.

En el segundo apartado se agrupan las figuras de Edgar Leuenroth e Ignacio Torres Giraldo. Estos dos intelectuales, cada uno a su modo, articularon importantes proyectos editoriales, los cuales sirvieron como un medio de recepción de las ideas y su circulación, además de generar la creación de comunidades de interpretación. Las fuentes para la realización de esta sección se centraron en los principales periódicos dirigidos por estos intelectuales. Es decir, *A Plebe*, en el caso de Leuenroth, y *La Humanidad*, para el caso de Torres Giraldo.

Finalmente, propongo un tercer apartado que agrupa a los intelectuales Astrojildo Pereira y Tomás Uribe Márquez. Estos intelectuales hicieron circular ideas que tuvieron, en un momento determinado, una finalidad concreta de constitución de un Partido Político que diera cuenta de las luchas de los sectores obreros y populares. Las fuentes utilizadas en este apartado, además de la bibliografía secundaria, fueron los diversos textos y artículos publicados por Pereira y Uribe Márquez en periódicos de la época. En el caso de Astrojildo me concentré en el periódico *Movimento Comunista* desde el cual articuló el grupo que sería germen del Partido Comunista. La reconstrucción del itinerario del intelectual colombiano Tomás Uribe Márquez fue más compleja debido a la falta de fuentes primarias. De esta manera, las referencias sobre su circulación y las ideas que defendió las tomé de algunos escritos publicados en el periódico radical *Gil-Blas* de Bogotá.

La interpretación de las ideas se desarrolla en el capítulo sexto. Allí el foco son las ideas y las interpretaciones que los intelectuales hicieron de ellas. Las fuentes abordadas en este capítulo se centran en los objetos culturales creados por los intelectuales, especialmente los libros, en donde presentan sus ideas⁴. Aquí asumo que las ideas expuestas por la elite oscura de izquierda son reinterpretaciones de sus lecturas, diálogos y experiencias tanto intelectuales como de sus luchas cotidianas. Por otro lado, este capítulo pretende demostrar que las

⁴ En este capítulo se privilegió el uso de los libros producidos por los intelectuales como fuente primaria, comprendiendo que en este tipo de productos se pueden encontrar reflexiones de más largo aliento con relación a las ideas de izquierda. Esta elección no desconoce que las intencionalidades de escribir un libro difieren, en términos de divulgación y alcance, a las publicaciones periódicas y de circulación masiva. No obstante, a lo largo de la lectura de las diversas fuentes se hizo evidente que, aunque el tratamiento discursivo es distinto entre el libro y el periódico, las ideas de izquierda expuestas, y su fuerza, continuaron siendo las mismas.

interpretaciones que se hicieron de las ideas de izquierda presentaron dos características: 1] Las interpretaciones se accionaron bajo una materialidad que superó las particularidades de los contextos, y que obedeció a tres aspectos: a) A la urgencia de la acción, lo que llevo a la configuración de manifiestos que respondieran rápidamente a dicha urgencia, este fue el caso de Leuenroth y Márquez; b) Al arraigo de interpretaciones no canónicas, en el caso de Nequete y Mahecha; y c) A la necesidad de instituir, desde las ideas de izquierda, una historia de la propia izquierda, como lo hicieron Astrojildo Pereira y Torres Giraldo. 2] Este capítulo demuestra que las interpretaciones respondieron a lo que Ricoeur llamó las diversas “experiencias de lectura” (RICOEUR, 2003, p.11), que fueron el resultado de las experiencias militantes de los intelectuales estudiados. Así, las interpretaciones agenciaron procesos de creación y reproducción que determinaron los ritmos de apropiación.

Atendiendo a lo anterior, el capítulo está dividido en tres apartados que pretenden dar cuenta de la constitución de las interpretaciones de los intelectuales desde el estudio de las vertientes que tomo el pensamiento y la escritura de dichos sujetos. Así, el primer apartado lleva por título “Un manifiesto para la acción y la solidaridad”, en dicho apartado presento las interpretaciones hechas por Edgar Leuenroth y Tomás Uribe Márquez, asumiendo que las fuentes utilizadas para el análisis pueden ser consideradas como manifiestos dispuestos para la acción popular. En el caso de Edgar Leuenroth el análisis se centra en un texto publicado en 1918 titulado *O que é o Maximalismo ou Bolchevismo*. De Tomás Uribe Márquez estudio su libro publicado en 1925 titulado *Rebeldía y Acción*, del cual ya se habían publicado algunas apartados en diferentes periódicos de la época.

La segunda sección de este capítulo lleva por nombre “Entre el positivismo, la espiritualidad y la fantasía: Abilio de Nequete y Raúl Eduardo Mahecha, dos revolucionarios iconoclastas”. Como su título lo indica, en este apartado analizo y relaciono la producción de Abilio de Nequete y Raúl Eduardo Mahecha, considerando como criterio de selección que el trabajo de estos dos intelectuales se alejó del tipo ideal de revolucionario doctrinario. Tanto Nequete como Mahecha utilizaron e interpretaron las ideas de manera “innovadora”. Mahecha recurrió a la configuración de un nacionalismo que se arraigó en un imaginario popular de lo fantástico; mientras que en Nequete la configuración de su militancia comunista mudó hasta la proposición de un nuevo modelo político y espiritual. Las fuentes de estudio para el caso de Raúl Eduardo Mahecha serán los textos de su autoría publicados en el periódico *El Luchador* de Medellín en el año de 1919, además de su discurso ante la *Primera Conferencia Comunista Latinoamericana* realizada en Buenos Aires en junio de 1929. Para estudiar las interpretaciones

hechas por Nequete recurre a sus textos *Technocracia o V Estado* publicado en 1926 y *As tentativas tímidas e fracassadas de melhoramento social: Sociologia Evidentista* de 1947, que venía trabajando desde la década del treinta.

El tercer y último apartado del capítulo se titula “Las ideas de Izquierda y su configuración historiográfica: Astrojildo Pereira e Ignacio Torres Giraldo”. En este apartado agrupo y analizo la producción de Astrojildo Pereira e Ignacio Torres Giraldo. Esta relación obedece a que las interpretaciones de las ideas de izquierda hechas por estos dos intelectuales pasaron por la constitución histórica del movimiento al que pertenecían. Es decir que, sus interpretaciones fueron la base de una apuesta historiográfica que es conveniente conocer. De Ignacio Torres Giraldo retomo sus principales textos, especialmente su trabajo pionero *Los Inconformes: Historia de la rebeldía de las masas en Colombia*, escrito en la década de los cincuenta, y publicado desde 1973. De Astrojildo Pereira estudio sus textos de *Crónicas Subversivas* de 1918 y *A formação do PCB* de 1962.

Tabla 2- lista de Intelectuales y sus principales obras		
Intelectual	Obra	Año de publicación
Abilio de Nequete	<i>Technocracia o V Estado</i>	1926
Edgar Leuenroth	<i>O que é o Maximalismo ou Bolchevismo</i>	1918
	<i>O Anarquismo Roteiro da libertação social</i>	1963
Astrojildo Pereira	<i>Crónicas Subversivas</i>	1918
	<i>A formação do PCB</i>	1962
Raúl Eduardo Mahecha	<i>El Luchador</i>	1919
Ignacio Torres Giraldo	<i>Los Inconformes</i>	[1950] 1973
Tomás Uribe Márquez	<i>Rebeldía y Acción</i>	1925

En el séptimo capítulo *las prácticas* serán asumidas como el nodo desde el cual se articulan, tanto los contextos nacionales como las formas de recepción e interpretación de las ideas estudiadas en los capítulos anteriores. Las prácticas serán comprendidas como formas de disposición social que, como estructuras-estructurantes, determinaron los medios, los ritmos y los modos de constitución de una serie de estructuras de interpretación y por ende de comunidades intelectuales de izquierda. En este capítulo se describen y analizan las prácticas constituidas por los intelectuales a partir de la lectura de las ideas-texto de izquierda. Fenómeno de lectura que permitió que las apropiaciones presentaran tres momentos: 1] Los procesos de construcción de sentido de las ideas, materializados en las formas de recepción y circulación de las mismas. 2] La articulación entre dichas prácticas y la representación que construyeron los intelectuales-populares por medio de la elaboración y puesta en circulación de la producción de

bienes simbólicos. 3] Las prácticas de socialización que hicieron posible la constitución de *estructuras interpretativas*. El capítulo contiene cuatro apartados a través de los cuales se estudian las prácticas de recepción e interpretación de las ideas, las formas de sociabilidad intelectual a partir de las cuales se crearon comunidades interpretativas en cada uno de los contextos, y, finalmente, la manera como a partir de las diferentes prácticas intelectuales y de lucha popular se configuró una historia social de las ideas de izquierda.

2. EL HORIZONTE TEORICO

El objetivo de este capítulo es presentar los referentes teóricos que delimitan los caminos por los que deambula este ejercicio investigativo. De entrada vale la pena advertir que las referencias teóricas abordadas a continuación no son estructuras cerradas en sí mismas. Por el contrario, los referentes presentados son asumidos como amplios lugares de enunciación desde los cuales intento construir horizontes de sentido que den cuenta de mis objetivos investigativos y de las particularidades de las fuentes estudiadas.

De este modo, la tesis propone puntos de encuentro y diálogos entre elementos historiográficos que aparentemente pueden parecer distantes, como por ejemplo las formas de la historia comparada y la historia de la ideas, en su vertiente de social. Además, bajo esa perspectiva de diálogo constante, presento la manera como se asumirá la categoría de *apropiación*, entendiendo que esta cumple un papel fundamental para esta tesis. Así como propongo la transposición de las categorías de texto e idea a partir del uso de la propuesta del historiador francés Roger Chartier. De la misma forma, propongo la constitución de la categoría de *intelectual orgánico-popular* y su relación con lo que fue la constitución de *comunidades de interpretación* a partir de su práctica intelectual y política.

Finalmente, no es mi interés guardar recaudos fronterizos en sentido epistemológico o disciplinar. Así, sin las ambiciones de una ciencia social imperial u holística, pero con la certeza de la debilidad de las distinciones al interior del campo de las ciencias sociales -por lo menos para el ejercicio práctico de la investigación-, esta tesis pretende deambular teóricamente por los intersticios que marcan sus silenciosos diálogos interdisciplinarios.

2.1. Historia Comparada e Historia de las Ideas: Un horizonte cruzado.

Esta historia se ubica en las difíciles fronteras de dos formas de historiar el pasado. Difíciles porque las dos parten de una premisa fundamental: La transgresión de las fronteras ficticias entre las ciencias sociales. Tanto la Historia Comparada como la Historia de las Ideas, pretenden configurarse en campos aglutinadores en los que las fronteras temáticas, metodológicas y conceptuales se difuminan tras una pretensión de totalidad. En medio de la interdisciplinaridad propuesta por estos dos campos, esta tesis procura encontrar un lugar de enunciación en el cruce -premeditado- de estas dos historiografías, que permita dar cuenta del objetivo planteado. De ahí que, para hacer una presentación clara de los horizontes metodológicos y temáticos que siguen estas líneas, abordare en primer lugar la perspectiva de

comparación que aquí se tendrá en cuenta y, posteriormente, el campo de la historia de las ideas y sus aportes para esta investigación.

Lo primero, a la hora de hablar de historia comparada, es la distinción entre el uso del *método comparativo* en historia y el uso de una *perspectiva histórica comparada* (SEWELL, 1967, p.208-218). Esta distinción es fundamental en tanto determina la rigidez o flexibilidad de los procedimientos metodológicos. Normalmente, cuando se habla de una *perspectiva comparada* los procesos rígidos que dan cuenta de pasos escrupulosos en la elaboración histórica, pasan a un segundo plano, poniendo sobre la mesa la “creatividad” del historiador para jugar con las escalas y las yuxtaposiciones. Así, un estudio con *perspectiva histórica comparada* no puede ser reducido a una serie de reglas metódicamente utilizadas para solucionar problemas históricos específicos (SEWELL, 1967, p.218). Sin embargo, asumir descuidadamente la historia comparada como una *perspectiva* puede incentivar las voces que ven en la historia comparada una dificultad metodológica por su falta de coherencia. A pesar de esto, si pasamos al otro lado, y asumimos el método comparativo en su acepción “más rígida” –como un método explicativo a partir de la experimentación y la corroboración de hipótesis–, que pretendía dar un piso epistemológico fuerte a la historia, el campo no deja de ser complejo e intrincado por su multiplicidad de caminos.

Desde los textos clásicos de Marc Bloch, en los que el historiador francés expuso los primeros lineamientos para un proyecto de historia comparada -al interior del campo de la historia-, las definiciones metodológicas son complejas. Pero antes de abordar las perspectivas propuestas por Bloch –clásicas en este campo–, es importante advertir que la comparación como método dentro de las ciencias sociales es tan antigua como la preocupación del hombre por comprender su sociedad (GÜL, 2010; GREW, 1980). Siguiendo un camino sinuoso, la comparación llegó a hacer parte de las herramientas del historiador recorriendo tres caminos diferentes: El camino de la Historia Total, aquella que pretendió, después de la primera guerra mundial, suministrar las bases para hacer un cuadro completo de la historia de Europa y del mundo. Otra historia comparada siguió el camino de una Historia de las Civilizaciones, cuyos máximos representantes fueron Spengler y Toynbee. Sin embargo, se debe advertir que en el centro de este tipo de historias aún se escondía el peligro del “etnocentrismo” (THEML; DA CUNHA, 2007), al hacer la comparación desde la “superioridad” del lugar propio. Finalmente, surgió, en el contexto francés, una historia comparada tendiente a *problematizar*. Para este tipo de historia las fronteras artificiales del nacionalismo tenían que ser superadas en el contexto de

la investigación histórica. El principal impulsor de esta historia comparada fue Marc Bloch (BARROS, 2007).

La historia comparada propuesta por Bloch parte de dos requisitos fundamentales que, según el historiador francés, dotan de coherencia toda comparación histórica. En primer lugar, las unidades a ser comparadas deben presentar cierta similitud en los hechos; en segunda medida, debe existir cierta diferencia en los ambientes en que esa similitud ocurre. Además, para Bloch, la unidad a comparar basada sólo en el lugar era apenas desorden; por lo contrario, solamente la unidad basada en un problema se presentaba como un centro propicio para ser comparado (COELHO, 2005). Partiendo de este parámetro, el historiador francés admitía la posibilidad de comparar sociedades con cierta cercanía espacial y temporal, así como sociedades distantes en el tiempo y en el espacio (BLOCH, 1928) -no obstante él se inclinara por el primer camino.

En el centro de esta propuesta, que aún continúa siendo un referente obligado para la historia comparada, la perspectiva comparada puede ser entendida, esencialmente, como una herramienta para tratar con problemas de explicación histórica, alejándose del tradicional papel descriptivo de la historia (SEWELL, 1967, p.208). Bloch, además, reconoce tres usos del método comparativo: La comparación para validar hipótesis; la comparación para descubrir singularidades; y la comparación para formular problemas históricos. No obstante, el historiador francés nunca reconoció que estos tres usos del método comparativo, aunque distintos en propósitos, compartían una misma lógica final. De acuerdo con Sewell, la propuesta metodológica de Bloch se encontraba permeada por una sola lógica, que tenía como finalidad la comprobación de hipótesis (*logic of hypothesis testing*) (SEWELL, 1967, p.208). Esta lógica “simple” puede ser resumida de la siguiente manera:

Si un historiador atribuye el surgimiento de un fenómeno A en una sociedad por la existencia de la condición B, el historiador puede comprobar su hipótesis por la dificultad de encontrar otra sociedad donde A ocurra sin B o viceversa. Si él no encuentra casos que contradigan la hipótesis, la confianza en su validez puede aumentar, ya que el nivel de su confianza depende del número y variedad de comparaciones hechas (SEWELL, 1967, p.208-209, tradición propia).

Detrás de este no reconocimiento de una “lógica común” por parte de Bloch en su método, se esconde una muestra de complejidad de reconocimiento teórico implícita en los ejercicios de historia comparada. De ahí que Sewell, en el acercamiento que hace a la obra de Bloch, concluya, por ejemplo, que en cualquier estudio histórico se pueden emplear diferentes marcos comparativos para los diferentes temas abordados. Y que, además, la historia de una

sola nación puede, perfectamente, ser historia comparada, si la comparación es usada para la formulación del problema (SEWELL, 1967, p.214).

En un estudio relativamente más reciente, Theda Skocpol y Margaret Somers (1998) analizan las tendencias más generales para el uso de la historia comparada, en una clara muestra de complejidad metodológica. De acuerdo con las dos norteamericanas, existen tres tendencias generales en la historia comparada: En la primera se privilegia el *análisis macro-causal* de los hechos históricos, dentro de este tipo de historia los investigadores usan la comparación con el fin del marcar las inferencias causales en torno a estructuras y procesos de nivel macro (SKOCPOL, SOMERS, 1980, p.181). Es decir que se compara para discernir causas generales. En la segunda tendencia, los trabajos históricos pretenden hacer una *demonstración paralela de la teoría*. Esto significa que la comparación de casos históricos tiene como objetivo persuadir al lector de que una determinada hipótesis o teoría es válida y rica debido a su repetitividad en una serie de trayectorias históricas relevantes (SKOCPOL, SOMERS, 1980, p.176). En estas dos tendencias, de acuerdo con las autoras, el objetivo de la comparación es encontrar una similitud entre los casos. En la tercera tendencia de estudio los trabajos históricos pretenden hacer una historia comparada a partir del *contraste de los contextos*. Los estudios de este tipo buscan, a partir de la yuxtaposición de casos, demostrar que una teoría solo puede ser válida en casos particulares, tratando las singularidades de las naciones, de los imperios, de las civilizaciones o de las religiones como una totalidad, anclándose en la determinación de *tipos-ideales* (SKOCPOL, SOMERS, 1980, p.178). En resumen, pretenden encontrar las “diferencias clave” con el fin de “hacer más transparentes las diferencias al interior de las estructuras [...]” (SKOCPOL, SOMERS, 1980, p.180).

Como sea, en medio de la complejidad de los métodos y la diversidad de los objetivos, la historia comparada se insertó en las lógicas del oficio del historiador desde hace muchas décadas. Sin embargo, como bien lo advierten Heinz y Korndörfer (2009), el método comparativo viene atrayendo simpatías de un gran público que en su mayoría no hace historia comparada. Entre las múltiples respuestas para este fenómeno, los autores priorizan la ausencia de procedimientos claros a ser seguidos por sus practicantes⁵ (HEINZ, KORNDÖRFER, 2009, p.10). Esto lleva a poner de nuevo la mirada en la historia comparada como *perspectiva*. De acuerdo con el historiador americano Raymond Grew, y como lo dije al iniciar este apartado,

⁵ Otras razones para este distanciamiento pueden ser encontradas en GREW, Raymond en “The Case for Comparing Histories”. El autor sostiene que “[...] the comparison of historical processes also evokes resistance, even suspicion, among many historians. Much of that suspicion may result from methodological naiveté, intuitive nominalism, or sheer prejudice [...]” p. 765.

los practicantes de la historia comparada debería hacer un uso “creativo de la comparación para estimular la imaginación” (COELHO, 2005, p.20). Citando al propio Bloch, Grew advierte que lo ideal es hacer una historia *comparada*, no una historia *comparativa* (GREW, 1980, p.777). De ahí que la *perspectiva* comparada cobre importancia, y se hable de un uso “menos formal” de la comparación.

De esta manera, ya sea por evasión o falta de pretensión, el papel de la historia comparada a lo largo de esta tesis será el de articular una “forma de pensar” –al modo propuesto por Bloch- (COELHO, 2005, p.20; HEINZ, KORNDÖRFER, 2009, p.12-13), con el fin de ampliar las perspectivas sobre la historia de las ideas de izquierda. Lo anterior me permitirá comprender tanto las particularidades como las semejanzas de los procesos de apropiación en cada contexto. Dejare de lado, entonces, las presunciones teóricas que buscan *tipos- ideales* de procesos históricos, o la constatación absoluta de una hipótesis o una teoría.

Así las cosas, y siguiendo al historiador alemán Jurgen Kocka (2003), al comparar intentare transgredir las fronteras del provincianismo contextual, para fijar el horizonte de la investigación en el plano de una comprensión más global del fenómeno de apropiación de las ideas, respetando los ritmos propios de los contextos. Lo anterior exige que la investigación sea llevada al nivel heurístico, con el fin de identificar cuestiones que no pueden ser concebidas de otra manera (KOCKA, 2003, p.40). Como por ejemplo, el lugar que tuvieron los trabajadores inmigrantes en la circulación de las ideas de izquierda, durante las primeras décadas de siglo XX; fenómeno que cobra relevancia debido a que en Colombia, a diferencia de Brasil, la cantidad de trabajadores inmigrantes fue ínfima durante estos años.

Además de permitir un análisis heurístico, la perspectiva comparada posibilita, en términos descriptivos, establecer *lógicas de desenvolvimiento* a través del contraste de las diversas experiencias (KOCKA, 2003, p.40). En este caso, el contraste entre las *lógicas de desenvolvimiento* histórico permitirá levantar algunos cuestionamientos importantes. Por ejemplo, por qué las formas de circulación y apropiación de la ideas de izquierda en Brasil se presentaron, aparentemente, de manera más “aislada” en las regiones y dependían más del contacto de los diversos grupos de intelectuales y líderes obreros con sus propios estados y de los contactos que hicieron con las ideas de otros países. Por el contrario, en el caso colombiano, la difusión de las ideas de izquierda se presentó en la forma de un grupo –casi cerrado- de

líderes populares y obreros que, por medio de *giras políticas* por todo el territorio nacional, llevaron las ideas a los oídos de una población extremadamente provinciana⁶.

Finalmente, las sinuosas líneas que determinan los caminos de la perspectiva comparada me permiten proponer una historia que, como advierte Bloch y Kocka, llevan al historiador a alejarse de las miradas clásicas de la historiografía, por la vía del desconocimiento. Así, en la complejidad de la comparación, el historiador se aproxima a otra historia desconocida, que le permite cierto alejamiento de las clásicas visiones históricas, tanto del caso que conoce mejor, cuanto de la historia que está apunto de conocer.

Como dije al iniciar este apartado, que podría ser llamado teórico-metodológico, esta tesis se moverá en la frontera –evidentemente construida por el historiador– de la historia comparada y el campo de la historia de las ideas. Por lo tanto, la comparación, entendida como un lugar de enunciación y comprensión del pasado, será la fuerza que jalonara el análisis sobre los diferentes ritmos del mundo de las ideas.

El campo de la historia de las ideas ha sido un lugar de combate. Desde las perspectivas tradicionales que tuvieron como propósito, según Duby (1999a, p.46), reconstruir la “historia del espíritu humano”, hasta las diferentes propuestas que privilegian el estudio lingüístico, los cambios en la historia de las ideas han sido profundos. Durante la segunda década del siglo XX, a la historia tradicional que intentaba historiar el pensamiento a partir del estudio de los “textos clásicos” y de los sistemas cerrados de pensamientos, se opusieron dos tradiciones historiográficas que criticaron “la ausencia del componente histórico y social en el análisis de [dichos] pensamientos” (DI PASQUALE, 2011, p.82). Desde la tradición anglosajona⁷ despuntaron las propuestas de la *History of Ideas* que, en la pluma de Arthur Lovejoy (1936; 1978), se propuso nutrir la historia de las ideas a partir de la caracterización de las *ideas-unidad* que signan el pensamiento humano. El objetivo era encontrar el “empuje particular” de las ideas, por medio de sus “conexiones necesarias” (LOVEJOY, 2000, p.141). Es decir, a partir de un *enfoque genealógico*, hallar el “poder profundo” de las ideas.

Por su parte, la tradición francesa daba los primeros indicios de ruptura con los enfoques tradicionales de estudios sobre el pensamiento y las viejas historias políticas. Debido al impacto de las perspectivas marxistas, interesadas por los fenómenos sociales, y las herramientas de la –ya decadente– sociología, especialmente la propuesta Durkheimiana de “conciencia colectiva”,

⁶ Desde esta perspectiva nos podemos encontrar con un problema que puede estar ceñido sólo a la forma como ha sido escrita la historia en estos dos países, o a un proceso histórico que marcó una diferencia determinante.

⁷ En este aspecto también es importante destacar la tradición específicamente americana de comienzos del siglo XX, que fue llamada *Intellectual history*, y de la cual Perry Miller fue su principal exponente durante estos años. Más adelante retomare esta vertiente, un poco más misturada, a partir de las propuestas de Robert Darnton.

los historiadores desviaron su foco de atención de los grandes individuos y héroes –hacedores de la historia-, hacia la complejidad de los colectivos⁸ (COUTAU-BÉGARIE, 1985). Desde la *Escuela de los Annales* y especialmente desde los textos metodológicos de Lucien Febvre (1992), se dieron los primeros pasos hacia una *Historia de las mentalidades*, que se desarrollaría plenamente hasta la década de los setenta con la tercera generación de los *Annales*. Esta tradición, de alguna manera, se distanciaba de la historia de las ideas anglosajona, debido a que su foco era la *mentalidad*. A la concepción de la *idea* como una “construcción consiente de un espíritu individualizado”, se opuso la *mentalidad*, “siempre colectiva, que regula las representaciones y los juicios de los sujetos en sociedad” (CHARTIER, 1992, p.25).

De esta manera, tanto la *History of Ideas* como la *Histoire des mentalités*, surgieron, entre otras cosas, como “la crítica a una historia del pensamiento y de la cultura que analizaba su objeto sin tener en cuenta la sociedad y la psicología colectiva que regían en aquél tiempo” (BARROS, 1993, p.120). No obstante, con el paso de los años las críticas a estas dos propuestas no se hicieron esperar. Entre la década de los setentas y ochentas las embestidas contra la pretendida objetividad de las ciencias sociales, y que dieron origen al ya popular *Giro lingüístico*, impactaron –aunque en diferente intensidad y forma- las dos corrientes.

La *History of Ideas*, en la vertiente propuesta por Lovejoy, fue acusada, desde sus primeros intentos, por el exceso de racionalismo que le era atribuía a las ideas. De acuerdo con Lewis Namier, y su crítica al intelectualismo, “la historia es construida [...] por la mente y la naturaleza humana; pero esa mente no funciona [y aquí radica su crítica] con la racionalidad que antaño se consideraba su más nobles atributo” (NAMIER, 2000, p.146). Posteriormente, el enfoque genealógico que busca las *Ideas-Unidad*, fue criticado, como lo recuerda Elías Palti (1999), por ser un procedimiento reduccionista, en el cual la historia de la ideas se traduce en el “mero despliegue de categorías abstractas”. En medio de las tenciones de la crítica, y después de las consecuencias del *giro lingüístico*, desde el cual la “aproximación al objeto intelectual” dejó de entenderse como la aproximación a un “objeto racionalizado” (DI PASQUALE, 2011, p.86), los estudios intelectuales se enfocaron en las formas del lenguaje, y se empezó a hablar de una “nueva historia intelectual”.

De esta manera, en el campo de la tradición lingüística anglosajona, heredera de las propuestas de Wittgenstein, despuntaron los trabajos de la llamada “escuela de Cambridge”. De acuerdo con Quentin Skinner, uno de los historiadores más destacados del “grupo”, los textos,

⁸ Un análisis de este trabajo, y su impacto en la tradición historiográfica de los *Annales*, se encuentra en BARROS, 1991.

desde los cuales se analiza el devenir de las ideas, no pueden ser tomados como referenciales en sí mismos. Por lo contrario, Skinner propone una historia de las ideas en la que, a partir de una fina dialéctica, se encuentre un sano equilibrio entre *el texto y el contexto* de su producción. Equilibrio en el que la “mitología de la coherencia” propuesta por Lovejoy no tendría sentido. En la nueva historia intelectual anglosajona, y específicamente en la propuesta de Skinner, los textos –herramienta fundamental para el estudio de las ideas- son asumidos como *actos de habla* a los que no basta con entender lo que por sí mismo dicen, sino que resulta necesario situar su contenido proposicional, es decir, la intencionalidad del agente que lo escribe. El objetivo es captar “qué hacía [el agente que escribe] al afirmar lo que afirmo en el contexto que lo hizo”⁹ (SKINNER, 2000, p.188). Desde esta perspectiva, el contexto es asumido como “un marco último que colabora en la tarea de decir qué significados convencionalmente reconocibles [...] podrían haber sido posibles que alguien pretendiera comunicar [...]” (SKINNER, 2000, p.188).

Por otro lado, la crítica a la tradición de los *Annales*, y dentro de ella a la historia de las mentalidades, se centró, de acuerdo con François Dosse, en dos niveles: Primero se criticó el exceso del dialogo interdisciplinario promovido por las primeras generaciones de *Annales*, lo que provocó que “el historiador perdiera aquello que fundamenta la identidad de su disciplina” (DOSSE, 2006, p.15). Desde esta perspectiva, el núcleo de historiadores que comandaba la revista de los *Annales*, al finalizar la década de los ochenta, intento defender “una afirmación de las identidades disciplinarias” (DOSSE, 2006, p.15). El segundo nivel de la crítica se centró en los peligros que entrañaba la “prioridad concedida a la larga duración que tendía a borrar las rupturas” (DOSSE, 2006, p.16). Con relación a esto debemos recordar que la historia de las mentalidades era concebida como la “historia de la lentitud en la historia”, ya que, como lo presenta Le Goff, la mentalidad es lo que cambia con mayor lentitud en la historia social (LE GOFF, 1974).

A partir de este “giro crítico” de los *Annales*, la tradición francesa experimentó una doble conversión pragmática y hermenéutica (DOSSE, 2006, p.17). Sin embargo, lo más importante en el campo de la historia de las mentalidades es que fueron retomadas las distintas herramientas de los estudios lingüísticos o del discurso de la tradición francesa. Propuestas como las de Ferdinand Saussure, Michel Foucault, Paul Ricoeur, Jacques Derrida y Gilles Deleuze –teniendo en cuenta las respectivas distancias entre estos autores-, permitieron, en el marco de una “nueva historia intelectual”, poner el acento en la comprensión de los distintos

⁹ Cf: TULLY, 1988; PALTÍ, 1999, 2012.

dispositivos narrativos que se usan en la historia. De esta manera delimitaron el camino de una “historia de los discursos políticos” (DI PASQUALE, 2011, p.88).

Aunque las dos tradiciones historiográficas, tanto la anglosajona como la francesa, permitieron repensar el estudio de las ideas, y su lugar en el marco de una historia social amplia, esta investigación se ubica en un delicado límite metodológico marcado tanto por la aceptación como por la distancia frente a estos dos enfoques. Debido a la diversificación de historias que marcaron la “crisis” de la categoría de mentalidad en la historia, al finalizar la década de los noventa el terreno de la historia de las ideas se abrió a los designios de una compleja *historia cultura* y de una *historia social de las ideas*, que jalonaron una relectura del papel de las ideas, los textos y las tradiciones en la historia. Es en este “nuevo” intersticio en el cual intento ubicar mi propuesta.

En medio de las críticas, la aceptación de la “crisis” y la proliferación metodológica y temática presente en el seno de la historiografía francesa, la “*historia en migajas*” aportó una serie de herramientas conceptuales que, superando a la ambigüedad de la historia de las mentalidades, permitieron un contacto enriquecedor con otras ciencias sociales y con la historiografía de otras latitudes. En este caso, me interesan directamente los aportes realizados por dos historiadores representativos de las tradiciones abordadas. Por un lado la propuesta del historiador francés Roger Chartier, y su historia social de los usos y representaciones culturales. Por el otro, me interesan las propuestas del norteamericano Robert Darnton, y su aporte a la “historia social de las ideas”.

Si bien Chartier es conocido por sus historias sobre el libro, y su trabajo se ubica –como el mismo lo sostiene- en el cruce de la crítica textual y una sociológica retrospectiva de las prácticas de la lectura –características aparentemente lejanas a esta propuesta-, en el centro del trabajo del historiador francés hay una categoría que permea la intencionalidad de estas páginas. En el marco de su propuesta histórica, Chartier habla de las diferentes modalidades de *apropiación* de los textos, además de los diferentes procedimientos de interpretación a los que estos son sometidos. Bajo esta perspectiva, y para poder comprender mejor el uso que el historiador hace de la categoría de *apropiación*, es importante hacer referencia a dos preguntas que Chartier se plantea:

1] ¿Cómo los textos, convertidos en objetos impresos, son utilizados, descifrados, apropiados por aquellos que los leen (o los escuchan a otros que leen)? 2] ¿Cómo gracias a la mediación de esta lectura construyen los individuos una representación de ellos mismos [y de su mundo]? (CHARTIER, 1992, p.I).

Estas preguntas invitan a la puesta en práctica de una metodología específica de acercamiento al pasado, que tiene como fin comprender el mundo cultural de una sociedad determinada. Aspecto en el cual los trabajos de Chartier transgredieron las fronteras de una “historia social de la cultura”, para habitar los campos de la “historia cultural de la sociedad” (BURKE, 1996, p.85). De esta manera, al formular estas preguntas Chartier pretende comprender las diversas significaciones conferidas a un texto, o aun conjunto de textos, a partir de la “identificación de los principios [...] que gobiernan su producción, así como descubrir las estructuras de los objetos escritos que aseguran su trasmisión” (CHARTIER, 1992, p.v).

2.2. *La apropiación*

Ahora bien, plantear la propuesta de Chartier de esta manera tiene como propósito, a partir de una transposición “temeraria”, hacer una apropiación de la *apropiación* –la redundancia marca la intención- en la propuesta del historiador francés. En este caso, y bajo la venia de una “ambigua” relación entre el texto y la idea, transpondré sobre la palabra texto de Chartier, la noción de *idea*, que le da vida a esta tesis. Así, la pregunta que cabría formular, en torno a la apropiación de las ideas, será: ¿Cómo las capacidades, expectativas y prácticas propias de la comunidad, construyen un sentido particular de la idea [texto]? (CHARTIER, 1992).

Chartier sostiene que el texto es producido por la imaginación y la interpretación del lector (u oyente) (CHARTIER, 1992, p.vi). Desde esta perspectiva, y si se acepta la transposición que he propuesto, la relación entre texto y contexto en el campo de la historia de la ideas, se complejiza y enriquece. La relación ya no sólo se centra, como lo sugiere Skinner, en la determinación del “sentido locutivo” y la “fuerza ilocutiva” de un texto que parte de un “gran intelectual” (PALTI, 1999, p.264), sino que el foco se desplaza hacia las diversas interpretaciones que de un texto-idea¹⁰ se dan, por parte de los diversos sujetos o colectivos que se apropian de ellas. De ahí que sea tan importante la categoría de apropiación. En la propuesta del historiador francés se plantea una tensión entre las “intenciones” que hacen que un texto-idea sea propuesto, y las “recepciones” de este texto-idea. Afirmación de la que parte una historia cultural e intelectual definida como una historia de construcción de significados.

¹⁰ Utilizo unidas estas palabras solo para dar sentido al argumento, pero a lo largo de este trabajo el foco está en la noción de idea.

Tomando distancia frente a una perspectiva centrada en lo cultural, pero sin desconocer el papel de la cultura en los procesos de apropiación, la definición adoptada por Chartier sobre esta categoría –tomada a su vez de la propuesta de Norbert Elias- permite sostener que, tanto en el plano de las ideas como en el de la cultura, también se presenta una dupla relación entre lo intelectual y lo popular. Para el historiador francés, la cuestión cultural articula dos significaciones que siempre se entrecruzan “[...]. La primera designa las obras y los gestos que, en una sociedad atañen al juicio estético o intelectual. La segunda, certifica las prácticas cotidianas ‘sin calidad’, que tejen la trama de las relaciones cotidianas [...]” (CHARTIER, 1992, p. xi).

De esta manera, y arriesgando en la perspectiva que nos propone Chartier, este trabajo intenta posicionarse en el intersticio de la tensión que genera la construcción de nuevos significados entre los binomios *culto/popular* – *creación/consumo*. Transgrediendo, en medio de esta disputa, la ya antigua discusión de las “ideas fuera de lugar”¹¹. En este sentido las ideas se mueven, a partir de las diversas formas de apropiación, entre lo culto y lo popular, entre el centro y la periferia, en una constante retroalimentación dialéctica y semántica.

Continuando con el sentido de la apropiación, para el historiador francés, retomando a Bourdieu y a Michael De Certeau, la apropiación pasa por las prácticas y por “las maneras de usar los productos culturales” (BURKE, 1996, p.86). Así como para Bourdieu fueron más importantes las *formas* en las que se consume, que aquello que se consume a la hora de marcar una distinción, para Chartier son más significativas las formas de apropiación que la exposición estadística del consumo –en este punto el historiador crítica una forma de hacer historia, cara a la tradición de los *Annales*. La noción de apropiación “apunta a una historia social de los usos e interpretaciones, relacionados con sus determinaciones fundamentales e inscritas en las practicas específicas que los producen” (CHARTIER, 1992, p. 52-53).

Simultáneamente, caminando junto a la lógica que indican los usos que se hacen de las ideas, el complejo campo de la historia cultural intenta rescatar los medios a través de los cuales se producen y transmiten las “ideas” (BARROS, 2005, p.130). De esta forma, la propuesta de Chartier, tomando como un punto de referencia la antigua historia de las mentalidades, permite,

¹¹ Aquí me refiero al debate levantado por el historiador Elías José Palti, en torno del famoso texto de Roberto Schwarz escrito en 1973 “*As ideias fora do lugar*”, al asumir la complejidad inherente a los procesos de intercambio entre las ideas, ya que no existe un “lugar de la realidad” en el que se pueda determinar taxativa y objetivamente que ideas se encuentran “fuera de lugar” y cuáles no. Este debate se presenta en el texto *El problema de “las ideas fuera de lugar” revisitado Más allá de la “historia de ideas”*. Disponible en: <http://shial.colmex.mx/textos/EliasPalti-Enero2002.pdf>.

en el marco de esta tesis, vislumbrar el papel de las ideas dentro de las cosmovisiones, los sistemas de valores y los sistemas normativos del mundo obrero y popular.

Por otro lado, para esta tesis la frontera entre las prácticas y las representaciones hechas por los sujetos es difusa. Así, uno de los aspectos que me interesa de la propuesta de Chartier es el sentido de lo “práctico” con el cual dota a la noción de apropiación. Esto debido a que por ese medio se puede llegar a definir, en el marco de una historia comparada, los diversos ritmos de recepción, interpretación y prácticas de las ideas de izquierda, al interior de los universos populares, tanto en Brasil como en Colombia. De la misma forma, a pesar de la complejidad de la categoría de representación, dada su relación con un proceso de abstracción (BARROS, 2005, p.135) que abriría, para el caso de este trabajo, caminos a una historia de más largo aliento, esta categoría es importante en tanto la historia de la apropiación de las ideas de izquierda despliega, e intenta definir, las diversas representaciones construidas y practicadas por parte de los sectores populares en torno a un discurso y a unas ideas específicas.

La apropiación de las ideas en el campo de la izquierda, implica –además de lo que ya se ha dicho- entablar relaciones de tensión entre las condiciones materiales que posibilitaron las prácticas sociales de las sociedades del pasado, con su sistema de representaciones sociales que, de cierto modo, pretendieron modificar dichas condiciones (DUBY, 1999b, p. 68-69). De este modo, se podría decir que la *ideología*, asumida como una representación social cargada de un *telos* político y social, corresponde a una determinada forma de construir representaciones o de organizar representaciones ya existentes para alcanzar determinados objetivos (BARROS, 2005, p.138). Además, en medio de ese reorganizar las representaciones ya existentes, aparecen nuevas interpretaciones y lecturas que modifican las ideas y las enriquecen, hasta constituir nuevas prácticas que responden a las condiciones concretas de la existencia de los individuos.

En el punto de convergencia entre las ideologías, las representaciones y las prácticas de los colectivos del pasado, estas últimas van más allá de las formas de consumo o recepción. Las prácticas generadas por la apropiación de las ideas se sumergen en una dialéctica en la que se pone en juego, tanto las formas de recepción como las de interpretación que los sujetos hacen de las ideas. Esta dialéctica implica comprender, en el marco de las ideas de izquierda, las prácticas como una praxis con intención transformadora, que se traduce en la capacidad asociativa y socializante de los sujetos que se adscriben a dichas ideas.

En el lugar de la ideología los caminos que pretende seguir este trabajo se encuentra con la propuesta del historiador norteamericano Robert Darnton. Para este historiador, en el seno

de una diversa Historia Intelectual, pueden ser reconocidas cuatro “tendencias” investigativas: 1] *La historia de las ideas*, que hace referencia al estudio del pensamiento sistemático. 2] *La historia intelectual* “propiamente dicha”, en la que se estudian, según Darnton, el pensamiento informal, los climas de opinión y los movimientos literarios. 3] *La historia de la cultura*, dentro de la cual se estudian las ideas de mundo y las mentalidades colectivas. 4] Finalmente, una *historia social de las ideas*, que se encarga de las ideologías y la difusión de las ideas (DARNTON, 2010, p.46). Es esta última tendencia desde la cual se entablarán vínculos y se constituirá esta propuesta.

En el límite de la dimensión cultural e intelectual, la propuesta de Darnton ve en la historia de las mentalidades un mecanismo para ampliar los horizontes de la historia de las ideas, a partir del rechazo del corte tradicional entre el mundo erudito y el mundo popular (DOSSE, 2007, p. 140). De esta manera, Darnton propone una historia de las ideas que no se centre en la filiación del pensamiento formal de los grandes filósofos, sino que por el contrario –como en una etnografía- se concentre en “estudiar la manera como la gente común entiende el mundo” (DARNTON, 1987, p.11).

Hacer una historia social de las ideas implica comprender los procesos de apropiación social de las ideas con el fin de –y aquí cito a Darnton-, “seguir al pensamiento por toda la fábrica social” (DARNTON, 2010, p. 50). Así las cosas, la ideología –aunque no será una categoría central de este trabajo, quedando en la oscuridad de la inmanencia- permite conectar dos tradiciones historiográficas que van desde el rescate de lo colectivo, resaltando el papel de la apropiación y de las prácticas de las ideas (historia de las mentalidades), hasta la tradición que concibe las ideas como un elemento articulador de las diversas visiones de mundo creadas por los sectores populares (historia social de las ideas). De esta forma, en lugar de concentrar la mirada sobre un “espíritu trascendente y creador”, atender a la ideología de cierto grupo social, permite “recrear el lenguaje político” (DARNTON, 2010, p.51) en el que se pusieron en juego la interpretación del presente y los diversos futuros posibles. En este punto sobresale el estudio de la manera como la gente común entiende el mundo, a partir de la apropiación de las ideas que conforman el campo de la izquierda.

Por otro lado, el énfasis hecho hasta aquí en las ideas y en la izquierda como campo, tiene como propósito trazar una distinción con el estudio de la “cultura popular”. Este trabajo se distancia de la categoría de cultura, ya que la cultura se convierte en un ancho paraguas en el que la “totalidad” parece factible, y la totalidad aún está lejos de estas líneas.

En el encuentro de la tradición francesa y anglosajona, el estudio de la apropiación de las ideas de izquierda se centra en el examen de “el instrumental mental” de los intelectuales y líderes populares de izquierda con los cuales propusieron nuevos horizontes de sentido para la vida material de los sectores menos favorecidos de la sociedad. Y en medio de esta intención, la perspectiva comparada, como ya lo dije, permitirá ampliar los horizontes, y aportar nuevas visiones sobre las formas de configuración del campo de la izquierda en América Latina, a partir de dos casos particulares.

2.3. El intelectual orgánico popular y las comunidades de interpretación

El intelectual como sujeto de la historia debe ser asumido como el producto del contexto socio-histórico en el cual actúa. De esta manera, su análisis histórico no está pre-escrito a la estructura estática de una categoría teórica. Atendiendo a esto, se puede decir que la aparición de los intelectuales como movilizadores de ideas se presentó, para el caso de los sujetos que aborda esta tesis, en el encuentro entre aquellas ideas que develaban la explotación de los sectores subalternos, con las experiencias de resistencias que se agenciaron en el cotidiano. En medio de este ejercicio de mutua afectación, surgió un grupo de individuos que dialécticamente se constituyó en la intelectualidad popular y orgánica de la izquierda de Brasil y Colombia en las primeras décadas del siglo XX.

La constitución dialéctica hace referencia a la conformación recíproca que se dio entre la configuración de un nuevo campo político (el de la izquierda), con la consolidación de unos sujetos que empezaron a ser visibles organizadores de dicho campo. De este modo, en las primeras décadas del siglo XX los intelectuales representaron una “élite oscura de izquierda” que pretendieron defender a los sectores populares, pero que de una u otra forma se diferenciaban de ellos. De ahí que, estos sujetos no pueden ser asumidos como meros intelectuales orgánicos, como lo propone Gramsci, o como intelectuales que se definen a partir de su relación con el poder como lo proponen Mannheim, Sartre o Bobbio (MORENO, 2017).

Los intelectuales aquí referenciados fueron el resultado de un complejo entramado entre lo popular, el rompimiento con su clase social a partir del compromiso y la organicidad del movimiento. Así, el intelectual al que hago referencia surgió en medio de las particularidades que les ofreció su contexto social, político y económico con relación a sus contactos con lo popular; con las características de su compromiso, lo que los llevó a entregar sus vidas a una causa novedosa para el momento; y, finalmente, con la capacidad de su acción para articularse

orgánicamente con algún sector de la sociedad. Sumado a esto, hay que reconocer que estas características también determinaron la forma como estos sujetos se acercaron a las ideas-textos y las convirtieron en el *Utillaje Mental* desde el cual descifraron el mundo. El objetivo de este apartado, entonces, es definir la manera como será comprendida la figura del intelectual y su papel en la apropiación de las ideas a partir de la constitución de lo que llamo comunidades de interpretación.

1] Los intelectuales aquí abordados se constituyeron a partir de su relación con lo popular. De esta forma, y siguiendo al filósofo francés Alain Badiou, comprendo lo popular como aquel adjetivo que define a las “historias en las cuales está en juego [...] la emancipación” (BADIOU, 2014, p.10). De acuerdo con el filósofo francés el adjetivo “popular” politiza el sustantivo “pueblo”. Esta politización pasa por las intencionalidades emancipatorias de aquellos que se adscriben como parte del adjetivo. Así, el adjetivo “popular” define una “identidad” que se opone al poder. Además, en lo popular existe una necesidad que radica en “el debilitamiento del Estado” (BADIOU, 2014, p.15), entendido como el sostenedor del *status quo*.

Por otro lado, lo popular remite a lo excluido y a lo colectivo. Acudiendo a Bourdieu, se puede sostener que lo popular –en el plano del lenguaje, por ejemplo–, “solo se define de manera relacional, como un conjunto de lo que se ve excluido [...] de lo legítimo” (BOURDIEU, 2014, p. 22). De esta manera, además de ser el lugar de lo socialmente excluido por la elite, lo popular es un “concepto de extensión variable [...] que debe su virtud política al hecho de que es posible ampliar sus referente a discreción hasta llegar a incluir en él [...]” a campesinos, ejecutivos medios y pequeños empresarios o, por el contrario, restringirlos exclusivamente a los obreros industriales [...]” (BOURDIEU, 2014, p. 23). Es decir que lo popular posee un sentido de lo colectivo que lo determina.

Partiendo de estas características de lo popular, sostengo que los intelectuales estudiados desplegaron todas sus actividades organizativas al interior de ese sector social que Bourdieu califico como los excluidos. Pero, además, su actuación intelectual estuvo precedida o motivada por lo que Badiou llama *intencionalidades emancipatorias*. Los intelectuales aquí estudiados se insertaron en los sectores populares, o surgieron dentro de ellos, con la intencionalidad clara y consciente de buscar su emancipación de las elites políticas y económicas. Ahora bien, este relacionamiento con lo popular estuvo mediado, como ya lo dije, por la lectura y las experiencias de los individuos. Experiencias que los llevo al compromiso y, a algunos, a la ruptura con los de su clase.

2] Otra característica formativa de los intelectuales estudiados fue su compromiso con los sectores populares. Tomando anacrónicamente la postura sartreana del intelectual comprometido, intentare aproximar la figura de estos individuos a la de ese monstruo que se mete en lo que no le incumbe del cual habla Sartre. Si bien, la figura sartreana del intelectual no puede ser concebida fuera de la transformación del especialista poseedor del saber práctico –y, evidentemente, a excepción de Tomás Uribe Márquez, ninguno de los intelectuales fue poseedor de un saber práctico en el marco de la formación burguesa-, no podríamos dejar de hablar de ellos como intelectuales, ya que, como dice Sartre, estos fueron el producto, no de una decisión, “sino el monstruoso producto de sociedades monstruosas” (SARTRE, 1987, p.107). De este modo, su existencia pasó por la contingencia de las circunstancias que los determinaron.

Este intelectual monstruo no es un intelectual simplemente por su relación con el saber-poder. Ellos se hicieron intelectuales por “la manera misma en que se usaron sus productos” (SARTRE, 1987, p. 108). De este modo, fue en la potencia de sus discursos para organizar y direccionar lo popular en donde pudieron desarrollar sus acciones como intelectuales populares.

Entre sus motivaciones, el intelectual popular se debruzó en la búsqueda constante de “las limitaciones violentas o sutiles de lo universal por el particularismo y de la verdad por el mito [...]” (SARTRE, 1987, p.108). De ahí, su insistencia en la educación de las clases populares, su crítica a la educación confesional y su defensa de la educación racionalista.

Sumergidos en la distinción y el compromiso que los determino, los intelectuales populares atravesaron una contradicción que les permitió agenciar una transformación de la mirada, llevándolos a reconocerse, dadas las particularidades de su contexto y sus luchas, como la voz de sectores silenciados. Pudieron “*situarse* en un universo social para conocer y destruir en él y fuera de él los límites que la ideología prescribe al saber” (SARTRE, 1987, p.111). Aunque esto los llevara a abrazar otra ideología.

El compromiso intelectual consistió en producir “[...] la supresión de alienaciones, la libertad real de pensamiento por supresión en el exterior de prohibiciones sociales nacidas de estructuras de clase [...]” (SARTRE, 1987, p.111). Esto los llevo a enfrentarse a lo concreto y a responder concretamente sobre las circunstancias que agobiaban a las clases populares.

El compromiso se arraigó en la distancia que se estableció entre el intelectual y los sectores populares. Aunque algunos de los intelectuales aquí estudiados salieron de la masa de trabajadores, progresivamente, su rol al interior del movimiento popular los llevo a distanciarse de ellos y asumir, contradictoriamente, un compromiso frente a la develación de las

contradicciones sociales. Pretendieron dar a conocer “el mundo para cambiarlo” (SARTRE, 1987, p.119). En la misma línea, los sectores populares “necesitaban descubrir sus *finés orgánicos* y la *praxis*” (SARTRE, 1987, p.119) que les permitiría cambiar el mundo.

De este modo, aunque se quiera ver a estos intelectuales como los clásicos intelectuales orgánicos, es evidente que su condición y actuaciones trazaron una distinción que los convirtió en una elite oscura de izquierda. Esta distancia, como diría Sartre, estuvo mediada por el dominio del “saber práctico” que relacionaremos, no solo al conocimiento ofrecido por la educación burguesa, sino a las ideas de izquierda de las cuales se apropiaron. Su distancia radicó en el conocimiento de aquellas ideas desde las cuales articularon la lucha de los sectores populares. El compromiso con los sectores populares, a partir de la apropiación de las ideas, le otorgó una distinción frente a dichas clases, pero, al mismo tiempo, los acercó a su realidad, al convertirse en los sujetos capaces de *situar* a dicho singular-colectivo, a partir de su propia particularidad como escritores y movilizadores de ideas.

3] Finalmente, la trayectoria formativa de los intelectuales propuestos estuvo determinada por la compleja constitución de su relación orgánica con las clases populares. En las primeras décadas del siglo XX es evidente que, junto con el surgimiento del campo de la izquierda, el en marco de la reorganización de los sectores populares agenciada por el capitalismo temprano, los intelectuales nacieron unidos orgánicamente a estos sectores. No obstante, su relación no estuvo mediada, en un principio, por una intensión constitutiva. Es decir, estos intelectuales no surgieron por un mandato o por la acción consciente de un partido político específico, como lo describe Gramsci (1967, p. 34-35).

La relación orgánica se presentó bajo la mediación de lo contingente. El movimiento surgió en paralelo con los intelectuales, en medio de las exigencias de resistencia, lucha y organización que impuso el contexto en cada uno de los espacios abordados. Esta condición de mutua afectación tuvo como resultado una negación que al final distanció a los intelectuales de la organización popular que ellos mismos ayudaron a concebir. Estos intelectuales organizaron y gestaron un movimiento que posteriormente, por una u otra circunstancia, los negó como intelectuales, o como sus representantes¹². Así, la relación orgánica fue relativa, y en ocasiones, la búsqueda por el ascenso espiritual de las masas, llevo a los intelectuales a increpar y sojuzgar a los sectores populares, lo que finalmente permite situarlos en un lugar diferente al de las masas que organizaron.

¹² La única excepción de esta condición fue el caso de Edgar Leuenroth quien siempre fue valorado en al interior de los círculos anarquista de São Paulo.

En conclusión, sostengo que el intelectual orgánico popular que se configuró al interior de las luchas de los sectores menos favorecidos de la sociedad, durante las primeras décadas del siglo XX, pasó por un proceso de constitución en el que confluyeron sus relaciones con lo popular, entendida como el sentimiento emancipatorio y de rebeldía primitiva que lograron encausar y organizar; su compromiso como intelectuales adscritos a lo popular, pero claramente diferentes a dichos sectores de la sociedad; y las particularidades de las relaciones orgánicas con las masas, determinadas por una relación ambigua de amor y odio, y de direccionamiento moral.

Todo este entramado, sumado a la apropiación de las ideas de izquierda, y al reconocimiento como líderes e intelectuales, los llevo a entablar relaciones entre ellos. La práctica de las ideas se dio en un escenario de sociabilidad y constitución de comunidades de interpretación. Estas comunidades compartieron “una manera de pensar, una actividad general y una forma de vida” (GONZÁLEZ, 2009, p. 237). Característica que los llevo a postular unas metas, unos procedimientos y unos valores en común. Así, de manera silenciosa, pero eficaz, las comunidades de interpretación crearon una “estructura de comprensión” mediada por el “trasfondo social de prácticas y propósitos compartidos” (GONZÁLEZ, 2009, p. 236-237).

Si bien aquí no me interesa acudir a la definición teórica de la categoría de *interpretación* expuesta por Stanley Fish (1982; 1992) en su propuesta sobre las Comunidades de interpretación, hablar de comunidades de interpretación me permite dar cuenta de la materialidad de la constitución de los vínculos entre los intelectuales, además de identificar las particularidades históricas de dicha relación. Estas pequeñas comunidades intelectuales, a pesar de vivir un progresivo proceso de institucionalización –lo que terminó con la fundación de partidos y la aceptación de cierta reglas de juego político–, surgieron bajo las condiciones que el contexto les ofreció. En su interior, las ideas circularon como “categorías de comprensión y escala de valores” (FISH, 1992, p. 105-106) del punto de vista asumido. De acuerdo con Fish, la comunidad interpretativa más que un conjunto de individuos, es “un punto de vista o manera de organizar la vida que comparte individuos” (FISH, 1992, p. 106), De ahí se deriva que, a partir de sus conexiones y la apropiación de unas ideas comunes, nuestros intelectuales se integraron a una “empresa comunitaria” de interpretación de la realidad.

Por otro lado, las características dadas por Fish a la comunidad de interpretación me permiten comprender que ellas son “al mismo tiempo homogéneas con respecto a cierto sentido general de su propósito y alcance, y heterogéneas con respecto a la diversidad de prácticas que se dan en su seno” (FISH, 1992, p. 117). De esta afirmación se desprende que, aunque los

intelectuales abordados asumieron un punto de vista común al campo de la izquierda, sus posicionamientos presentaron divergencias. En algunos casos sutiles, en otros mucho más complejas y expresivas.

Finalmente, como ya lo dije, la utilización de la categoría “comunidades de interpretación” para el desarrollo de esta tesis no se centra en el debate profundo sobre las teorías de la interpretación. Aquí recorro a esta categoría para dar cuenta de un fenómeno de relacionamiento que engendró, gracias a las particularidades históricas del periodo estudiado, unos puntos comunes de interpretación. De este modo, los intelectuales abordados constituyeron un conjunto de prácticas, códigos compartidos y redes de creencias que constituyeron sus lógicas de apropiación de las ideas de izquierda (GONZÁLEZ, 2009, p. 244).

3. EL MUNDO DE LAS IDEAS Y EL MUNDO PROLETARIO: Hacer, pensar y existir en las primeras décadas del siglo XX.

El predio parecía más una oscura gruta medieval que un lugar de trabajo. No tenía ventanas que permitieran el paso de la luz, y el aire siempre se encontraba saturado de los vapores que movían las máquinas de impresión. La tipografía se encontraba junto a un taller de latonería que diariamente mezclaba los gases expelidos por la combustión del carbón y el calentamiento de ácidos y soldaduras, con el olor de las tintas y el polvo de papel. Para completar este escenario grotesco, en medio de la caótica oscuridad y el aire sofocante, los 18 o 20 hombres que trabajaban en el lúgubre predio de la imprenta *A federação* de Porto Alegre en 1905, debían orinar en un hediondo balde, ubicado en el fondo del taller, el cual era desocupado todas las noches cuando las máquinas se silenciaban¹.

De esta manera –tomado como un ejemplo común- era descrito el mundo del trabajo que surgió entre las contradicciones de los primeros conatos de industrialización en las periferias del capitalismo global. Un escenario que, lamentablemente, fue más común de lo normal en el contexto latinoamericano al despuntar el siglo XX, así como lo había sido en Europa a mediados del siglo XIX. Las contradicciones materiales de existencia que el capitalismo traía como novedad, y la subjetividad de las ideas que pretendían superar dichas condiciones, a partir de la organización de la nueva clase obrera, fueron los fenómenos que condicionaron las formas de pensar, hacer y existir de los proletarios durante los primeros años del siglo XX. El estudio de las condiciones que constituyeron este panorama, y la descripción de sus determinantes objetivos y subjetivos, para los casos concretos de Brasil y Colombia, será el objetivo de esta sección.

3.1 Brasil y Colombia: Entre la República Oligárquica y la Hegemonía Conservadora

Las ideas no son meras quimeras incorpóreas de los sujetos. Las ideas se sitúan en espacios concretos que las modelan y permiten su personificación -consciente o inconscientemente-, hasta incrustarse en los límites de la razón colectiva de una determinada sociedad. Las ideas de izquierda, evidentemente, no huyen a esta realidad. Ellas se constituyeron y circularon en unos espacios que les ofrecieron unas

¹ A *DEMOCRACIA*, Porto Alegre, 4.6.1905. Apud PETERSEN; LUCAS, 1992, p. 139.

características específicas de locomoción. El desarrollo precario del sistema capitalista periférico en América Latina articuló las condiciones de apropiación de las ideas de izquierda que, a su vez, permitieron la gestación de movimientos, grupos, organizaciones y partidos políticos que pretendieron representar y defender a la clase obrera y a los sectores populares, en su condición de colectivos explotados. En otras palabras, paulatinamente, al interior de un malformado y precoz sistema capitalista, se configuró un *campo de la izquierda*, con sus propios intereses y sus propias reglas de juego. Brasil y Colombia, dos contextos regionales poco comparados por su “distancia”, no fueron ajenos a este proceso. Los siguientes apartados se centran en la descripción y análisis de las condiciones materiales y subjetivas que sirvieron de escenario para el proceso de apropiación de las ideas que aquí intento comparar.

La apropiación de las ideas de izquierda se presentó en contextos en los que la clase obrera y los sectores populares de la población llegaron a un cierto nivel de proximidad que les permitió reconocerse y solidarizarse los unos con los otros. En Brasil y Colombia, la constitución de ese contexto se presentó de diferentes maneras y ritmos temporales. Aunque las ideas que circularon fueron esencialmente las mismas, sus apropiaciones divergieron en su forma y extensión. El cuadro estructural, compuesto por las formas económicas, políticas, sociales y culturales que cada país desarrolló durante las primeras décadas del siglo XX, produjo que el poder y alcance de las ideas perfilaran diversos mecanismos de recepción, interpretación y práctica.

El mundo obrero se organizó con el avance de las transformaciones capitalistas en el interior de sociedades predominantemente agrarias, en las que las prácticas e instituciones políticas se modelaron con el fin de naturalizar la visión de una oligarquía que creía encarnar el espíritu de la nación. Durante las dos últimas décadas del siglo XIX y las primeras tres décadas del siglo XX, Brasil y Colombia atravesaron, cada uno a su modo, por un periodo que determinó la naturalización de ejercicios políticos en los que “la doctrina de los *chefs naturels*” fue la regla general.

3.1.1 Brasil y la “*Republica Oligárquica*”

Entre 1889 y 1930 Brasil estableció una “*Republica oligárquica*” caracterizada por la hegemonía de una clase social de grandes señores de la tierra, fuertemente influenciados por un “liberalismo elitista” (FAUSTO, 1989, p. 8). Después del 15 de Noviembre de 1889, con la caída del Imperio, y pasado el corto periodo denominado “*encilhamento*” (1889-1891), en el que se incentivó la industrialización, la Republica

encarnó un “misto de nepotismo, compadrio e, ao mesmo tempo, furor republicano [que substituiu] o antigo sistema do patronato imperial” (CARDOSO, 1989, p. 39). Este sistema, predominante durante la Primera República, se estableció sobre un “pacto oligárquico” que permitió a la elite exportadora consolidar su poder en el plano nacional, a pesar de no contar con un partido político único nacional, que articulara los niveles locales y regionales con la federación. Soportado en una “*política dos governadores*”, diseñada durante la presidencia del político paulista Manuel Ferraz de Campos Sales (1898-1902), este esquema fortificó la autoridad presidencial en cambio de la libertad de acción de los gobernadores de Estados –especialmente de los Estados más “importantes” (WIRTH, 1989, p. 91). De esta manera, según el sociólogo Fernando Henrique Cardoso, el equilibrio entre los poderes de la República pasó a depender de una voluntad directora que tuvo sus “*bases naturais*” en la violencia local y la transacción entre las maquinas político-administrativas de los Estados y los intereses político-económicos de los dueños de tierras y de votos (CARDOSO, 1989, p. 49).

Evidentemente, detrás de la composición de una estructura política compleja que privilegió un “federalismo desigual”, convergieron diferentes intereses económicos, siendo el de los grandes exportadores de café el más fuerte. Esta relación entre intereses económicos y prácticas políticas particulares, permitió la consolidación de una “*pax oligarquica*” mediada por las relaciones de amor y odio entre los Estados más poderosos de la época: São Paulo y Minas Gerais. La política del “*café-com-leite*”, como fue llamado este concubinato de las elites estaduais cafeteras, direccionó, para bien o para mal, el accionar económico de Brasil durante las primeras décadas del siglo XX. No obstante, esta relación entre la “burguesía del café”, como la llama el historiador Boris Fausto, y las practicas económicas del país, dirigido por dicha burguesía, no se presentó, por lo menos al iniciar la República, como un simple ejercicio mecánico de utilización del Estado visando proteger los beneficios de la clase hegemónica. Los conflictos de intereses fueron latentes.

En términos ideológicos el sueño de la República emergió en el horizonte de tres corrientes de pensamiento arraigadas en la elite y las clases medias brasileras. Por un lado, estaba el *liberalismo a la americana* representado por los propietarios rurales, principalmente los paulistas, para los cuales la república ideal era sin duda el modelo americano, en la cual se abogaba por una “definición individualista del pacto social”. De acuerdo con el profesor José Murilho de Carvalho, la versión del liberalismo, al finalizar el siglo XIX en Brasil, fue un pastiche de darwinismo social absorbido por intermedio de

las lecturas de Spencer hechas por la elite local (CARVALHO, 2001, p.24). Otra corriente, representada por un segmento urbano de pequeños propietarios, profesionales liberales, escritores y estudiantes, abogaba por *un jacobinismo a la francesa* en la que los discursos románticos de la Revolución Francesa sobre libertad, igualdad y participación política jugaban un papel fundamental (CARVALHO, 2001, p.26). Sin embargo, en las palabras del intelectual Lêoncio Basbaum, en su *Historia Sincera de la Republica*, este grupo “girava em torno de palavras e frases [retoricas], sonhavam com uma republica democrática teórica que lhes parecia ser o governo ideal de um povo livre e feliz”, pero en realidad, a la hora de la verdad, no sabrían que hacer con el poder (BASBAUM, 1976, p.36). El tercer grupo en disputar el sentido ideológico de la Republica fueron los *positivistas*. Este grupo, al que se sentían atraídos los estudiantes, profesores y militares, condenaba la Monarquía en nombre del progreso, además de pretender constituir una dictadura republicana y un ejecutivo fuerte sobre la base de la ciencia (CARVALHO, 2001, p.27). Con todo, al iniciar el siglo XX el poder de la Republica quedo en las manos de los *liberales a la americana* o, como los llamó Basbaum, los *republicanos objetivistas*, quienes “sabiam realmente o que iriam fazer com [o poder]” (BASBAUM, 1976, p.38).

Al igual que los intereses ideológicos, la convergencia de diversos intereses económicos, como ya mencione, generó conflictos que no permiten hablar de un “tranquilo” desarrollo histórico. Al observar con detenimiento las actuaciones de los tres presidentes paulistas (Prudente de Moraes, Campos Sales y Rodrigues Alves) -que, se supone, representaban directamente los intereses de la clase exportadora durante el periodo-, la historiografía advierte una incongruencia entre los intereses de la clase exportadora paulista y las políticas económico-financieras implementadas por el gobierno federal que, en parte, agudizaron la crisis cafetera causada por el desequilibrio entre la expansión de las exportaciones y las presiones por importar; sumado al peso de la deuda externa y la retracción de capital extranjero después del *boom* del “*encilhamento*”. Boris Fausto sostiene que más allá de una relación paradójica entre las políticas federales y las clases dominantes, esta “discontinuidad” puede entenderse como la solución a un problema que, en los límites de la época, probablemente sólo podía tener ese tipo de respuesta, que concordaba con los acreedores externos y perjudicaba, en cierta medida, la clase local. Además, añade que:

neste sentido a classe hegemônica interna persegue objetivos universais, ao sustentar o funcionamento de um certo tipo de Estado nacional, como condição de sua própria hegemonia. O sacrifício de

alguns setores da própria classe era inevitável, mas isto não pressupunha, é claro, o colapso de toda a cafeicultura (FAUSTO, 1989, p. 208).

La hegemonía de la elite exportadora de café fue ratificada después de 1906, cuando el gobierno federal implemento un esquema de valorización artificial del café, sustentado por São Paulo, que finalmente acentuó las desigualdades regionales y promovió la identificación entre los intereses cafeteros y el interés nacional². De ese modo, durante la Primera República, el sistema político brasileiro se consolidó bajo el marco de las relaciones de poder de las diversas oligarquías regionales, dentro de las cuales la oligarquía paulista ejerció una función hegemónica, a partir de su alianza con la oligarquía minera (FAUSTO, 1989, p. 145).

Un epifenómeno de este sistema, en el que se enmarcaron las relaciones de poder oligárquico, fue el *coronelismo*³. Como resultado de las relaciones de poder en las que se combinaron intereses económicos específicos con las intenciones de consolidar la República a partir de la articulación de los niveles local, regional y nacional, el *coronelismo* representó un esquema de acción política que, siguiendo al profesor José Murilho de Carvalho (1997), puede ser definido como “um sistema político, uma complexa rede de relações que vai desde o coronel até o presidente da República, envolvendo compromissos recíprocos”. Sistema que, además, pretendía adaptar el poder privado de una elite local, que controlaba el poder económico y social, a un régimen político de extensa base representativa (QUEIROZ, 1989, p. 157).

Aunque no se puede sostener que haya existido un tipo único de *Coronel* en todo el territorio brasileiro, en sus rasgos generales este individuo de la elite encarnó, a partir de la proclamación de la República, lo que fuera el “*mandonismo local*”⁴ de periodos anteriores. Así, el *coronelismo* representó un tipo de relaciones de poder excluyente, que se cimentó en antiguas relaciones de parentela en las que el *Coronel*, como punto de referencia de la estructura social rural, se aseguraba la lealtad de su parentela⁵ de nivel

² Cf: FAUSTO, 1989; BASBAUM, 1976; TOPIK, 1987; DEAN, 1971; FURTADO, 2010.

³ Cf: LEAL, 1948, 1980; CARVALHO, 1997; QUEIROZ, 1989; CARONE, 1975.

⁴ De acuerdo con la reconocida socióloga María Isaura Pereira de Queiroz, el mandonismo local brasileiro fue un rasgo de la estructura socioeconómica tradicional del país, y que se fundamentaba “em grupos de parentela que são ao mesmo tempo grupos de parentesco de sangue com suas alianças, e grupos de associados econômico-políticos” (1989, p. 159)

⁵ María Isaura Pereira de Queiroz define la parentela como: “um grupo de parentesco de sangue formado por varias famílias nucleares e algumas famílias grandes [...], vivendo cada qual em sua moradia, regra geral economicamente independentes; as famílias podem se encontrar dispersas a grandes distâncias umas das outras [...]. Sua característica principal é a estrutura interna complexa, que tanto pode ser de tipo igualitário [...], quanto de tipo estratificado [...]. Fosse igualitária ou estratificada, a parentela apresentava

económico inferior, por medio de *favores* políticos y/o económicos. Progresivamente, como explica Isaura Pereira De Queiroz, a partir de la reciprocidad de dones y contradones dentro de la parentela, la causa de un jefe se constituía en la causa de los mandados, estableciendo así, una solidaridad mutua entre los *coroneles* y sus bases sociales inferiores (QUEIROZ, 1989, p. 163).

Sin embargo, este sistema en torno al cual circuló el poder en Brasil al comenzar el siglo XX, y que descansó en la hegemonía de la oligarquía exportadora de café, empezó a dar muestras de cansancio durante la *Republica Velha*. Debido a que fue un sistema heredado de las lógicas socio-políticas de la colonia y el imperio⁶, su línea de progreso durante la Republica descendió a medida que las relaciones capitalistas se acentuaron con más fuerza, y la nueva sociedad de masas hacia su aparición. De esta manera, las relaciones políticas brasileras encontraron dos caminos de constitución inversamente proporcional, a partir de su emplazamiento en contextos que, a medida que pasaba el tiempo, se iban haciendo más disimiles.

Con la aparición de la ciudad industrial, el crecimiento de la fuerza de trabajo asalariada, y la clara separación entre la elite y el pueblo que se presentó en las ciudades, las solidaridades que el *coronel* construyó con su clientela se resquebrajaron progresivamente. De esta manera, siguiendo la propuesta de Queiroz, la “*solidaridad vertical*” del *coronelismo* le dio paso a una “*solidaridad horizontal*” en la que cada grupo social se solidarizó con sus semejantes, hasta entrar en pugna abierta con otras grupos sociales “superiores” o “inferiores” (QUEIROZ, 1989, p. 182). Así, se puede decir que la naciente ciudad y los nuevos ritmos que impuso, permitieron el crecimiento de *solidaridades horizontales* entre una impúber clase obrera que ya no se identificaba con sus *coroneles*, reorganizando, así, nuevas formas de circulación del poder en el bloque hegemónico de la época.

En este escenario político, en el que gravitó un pacto evidente –pero silencioso– entre las elites y sus intereses, las diversas ideas de izquierda encontraron pequeños intersticios de circulación que determinaron las formas de hacer, pensar y existir del movimiento obrero popular. Las resistencias que se instauraron de abajo hacia arriba en el contexto de las urbes y los centros de exportación, encontraron mecanismos de

forte solidariedade horizontal, no primeiro caso, vertical e horizontal no segundo, unindo tanto os indivíduos da mesma categoria, quanto os indivíduos de níveis socioeconômicos diversos”. Cf: QUEIROZ, 1989, p. 165.

⁶ Sobre la continuidad de estas relaciones ver las propuestas ya citadas de BASBAUM, 1976; QUEIROZ, 1989.

respuesta ideológica a las prácticas de explotación que el pacto oligárquico imponía en su discurso de progreso. Ciertamente, este fenómeno no podría ser sólo el producto de un simple pacto político entre unos pocos grupos sociales, este proceso de constitución del mundo de la izquierda fue, además, el resultado de las particularidades del desenvolvimiento económico e industrial de Brasil, desde donde se impusieron los límites de las condiciones materiales del proletariado y las clases populares. Más adelante volveré sobre el asunto.

3.1.2 Colombia y la “*Republica Conservadora*”

Si bien, entre 1889 y 1930 Brasil se sumergió en una *Republica Oligárquica* en la que una elite económica intentó transformar su ideal particular de Nación en un ideal colectivo, esta práctica hegemónica no se distanció de las realidades de las naciones vecinas. Colombia, durante el mismo periodo, fue escenario de una *Republica Conservadora* en la que el poder de un sector de la elite gobernante se sustentó en la “coacción electoral” y la influencia del clero para limitar el voto de una supuesta oposición política (CARBÓ, 2002, p. 33). El periodo político que va de 1886 a 1930 fue “bautizado”, por la historiografía nacional, como “*la hegemonía conservadora*”. Pero sería errado ver en esta coherencia nominal una “*pax oligárquica*” al estilo brasilero. Por lo contrario, este periodo encarnó un proceso político fragmentado, cargado de sectarismo e intolerancia partidista.

En 1886, el periodo se inauguró con una coalición de facciones afines entre el *Partido Liberal* y el *Partido Conservador*, que tuvo como objetivo la proclamación de una nueva constitución política que pusiera fin a un periodo de *federalismo radical*. Dicho periodo radical intentó, sobre las bases del liberalismo de la época, implementar una serie de medidas destinadas a debilitar el estado “colonial”, para sustituirlo por otro que estuviera acorde con las nuevas reglas del capitalismo mundial de libre competencia y con los intereses de los sectores comerciales (TIRADO, 1996, p. 101). A partir de la reducción del poder ejecutivo a su mínima expresión, consagrando el Estado al federalismo, aboliendo el ejército regular para sustituirlo por milicia dirigidas por ciudadanos pudientes, separando la Iglesia del Estado, ampliando el mercado, y convirtiendo la tierra y el trabajo en mercancía, las reformas liberales de mediados del siglo XIX pretendían transformar las bases de un estado que, a pesar de la independencia, aún mantenía un orden colonial. Sin embargo, rápidamente el país se hundió en una crisis que puso en riesgo el *statu quo*, debido al aumento de rebeliones regionales patrocinadas

por oligarcas locales, que luchaban por controlar el monopolio en los contratos de obras públicas y la asignación de tierras. Este fenómeno facilitó la unión de un ala *independiente* del *Partido Liberal* con los conservadores, con el objetivo de poner fin al gobierno de los radicales⁷.

Con el lema “Regeneración o catástrofe” el político liberal del ala independiente Rafael Núñez, con el apoyo del conservadurismo, asumió la presidencia de la república en 1884 e inicio un proceso de *regeneración* que paulatinamente termino siendo netamente conservador. La constitución del 1886, promulgada por su gobierno, se caracterizó por amparar un rígido centralismo que defendía el autoritarismo presidencial y limitaba los derechos individuales, además de implantar un sistema electoral destinado a conservar el poder en manos de una restringida clase dirigente (MELO, 1996, p. 53). Bajo esta perspectiva, una consecuencia directa de este proceso de centralización, y siguiendo al profesor Jorge Orlando Melo, fue la ampliación de los conflictos bélicos al ámbito nacional. En otras palabras, la violencia se estableció como el mecanismo de control predilecto en el escenario político nacional. En términos económicos la *Regeneración* criticó la tradición política del libre cambio y, a través del manejo fiscal, activó una política proteccionista de la manufactura nacional, lo que impulso precariamente el mercado interno (MELO, 1996, p. 53).

Por otro lado, uno de los aspectos más significativos de este proceso fue el “nuevo” acuerdo al que llegaron los dirigentes del Estado con la Iglesia. Con la firma del *Concordato* (1887), en donde se le entregó –de nuevo- el poder educativo y cultural a la Iglesia, el país ingresó en una era que coronó, a partir de la lucha política de las diversas facciones de la elite, a la *violencia* y al *sectarismo* como elemento constitutivo del proceso político colombiano. La iglesia se convirtió en un poder central en la política y la vida social del país bajo este contexto⁸. No por acaso, la constitución fue declarada en “nombre de Dios, fuente suprema de toda autoridad”. Además, el papel de la Iglesia se tornó fundamental debido a que la única distinción clara entre los dos partidos políticos que

⁷ Sobre este acontecimiento de la historia colombiana, y sobre el periodo en general, pueden ser consultados los trabajos de: MELO, 1996; TIRADO, 1996. Sobre el papel de los partidos políticos y su lugar en las “negociaciones” frente a la participación políticas, ver el sugerente artículo de CARBÓ, 2002. De la misma forma, para una mirada más general sobre todo el periodo ver: PALACIO, SAFFORD, 2002.

⁸ De acuerdo con los profesores Renán y Aguilera, “La Iglesia como institución llegó incluso a disponer el tipo de estética que podría circular en el país [durante la época], fomento la presentación de obras de teatro de tipo religioso y prohibió obras clásicas de teatro universal por considerarlas sacrílegas y atentatorias contra las buenas costumbres y la moral cristiana”. Cf. AGUILERA, VEGA, 1998. p. 156.

disputaban el poder (Liberales y Conservadores) fue *el problema religioso* que, después de la firma del *concordato* “desaparecería”:

Una vez en manos de la Iglesia el aparato de educación y arreglados los asuntos económicos de expropiación, bajo la hegemonía doctrinaria y política de la iglesia, el ‘problema religioso’ desapareció y el país quedó adecuado para enfrentar los problemas propios del siglo XX (TIRADO, 1996, p. 128).

Durante los 44 años que componen este periodo, se configuraron los actores y los conflictos sociales y políticos que, de acuerdo con el historiador colombiano Carlos Medina Gallego, determinaron el rumbo histórico de todo el siglo XX colombiano (MEDINA, G., 2011, p. 34). A diferencia de Brasil, los partidos políticos hegemónicos en Colombia no llegaron a representar, durante estos años, un interés económico de clase claramente identificable. Así, la pertenencia a un partido era, sobre todo, cuestión de origen familiar, o de nacimiento en una determinada localidad, lo cual se reforzaba por la condición religiosa (MELO, 1996, p. 105). Los partidos *Liberal* y *Conservador* fueron partidos “*pluriclasistas*”, dentro de los cuales convergieron intereses de todo tipo. Fenómeno que puede explicar, en parte, la razón por la cual el *bipartidismo* sobrevivió en Colombia durante todo el siglo XX (TIRADO, 1996, p. 103).

El *bipartidismo* colombiano delineó un contexto político en el que las elites nacionales, basadas en un *mito fundacional* que los unía a los *founding father* como héroes de la patria, construyeron, en torno a la fuerza de la violencia y el clientelismo localistas, un sistema político que cerró la puerta a cualquier elemento ajeno a la elite burocrática para acceder a las instancias del Estado. Este sistema oligárquico visaba el control de los aparatos del Estado por medio de facciones internas dentro de los partidos políticos que, en una especie de puesta en escena política y “democrática”, fingían disputar el poder político entre dos visiones de Estado aparentemente opuestas. No obstante, siempre que las elites *liberales* y *conservadoras* veían que su posición social era puesta en peligro por alas más radicales de sus propios partidos, la unión entre ellos no se hacía esperar, de esta forma retomaban el poder y continuaban con su parodia política –así como lo hicieron con el gobierno de Núñez en 1884 y como lo repitieron con frecuencia durante todo el siglo XX.

Sin embargo, la puesta en escena de intrigas y conjuras políticas entre la elite, no redujo el impacto de sus luchas al escenario político. Por lo contrario, y como herencia del periodo de independencia, la guerra era vista como un medio común y fácil para

continuar las disputas por el poder. Ejercicio, este último, que se agravaba con la participación de las masas campesinas quienes, por múltiples razones, participaban en las disputas haciendo parte de ejércitos privados que defendía una u otra perspectiva.

Si bien, la *Regeneración* emprendida en 1886 puede ser vista como un mecanismo mediante el cual se pretendió establecer unas reglas de juego que sirvieran a toda la elite, la nacionalización de los conflictos y el alejamiento del partido liberal del poder, que derivaron en las guerras civiles de 1895 y 1899-1902, demostraron que la configuración de una elite monolítica y nacional aún estaba lejos de ser alcanzada. De esta manera:

el principal problema político al que se enfrentaron los grupos dirigentes colombianos entre 1880 y 1930 fue el de establecer un sistema institucional que fuera aceptable para los dos partidos en que se encontraban divididos los sectores dominantes del país, que les permitiera resolver sus conflictos sin recurrir a la violencia y que dejara libre al gobierno para orientar sus energías a colaborar con el desarrollo de la riqueza nacional (MELO, 1996, p. 50).

“Paradójicamente”, aquello que no se consiguió con la imposición de leyes, fue alcanzado con la insistencia de las armas. Entre 1899 y 1902 Colombia vivió una de sus guerras civiles más cruentas, en las que se contaron más de 100.000 muertos⁹. “La Guerra de los Mil días” fue protagonizada por un grupo de *Liberales Guerreristas* contra el Estado Conservador. Además del desangramiento interno y el agravamiento de la crisis económica y social, la consecuencia más comprometedor de la guerra fratricida fue la pérdida de Panamá. Estimulada por los círculos imperialistas norteamericanos, quienes tenían interés en la construcción de un canal interoceánico, y ante la indiferencia de la oligarquía nacional, que se encontraba sumida en sus odios mutuos, Panamá exigió su independencia de Colombia en 1903. Las elites, sin distinciones de partido, quedaron perplejas ante la pérdida de territorio colombiano. De ahí en adelante floreció un “clima de entendimiento” sobre las bases de un nacionalismo conservador que abogaba por una vuelta a los fundamentos hispánicos de la Nación¹⁰. Bajo la fuerza de los hechos, las elites comprendieron que debían asegurar una relativa estabilidad política con el fin de alcanzar

⁹ De acuerdo con Jorge Orlando Melo, la Guerra de los Mil días “sería la más violenta y prolongada de la historia colombiana: en ella se volvieron a ver los familiares reclutamientos forzosos, la expropiación de bienes, los empréstitos obligatorios a cargo de los enemigos del régimen, y la muerte de un elevado número de colombianos: las cifras de bajas de la guerra han girado alrededor de los 100.000 muertos, número sin duda exagerado, pero que indica la magnitud de la violencia” Cf: MELO, 1996, p. 56.

¹⁰ Esta vuelta a los fundamentos hispánicos ratificó la visión conservadora y clerical del Estado y las elites, la cuales argumentaron la necesidad de “*unidad patricia*” a partir del rescate de la herencia hispana, que era vista como un bien común para la nación.

la inserción económica al sistema económico mundial, y garantizar el respeto de los estados vecinos.

Después de la guerra siguió un periodo de tensa calma. El ala radical del *Partido Liberal* fue alejada definitivamente del poder, las facciones conservadoras, aliadas en ocasiones con los liberales moderados, y apadrinados por la iglesia, se dispusieron a continuar con la *hegemonía conservadora*. Diferente a lo ocurrido en Brasil, en Colombia la construcción de solidaridades horizontales no llevo a la constitución de una pugna de “clase contra clase” que permitiese el surgimiento de grupos sociales reivindicatorios de las clases populares y de los primeros grupos obreros que se conformaban. Por lo contrario, y debido al prolongado desacuerdo entre las elites, y al evidente alejamiento del *Partido Liberal* del poder, el discurso de este partido político fue, progresivamente, atrayendo el inconformismo de las clases populares, reduciendo así el espacio para la aparición de terceros partidos que reivindicaran los sectores populares. De ahí se desprende que, en múltiples ocasiones, los liberales fueran acusados por los conservadores y por el clero de “ateos y socialistas”. Señalamientos que se alejaban de la realidad.

En términos ideológicos la *Regeneración*, y enseguida la *hegemonía conservadora*, constituyeron un sistema social basado en una “ideología religiosa, en la exclusión de los contrarios políticos y en la persecución de todo lo que pudiera ser visto como protesta social” (AGUILERA, VEGA, 1998, p. 151). En otras palabras, el espíritu de la época, comandado por la elite en el poder, representó la antítesis del espíritu de modernidad que conocía el mundo. Desconociendo el papel modernizador que desempeñaron el utilitarismo, el positivismo, el romanticismo y el socialismo como ajes de la modernidad, la principal obsesión de los letrados dirigentes de la época fue la de *preparar buenos cristianos*. La idea de *buen cristiano* se opuso a la de *ciudadano* como entidad rectora del Estado. Así, entre las exigencias hechas por algunos sectores de la elite para establecer un ambiente que garantizara las condiciones de la modernización capitalista, y las demandas clericales y conservadoras por restablecer el modelo de sociedad colonial, el país, progresivamente, ingreso en una etapa contradictoria de *modernización sin modernidad*¹¹.

De esta manera, ya sea por la *alianza silenciosa* de la elite en el poder, como en el caso brasilero, o por la pugna fratricida entre la elite, como en Colombia, las ideas que

¹¹ Sobre esta idea Cf: VEGA, 2002; URREGO, 2002.

conformaron el *Utillaje Metal* de las clases subalternas, al despuntar el siglo XX, se encontraron con un escenario político que *per se* las rechazaba. Y que además intentó, por todos los medios, cerrar las vías de su circulación y ascenso al poder. A pesar de esto, y aunque el contexto político negaba toda participación y circulación de ideas ajenas a los intereses de la elite, paradójicamente, las prácticas económicas incentivadas por dichas elites, que tenían como intención adaptar las condiciones de sus países a las lógicas del sistema capitalista global, permitieron la emergencia y circulación de otras formas de comprensión del mundo, que huían de los valles encantados con los que la oligarquía autóctona soñaba.

3.2 Límites y condicionamientos materiales: Génesis del mundo obrero

Los límites materiales del mundo obrero se construyeron bajo el ritmo de los procesos de industrialización y urbanización de las sociedades estudiadas. Así, fue a partir de la interrelación de los sujetos con su lugar social, y con las ideas que les permitieron explicar dicha posición en la sociedad, que se consolidaron las diferentes características y experiencias de los primeros círculos obreros y populares de la región.

Si bien los procesos de industrialización vividos por Brasil y Colombia estuvieron inmersos en una misma realidad Latinoamérica, estos procesos presentaron ritmos y características que los alejaron; y, aunque el café fue el ingrediente principal para la evolución económica de los dos países, los desdoblamientos económicos posteriores no fueron similares, ni cualitativa ni cuantitativamente.

3.2.1 El mundo material del sector obrero-popular brasileiro.

Entre 1880 y 1900 la exportación de café brasileiro creció en un 5,5%, y el país produjo anualmente más del 60% de todo el café del mundo desde 1896 hasta 1942 (THORP, 1998, p. 56). Este crecimiento abrumador del sector cafetero, y por consiguiente la diversificación y el crecimiento de la infraestructura, permitió que para principios del siglo XX el PIB brasileiro fuera uno de los más elevados de la región, y estuviera creciendo más rápido que su índice de exportación (BULMER-THOMAS, 2010; THORP, 1998). Progresivamente, el comercio del café se posicionó en el centro de las discusiones económicas de Brasil, debido, principalmente, a que después del advenimiento de la República la voz de la burguesía cafetera se tornó más fuerte a nivel de las relaciones

inter-estadales. En pocas palabras, el café fue básicamente el producto responsable por la formación de la estructura social de Brasil y por las variaciones en el poder político durante la época (TOPIK, 1987, p. 72; FURTADO, 2010, p. 71).

Aunque el café no fue un producto que se sembrara en toda la extensión del territorio Brasileiro, de hecho muchos estados de la federación no participaban de la economía exportadora (TOPIK, 1987, p. 17), algunas características en su producción y comercialización sí calaron profundamente en la mayor parte del territorio nacional¹². La primera repercusión fue proveer una economía monetaria sin la cual ningún proceso de industrialización podría llevarse a cabo. A medida que la producción del grano se iba asentando, principalmente en el *Vale do Paraíba*, en el *leste fluminense* y *mineiro* hasta la región de *Campinas* y en la capital paulista, los labradores de estas zonas encontraron un mercado que pagaba en dinero por sus productos. Este fenómeno posibilitó el aumento del volumen del dinero circulante y del crédito bancario, lo que, en pocos años, generó la instalación de las primeras fábricas de tejidos y otros productos que atendían las demandas del naciente mercado interno e implementaba una tímida economía de salario en dinero¹³. Así, la masa de salarios pagos en el sector exportador fue el núcleo de una economía de mercado interno (FURTADO, 2010, p. 220).

El segundo fenómeno que determinó el proceso de industrialización en todo el territorio, y que derivó del impulso cafetero, fue la llegada, en gran escala, de fuerza de trabajo inmigrante. Después de la abolición de la esclavitud (1888), el proceso e industrialización y su consecuente proletarización de la fuerza de trabajo tuvo “vía libre”. Sin embargo, los *fazendeiros* tenían poca confianza en la fuerza de trabajo nacional, ya que esta era escasa y descalificada. De esta manera, de acuerdo con Celso Furtado, la inadecuada oferta de mano de obra constituyó el problema central de la economía brasilera durante la segunda mitad del siglo XIX (FURTADO, 2010, p. 198). A partir de esta realidad, se inició un proceso de inmigración europea que visaba solucionar el

¹² En términos económicos, el desenvolvimiento brasileiro durante la segunda mitad del siglo XIX puede ser presentado por zonas territoriales: En el norte (de Maranhão hasta Sergipe) el desarrollo durante los años del imperio estuvo determinado por la cultura del azúcar y el algodón, y una economía de subsistencia ligada a estos productos. No obstante, con las crisis de mediados de siglo, y el aumento de procura sobre el café, al iniciar la República este sector se encontraba en evidente declive. La región Sudeste (Espírito Santo, Rio de Janeiro, Minas Gerais y Sao Paulo) se desarrolló en torno al café, y como se está explicando, la acumulación de capital a partir del excedente de la exportación del grano permitió generar una economía dinámica y abierta al proceso capitalista. En la región sur, la economía era principalmente de subsistencia, destinada al mercado interno, ejemplo de esto es el cultivo de erva-mate en el Parana, y la cultura pecuaria en Rio Grande do Sul. Cf: FURTADO, 2010, p. 208-212.

¹³ Una descripción de este proceso puede ser encontrado en las obras de: DEAN, 1971, 1989; FAUSTO, 1986.

problema de la escasez y de la técnica¹⁴. Entre 1890 y 1929 entraron a Brasil 3'523.591 inmigrantes, siendo en su mayoría italianos, con un total de 1'156.472, seguidos por los portugueses con 1'030.666 y los españoles con 551.385 personas (SCHORER, 1995, p. 100). No obstante, si bien la incentivación de inmigración extranjera europea pretendía resolver un posible “problema” de calificación de la mano de obra nacional, no se puede desconocer que detrás de este discurso también se había una finalidad de blanqueamiento de la raza, que obedecía a las teorías racistas de mediados del siglo XIX. En este sentido, el impulso de la inmigración europea pretendió configurar un fallido proceso de “blanqueamiento” (GOTT, 2007; VELASCO, 2015), además de inundar el mercado de trabajo con mano de obra para bajar el costo de los salarios.

A partir de este fenómeno, y de acuerdo con Warren Dean, la economía de exportación se renovó, y su producción se multiplicó. El crecimiento urbano se aceleró y el empleo de mano de obra en el comercio, en los transportes, en el gobierno y en el artesanado empezó a ser recurrente (DEAN, 1971). Al comenzar el siglo XX el crecimiento de las ciudades empezó a ser más rápido que el de la población, no obstante, la población crecía más intensamente en el sector monetario, lo que dinamizó la economía salarial y el modesto mercado interno (FURTADO, 2010, p. 221). Para 1903 se podía reconocer que la economía de exportación había generado una demanda interna superior a la que podía ser satisfecha por las exportaciones (DEAN, 1989, p. 256).

Causa evidente de estos fenómenos fue la rápida acumulación de capitales que, de acuerdo con Edgard Carone, en Brasil se presentó a partir de la acción paralela de capitales aplicados por nacionales y extranjeros (CARONE, 1975, p.73). Generalmente, los capitales nacionales aplicados a la industria eran fruto de los *fazendeiros*, en cuanto los capitales extranjeros estuvieron ligados, originalmente, a las compañías de importación. De lo anterior se desprende, que el surgimiento del sector industrial no significó la emergencia de una burguesía industrial distinta de la clase propietaria, “y dispuesta a oponerse a ella” (DEAN, 1989, p. 274). De hecho, como sostiene Dean, para 1914 casi todos los empresarios industriales habían iniciado su carrera como *fazendeiros*.

Na realidade, os industriais contentavam-se com o papel de parceiros secundários dentro do Partido Republicano, preferindo apresentar individualmente as suas reivindicações como favores

¹⁴ De acuerdo con Paulo Sérgio Pinheiro, habiendo resuelto el problema de mano de obra el complejo cafetero para su expansión, casi que automáticamente quedó resuelto el problema de la demanda de mano de obra para la industria local. Cf: PINHEIRO, 1985, p.144.

“clientelísticos”. A principal razão dessa acomodação era a favorável disposição dos fazendeiros em relação a eles (DEAN, 1989, p. 275).

El capitalismo continuó su marcha durante los primeros años del siglo, y aunque las contradicciones se acumulaban en su interior, la industrialización se hacía de manera continua. La transformación del oficio manual hacia la manufactura se presentó de manera “tranquila”, por lo menos a nivel del dueño de la fábrica que compraba la producción del trabajador manual especializado. Durante la Primera Guerra Mundial, el país, como algunos otros de la región, se ve obligado a intensificar su industrialización para el atendimento de la demanda interna. Sin embargo, diferente a lo que comúnmente se piensa, la guerra no incentivó el crecimiento por sustitución de importaciones. Por el contrario, el impacto de la guerra produjo una crisis en la producción debido a que las fábricas locales no podían compensar la disminución de la importación. Además, durante este periodo, el gobierno permitió el aumento de la inflación, lo que redundó en el aumento del costo de vida de los trabajadores asalariados que ahora se acumulaban en las ciudades. De ahí que la formación de capital real se redujera. A partir de esta crisis, el Estado brasileiro empezó a prestar más atención en el desenvolvimiento de la industria local y, de acuerdo con el profesor norteamericano Steven Topik, muchos miembros de la clase dominante concluyeron que el Estado debería asumir una posición más activa en la protección y desarrollo de la economía¹⁵.

En medio de la crisis las ciudades se convertían, a ritmos acelerados, en el epicentro de nuevos conflictos sociales, en los que eran evidentes, como ya lo señale, procesos de *solidaridad horizontal* entre los trabajadores asalariados que sufrían el impacto del aumento del costo de vida. La clase obrera crecía a medida que aumentaba su mundo material y las imposibilidades de su afirmación política. En 1889, el parque industrial brasileiro era de 635 establecimientos, en donde eran empleados un total de 54.164 obreros. Para 1910, ya contaba con 3.424 empresas, y un número de 159.600 obreros. Y en 1920, existían 13.336 empresas y por lo menos 275.512 obreros (BASBAUM, 1976, p. 99; FAUSTO, 1986, p. 23 y CARONE, 1975, p.192-193). (Ver tabla 1).

Aunque, durante el periodo en estudio, los sectores de mayor aporte económico se localizaron en el campo, para el caso brasileiro, fue en la ciudad donde mejor se reunieron las condiciones para la aparición de la clase obrera y la circulación de la ideas

¹⁵ Sobre la participación del estado brasileiro en el proceso de industrialización de las primera tres décadas del siglo XX, ver el esclarecedor trabajo, ya citado, de TOPIK, 1987, p. 56-ss.

de izquierda entre los sectores populares. En su texto clásico, *Trabalho Urbano e Conflito social* (1976), el historiador Boris Fausto sostiene que las ciudades brasileras presentaron las condiciones mínimas para el surgimiento del movimiento obrero, ya que existía en ellas un cuadro objetivo de explotación, que podía ser interiorizado por el colectivo obrero dada la facilidad de comunicación; además, dentro de las complejas dinámicas de la ciudad, los líderes e intelectuales obreros podían moverse, a pesar de la represión, con alguna libertad (FAUSTO, 1986, p. 21). Así, aunque el núcleo estructural de la economía estuviera en el campo, el conflicto social se concentró en las ciudades, lugar al que llegaba la mano de obra que no era captada por la hacienda cafetera u otras económicas agrarias.

En las fábricas urbanas, las condiciones de trabajo eran “primitivas y peligrosas” (DEAN, 1989, p. 277). Generalmente se trabajaba entre 10 a 11 horas diarias, durante 6 días a la semana. Y el trabajador era visto por la elite, como un salvaje ignorante e incivilizado, un ser humano tosco, rudo, feo y con tendencia a la paralización, el cual debía ser reeducado (RAGO, 1997, p. 12). Visión que fue resultado, quizás, de unas tradiciones profundamente elitistas, que distanciaban de manera radical, en el contexto urbano, a la elite de las gentes corrientes. Por esta razón, durante el proceso de industrialización, la fábrica paso por mudanzas progresivas, que apuntaban, como lo propone la historiadora Margareth Rago, a la *disciplinarización* del trabajo. De las fábricas de la primera década del siglo XX, que tenían como estrategias de *disciplinarización* a partir de medidas punitivas e policiales, se pasó, en la década del veinte, a la constitución de fábricas con regímenes disciplinares en donde se incentivaba la racionalización del trabajo y la higiene, con la pretensión de crear un “nuevo trabajador”, y un nuevo modelo de producción (RAGO, 1997, p. 18-19).

A pesar de las medidas que intentaron racionalizar los procesos de producción, el mundo del trabajo continuó arrastrando sus contradicciones. Los reglamentos internos de las fábricas visaban limitar toda expresión de autonomía de los trabajadores. A esta situación se sumaba, como lo dije, el continuo aumento del costo de vida, la insalubridad de los barrios proletarios y la inestabilidad en el empleo, que llenaba de incertidumbre la vida de los sectores populares (CARONE, 1975, p. 193-194). La situación de la fábrica se confundía con la de los barrios periféricos de operarios¹⁶, que eran descritos como “antros fétidos que servem de habitação a milhares de famílias”¹⁷. Edgar Carone describe

¹⁶ Entre los barrios obreros en Brasil, se pueden encontrar: *Brás, Bexiga, Barra Funda* en Sao Paulo; *Jaboatão* y *São Jose* en Recife; *Quarto Distrito* en Porto Alegre, entre otros.

¹⁷ *La Bataglia*, Sao Paulo, 17.3.1907. Apund CARONE, 1975, p.195.

la realidad de las fábricas de la siguiente manera: “Estas, em geral, [eram] prédios adaptados às necessidades, onde, sem condições higiênicas e de segurança, se propagam doenças, ocorrem mutilações, às vezes mortes” (CARONE, 1975, p. 195). A esta realidad, que no divergía mucho de otros lugares de trabajo en América Latina, se debía sumar el alto número de mujeres y niños trabajadores, que por el mismo trabajo realizado por los hombres recibían salarios menores, además de ser “fácilmente” manipulables por los patrones.

Everardo Dias (1883-1966)¹⁸, inmigrante español que participó de las primeras luchas del movimiento operario de comienzos de siglo XX, y que además se constituyó en una figura intelectual en el mundo de las ideas de izquierda en Brasil, dejó un emotivo cuadro de la cotidianidad del mundo obrero y popular:

A vida do trabalhador era de agonizante sujeição. O desemprego constituía uma sinistra ameaça, pois representava a fome, no sentido perfeito e y total [...] Alimentação pobre e deficiente [...] Não havia qualquer espécie de recreio ou diversão, a não ser esporadicamente, esta ultima em grande parte gratuita constituída de espetáculos populares como Carnaval, festas de Santo Antônio, São Joao [...], em que as famílias aquinhoadas faziam fogueiras em plena rua ou largo com dispêndio de fogos e balões em profusão, bailes e comezainas destinados aos convidados; mas as famílias dos trabalhadores aí não intervinham senão como aglomerados de espectadores, divertindo-se vendo os outros, os ricos ou remediados, divertirem-se [...] o grosso, a quase totalidade dos operários ficava em casa, a conversar pela vizinhança, a modorrar no quintal, nas calçadas dos casebres ou nos pátios dos cortiços de moradia, a criançada descalça a brincar na rua e as mocinhas, com seus pobres vestidos de chita, a passear em renque pelas calçadas, em namoricos inocentes, sob a vigilância hostil das mães, receosas dos atrevimentos e complicações com os rapazes já feitos (DIAS, 1977, p. 219-221).

Fue en este ambiente popular en el que las ideas iban y venían, de voz en voz y de pasquín en pasquín. Fue la contigüidad con las contradicciones y la convivencia con los “iguales”, en donde las “rebeldías primitivas” cobraron vida, no como meros reflejos incorpóreos de teorías septentrionales, sino como la necesidad inmediata del calor cotidiano. Las ideas se compusieron, paulatinamente, de la denuncia de lo que se vivía,

¹⁸ “Jovem tornou-se anarquista [ao se afiliar] à associação do Livre Pensamento em São Paulo, editou o jornal *O Livre Pensador* [...] Autor do manifesto aos soldados, durante a greve geral de 1917 em São Paulo. Participou da insurreição de 1918 no Rio de Janeiro. Tomou parte da greve geral de outubro de 1919, em São Paulo. Preso e deportado retornou ao Brasil em 1920 [...]. Foi um dos organizadores do **Grupo Clarté**, que atuou de 1921 a 1922. Em meados dos anos 1920 aderiu ao **Partido Comunista do Brasil** [...]” Cf: BATALHA, 2009, p. 58.

y su interrelación con los nuevos horizontes de sentido ancorados en la experiencia de los inmigrantes recién llegados y las luchas de los trabajadores nativos.

El papel que cumplieron los inmigrantes en la diseminación, circulación y apropiación de las ideas cobró, para el periodo, una relevancia innegable¹⁹. Entre 1890 y 1920 los inmigrantes extranjeros y sus hijos, nacidos en Brasil, constituyeron la mayoría de la clase obrera de los principales centros industriales del país. En 1893, por ejemplo, en São Paulo, los extranjeros compusieron el 82,5% de la mano de obra ocupada entre manufactureros, artistas y el sector de transporte. En 1900 este porcentaje subió a 92%, destacándose entre estos los italianos (PINHEIRO, 1985, p. 138-139). De esta manera, la formación de la clase obrera brasilera estuvo dinamizada por una compleja relación entre lo propio y lo ajeno, que determinó, tanto para bien como para mal, su proceso de autoconstitución. Así, si las diferencias culturales afectaron los procesos de organización obrera, como esgrimía un artículo aparecido en São Paulo en 1910: “[...] Os operários são de diferentes nacionalidades raças, religiões, etc., encontrando-se embebidos de patriotismos e mostrando-se adversos, aos homens de outros países”²⁰, por otro lado, en el mundo de las ideas, esta exuberante mistura permitió que estas floreciera con profusión.

Aunque el aporte cuantitativo de trabajadores inmigrantes fue significativo, cabe destacar aquí su aporte cualitativo con relación a su experiencia previa. Si bien, no todos los trabajadores llegados de Europa tenían experiencia en procesos capitalistas como fuerza de trabajo asalariado, algunos de ellos traían consigo una experiencia de lucha y militancia en movimientos de izquierda, que hicieron eco en las contradicciones que mostraba el desarrollo capitalista en Brasil. Entre los primeros líderes del movimiento operario se encontraron intelectuales inmigrantes que estimularon la publicación de periódicos, editaron libros, incentivaron la creación de grupos de estudios y trajeron al contexto ideas exógenas que alimentaron las “rebeldías primitivas”. Los italianos Orestes Ristori (1874-1943) y Gigi Damiani (1876-1953), así como el portugués Neno Vasco (1878-1923), fueron algunos de los tantos inmigrantes que importaron su valiosa

¹⁹ En el plano historiográfico, se ha desarrollado un amplio debate sobre verdadero papel de los inmigrantes en la formación del movimiento operario brasilero, ver especialmente la propuesta de MARAN, L. Sheldon. *Anarquistas, imigrantes e o movimento operário brasileiro, 1890-1920*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, para quien los inmigrantes jugaron un papel preponderante en el desenvolvimiento y organización da clase obrera. Esta perspectiva fue criticada por HALL, M. Michael, en su trabajo “Immigration and the early São Paulo working class”. Pp: 393-407. Publicado en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* N°. 12, 1975. quien sustenta que los inmigrantes que conformaron la clase operaria de la época no tuvieron una alta capacidad industrial, sofisticación política y experiencia organizacional, que pudiese influenciar mecánicamente el movimiento operario brasilero.

²⁰ *La Scure*, “O sindicalismo em Sao Paulo”. 1-5-1910. Apund PINHEIRO, HALL, 1979, p114.

experiencia. Con esto no quiero decir que la fuerza del movimiento popular y las luchas reivindicativas de los sectores de izquierda solo se basaron en las experiencias y trabajos de los inmigrantes. En muchos lugares de Brasil pesaron mucho las tradiciones radicales de artesanos y trabajadores negros ex esclavos (MATTOS, 2004). Por esta razón, a lo largo de esta tesis hablare de una relación de complementación entre las ideas y las experiencias, de la cual emergió una importante amalgama de resistencia en torno a la cual se instalaron las bases del campo de la izquierda brasilera.

Una última perspectiva que se debe tener en cuenta, dentro del proceso de constitución objetiva del mundo obrero popular en Brasil, fue la acción del Estado ante el crecimiento de la clase obrera con relación a la formulación de leyes laborales. Si bien, se puede sostener con facilidad que la represión y la violencia organizada fueron una constante del periodo –fenómeno que se presentó en toda América Latina-, no se pueden desconocer los avances y retrocesos que experimentó el periodo en materia de políticas laborales. De la misma forma en que se presentaron proyectos que tendían a “proteger” a la clase obrera en formación, también se presentaron medidas de control disciplinar que pretendieron cerrar los espacios de participación y organización obrera. Al respecto, el profesor Paulo Sérgio Pinheiro nos recuerda que, diferente a lo que se ha sostenido, en los años 1910 el Estado comenzó a hacer aperturas en relación a la clase obrera, y en la década del veinte se tornaron más frecuentes los “ensayos de legislación laboral” (PINHEIRO, 1985, p. 137). No obstante, tampoco podemos negar que la aplicación concreta de las diferentes medidas tomadas, a menudo, estuvieron lejos de la realidad.

Las propuestas que tienden a dar cuenta del fenómeno laborar hacen su aparición en el año de 1889, cuando es enviado a Deodoro de Fonseca, primer presidente de la Republica, un proyecto que pretendía instaurar las 7 horas efectivas de trabajo, además de descanso los domingos y festivos, 15 días de vacaciones y recibimiento de salario en caso de enfermedad. El proyecto, como es conocido, no salió del papel. En 1890, un decreto concedió a los trabajadores del Estado, con más de 20 años de servicio, 20% de aumento sobre el salario, y en el mismo año la posibilidad de jubilación abarca a todos los empleados del sistema ferroviario. Las leyes que tiene que ver con los accidentes de trabajo, de acuerdo con Carone, son continuas, no obstante solo se concretizan en 1919, y su reforma solo será aprobada hasta 1930. En términos generales, durante toda la

Primera República, la legislación laboral “avanza lentamente”, y su aplicación factual será mucho más fatigosa²¹.

Por el contrario, como es de esperar, las medidas punitivas contra la movilización laboral fueron abundantes y puestas en práctica rápidamente. El código penal de 1890 definía como crimen: “seduzir ou aliciar operários para deixarem os estabelecimentos em que forem empregados sob promessa de recompensa ou ameaça de algum mal”; además de esto, era prohibido, por el mismo código, “causar ou provocar cessação do trabalho, para impor aos operários ou patrões aumento ou diminuição desserviço ou salario”²². En 1907, después de los disturbios de 1905-1906, apareció una ley que pretendía punir a aquellos que “atentasen contra la tranquilidad nacional”. Asimismo, siguiendo a Fausto, el texto amenazaba con expulsar a los trabajadores extranjeros que protagonizaran actos de rebeldía. A partir de 1917, las medidas represivas se multiplicaron, muchos líderes obreros locales son presos, y los extranjeros fueron expulsados del país. Por el mismo periodo, sostiene Everardo Dias, los diputados discutían nuevas leyes represivas:

[...] –parece-me que a terceira- contra os trabalhadores, visando o uso da palavra escrita ou falada. Essa lei serviu, mais tarde, para fechar o Clube Militar e a Liga Nacionalista de S. Paulo.... Uma lei que era uma gargalheira, aborto monstruoso de estrangulamento de todas as liberdades que a Constituição garantia, uma lei que qualquer homem de bem teria repugnância em assinar e que foi aprovada pelo Congresso, sancionada e promulgada pelo presidente da Republica. (DIAS, 1977, p. 98)

Describir con precisión las complejas relaciones que se establecen en un contexto histórico determinado, implica ingresar en un entramado de acotamientos y fenómenos sociales que no pueden ser reducidos a relaciones meramente estructurales. De ahí que los límites y condicionamientos para la constitución de la clase obrera no respondan solo a los ritmos económicos impuestos por el desarrollo del capitalismo, sino que también son el resultado de sucesivas contradicciones sociales y políticas. Contradicciones que en Brasil permitieron la conformación de una clase obrera combativa, para la cual la preocupación por las directrices ideológicas y la resistencia fueron constantes. De este modo, los límites materiales impuestos por el desarrollo económico brasilero,

²¹ Al respecto Cf: CARONE, 1975, p. 241-245; FAUSTO, 1986, p. 223-232. Sobre el tema de políticas laborales, también es sugerente el trabajo de VARGAS, 2004. En este trabajo el autor confronta la noción hegemónica, durante la época, de “libertad de trabajo”, que se opone a las iniciativas de legislación social, y que se desdobra en una política “básicamente represiva”.

²² Art. 205 y 206 de 1890. Apund FAUSTO, 1986, p. 234

ensancharon las perspectivas de lucha del naciente proletariado, en medio de una alta dosis de cosmopolitismo, que determinó su accionar futuro.

3.2.2 *El mundo material del sector obrero-popular colombiano.*

La clase proletaria en Colombia vino a aparecer hasta bien entrado el siglo XX, ya que las condiciones objetivas para el desenvolvimiento material de una clase de trabajadores asalariados solo vio su auge hasta ese periodo. No obstante, las ideas de protesta social ya recorrían la intrincada geografía colombiana, y los pedidos de libertad, unión y resistencia, rondaban los textos, discursos y pretensiones de los primeros líderes populares de la izquierda local.

Al igual que en Brasil, en Colombia el impulso industria estuvo precedido por una cultura cafetera en torno a la cual se acumularon capitales y se construyeron los primeros mercados internos. Sin embargo, como ya lo expuse, el recurrente faccionalismo de la elite, y por consiguiente las guerras entre ellas perturbaron el crecimiento y la inserción de la económica nacional al mercado mundial. Entre 1876 y 1902, Colombia paso por tres grandes guerras civiles (1876-1877, 1885 y 1899-1902), que dejaron al país como uno de los más pobres y débiles de América Latina (PALACIO, SAFFORD, 2002, p. 471). En 1886, con el proyecto *Regenerador*, las elites pretendieron terminar con el “desorden” generado por el *federalismo radical*. Sin embargo, fue solo hasta terminar la *Guerra de los Mil días* (1899-1902), que resulto en la perdida sorpresiva de Panamá, y con la superación de la perspectiva decimonónica que asumía la guerra civil como camino hacia el poder, que el país entró en un verdadero proceso de crecimiento económico e industrial.

Al finalizar el periodo de conflictos el país inició un rápido crecimiento económico. Entre 1905-09, y 1925-29 las exportaciones colombianas crecieron a un ritmo de 7% anual, y el café encabezó la lista con el 7,3% (THORP, 1998, p 61). Progresivamente, el café cumplió el papel de ampliar y diversificar la base productiva del país. En torno a la exportación de este producto se desarrolló el sector de transportes, y se abrió la posibilidad de establecer pequeños mercados locales, que se vieron beneficiados por la fragmentación geográfica del país. Esto debido a que la precaria construcción de conexiones entre las capitales, dada la geografía tan accidentada, constituyó una protección natural para los nacientes mercados del interior que no

pugnaban contra ninguna fuerte competencia²³ (THORP, 1998, p 46). No obstante, cabe destacar que entre 1905 y 1929 las importaciones también aumentaron al ritmo de las necesidades de los terratenientes y campesinos cafeteros, de los cosecheros, del creciente número de empleados públicos, de los trabajadores de obras públicas, y demás actores sociales (KALMANOVITZ, 1983, p. 88).

Los polos de industrialización colombiana, que regularon los ritmos de aparición y movilización de la clase obrera y popular, así como la circulación y las formas de apropiación de las ideas de izquierda, pueden ser localizados en tres regiones claramente identificables: *Antioquía*, con la actividad cafetera; los puertos “cosmopolitas” de la *Costa Atlántica*; y *Bogotá*, con su actividad artesanal y semi-industrial. En cada uno de estos lugares se presentaron las condiciones objetivas y subjetivas para el surgimiento de la clase obrera y su mundo de representación. Así como también, convergieron elementos endógenos que determinaron los ritmos de industrialización en cada región.

En Antioquía, por ejemplo, el proceso de acumulación de capital obedeció, de acuerdo con Salomon Kalmanovitz, a “el tipo de sociedad hacia la que evolucionaba antes de la consolidación del café²⁴, las migraciones de población que provocó la guerra de los mil días y las olas de rebeldía campesina, [fenómenos que] permitieron mayor libertad de los productores directos” (KALMANOVITZ, 1983, p. 81). A estos elementos endógenos, se sumó el capital exógeno producto de la comercialización del café. Esta interrelación, permitió, paulatinamente, la constitución de las dos “clases pilares” del capitalismo: los trabajadores asalariados libres de ataduras serviles y los empresarios capitalistas (KALMANOVITZ, 1983, p. 88). De esta manera, se creó en la región una nueva división de trabajo que posibilitó el surgimiento de nuevas artesanías, factorías semi-artesanales, pequeñas industrias mecanizadas. Establecimientos manufactureros que fueron cubriendo las necesidades de consumo de la población, y consolidando la actividad mercantil como atractivo de la región²⁵. Cabe destacar que en la zona, la fuerza de trabajo en el creciente sector industrial fue sustancialmente femenina. Esta condición, de acuerdo con el historiador Roger Brew, se presentaba debido “al crecimiento poblacional, al alto índice

²³ De acuerdo con el profesor Mauricio Archila, “Las barreras geográficas terminaban favoreciendo la relativa autarquía de las haciendas y el aislamiento de regiones enteras.”. Cf: ARCHILA, 1991, p.46.

²⁴ Es decir sus experiencias empresariales anteriores, que habían conducido a la acumulación de capital mercantil en manos de mineros y comerciantes. Ya que, Antioquía, antes de ser región cafetera, se destacó por el comercio minero.

²⁵ Sobre este proceso existe una cantidad considerable de bibliografía. Aquí, remito al lector solo a dos trabajos que pretenden describir la constitución del mundo obrero en Colombia, y que serán de referencia obligatoria en las próximas páginas. VEGA, 2002, pp. 59-63; ARCHILA, 1991, pp. 60-63.

de minifundio, y a la falta de empleo en las montañas, fenómenos que obligaron a las clases pobres a la movilidad espacial, al empleo estacionario y al trabajo de las mujeres” (BREW, 1977, p. 412), que se adecuaba a las exigencias de las pequeñas fábricas. Finalmente, de acuerdo con el estudio del profesor Renán Vega, entre 1902 y 1920 se fundaron en Antioquia 13 empresas manufactureras, destacándose entre ellas las empresas de tejidos (VEGA, 2002, t. 1, p.60).

En los puertos y la costa atlántica, otro polo importante de desarrollo industrial durante el periodo, se desarrolló una fuerte dinámica comercial combinada con la inversión extranjera. El alto flujo de comercio de importación y exportación, la dinámica de los enclaves de capital internacional, especialmente en plantaciones de banano, así como una población con alta movilidad²⁶, permitieron la instauración de las primeras pequeñas y medianas industrias. A este proceso debe sumarse la llegada de un número pequeño de inmigrantes (especialmente sirio-libaneses, judíos, alemanes e italianos), que fundaron algunos comercios e industrias en *Barranquilla*, que rápidamente se convirtió en la ciudad más importante de la región²⁷. Por contar con un puerto que le daba a la zona la posibilidad de recibir los capitales y los diferentes “aires” del mundo, pero además, por desarrollar sus actividades en torno a la desembocadura del río *Magdalena* –el principal eje fluvial del país-, que comunicaba la región con el interior, la acumulación de capital se presentó por intermedio de diversas actividades comerciales, especialmente las derivadas del transporte fluvial, que dinamizaron la industria y aceleran su crecimiento. Estas características, permitieron que la región, y *Barranquilla* como su capital, se desarrollara como una “economía de tránsito”, que conectó las actividades comerciales locales, con el mercado mundial (VEGA, 2002, t.1, p. 69). Así, para los primeros años del siglo XX, *Barranquilla* ya contaba, además de múltiples y pequeños negocios de comercio, con una compañía europea que producía ladrillos de arena y cal con maquinaria alemana; Fabricas de azulejos y de tejidos de algodón, de harinas, maderas, calzado, velas, jabones, agua mineral, cerveza y hielo (KALMANOVITZ, 1983, p. 82; VEGA, 2002, t.1, p. 70). Sin embargo, lo más destacado en la conformación de esta región, como

²⁶ La alta movilidad de la población, obedeció, en rasgos generales, al cinturón geográfico que constituía la cercanía del puerto, con los enclaves de plantación bananera, y con los cultivos de algodón de la región, que además componían el 60% de toda la producción de algodón nacional. Cf: VEGA, 2002, t.1, p.71.

²⁷ Si bien el número de inmigrantes que llegaron a Colombia durante el periodo no puede ser comparado con el abrumador número de inmigrantes que llegaron por la misma época a Brasil, sí se puede sostener, como advierte Vega, que con respecto al resto de Colombia si fueron significativas, pudiéndose decir que *Barranquilla* era el único lugar cosmopolita del territorio colombiano. VEGA, 2002. p. 70. Para 1938 había 66.418 extranjeros viviendo permanentemente en el país, es decir, menos del uno por ciento de la población total (ARCHILA, 1991, p. 85).

polo industrial del país, fue su papel de región “*receptora y centro difusor*”, tanto de hombres como de ideas y cosas. Por su posición privilegiada, “allí se conocían antes que en el resto del país tanto los inventos y novedades científicas, como las nuevas ideologías revolucionarias” (ARCHILA, 1991, p. 65).

El tercer polo de industrialización fue la ciudad de *Bogotá*. Siendo la sede del poder político, desde muy temprano, la ciudad llamó la atención por ser el epicentro histórico de importantes rupturas sociales y protestas populares. El eje propulsor de la industria capitalina fue el ramo de la alimentación y las bebidas, además de contar una fuerte tradición artesanal. En 1891 aparecen las primeras industrias modernas como la Cervecería *Bavaria*, fundada por el inmigrante alemán Leo Kopp, quien 5 años después fundó la empresa de envases de vidrio Fenicia, con el fin de abastecer su cervecería. Para 1912, *Bogotá* contaba con fábricas de tejidos de algodón y lana, destinados al mercado de la masa; además de la existencia de una fábrica de cemento y otra de azulejos, que ya operaban a gran escala. Dentro del proceso de industrialización de *Bogotá*, tuvo destaque la tecnificación y racionalización del trabajo que, de manera temprana, incentivó la separación entre el pequeño taller artesanal familiar, y un espacio específico de producción mecanizada e industrial, estableciendo nuevos dispositivos en la división social del trabajo. En este caso, *Bavaria*, y la fábrica de producción de chocolate *Chávez*, fundada por la misma época, fueron los primeros lugares en donde, de acuerdo con el profesor Vega, “se estableció un espacio adecuado y diferenciado para la producción, separado de los sitios de vivienda o de Comercio” (VEGA, 2002, t.1, p. 63). Este proceso beneficio la constitución de un sector de trabajadores asalariados que, debido al aumento de los medios de transporte interno, y a la construcción de diversas líneas férreas que rompieron el aislamiento de la ciudad, creció rápidamente. Finalmente, como ya se dijo, la principal particularidad de *Bogotá*, con relación a los otros polos de desarrollo industrial, fue su carácter de centro político-administrativo, lo que permitió la aparición, tanto de una burocracia Estatal, como de una elite comercial y financiera. Así, en medio de la avanzada del proceso capitalista, de la constitución de una elite burocrática y financiera, y junto con el paulatino crecimiento de la clase obrera, se desencadenaron con fuerza las contradicciones implícitas en la *cuestión social*. Fenómeno que se encarnó en el evidente aumento de la pobreza urbana.

En términos generales, el proceso de industrialización en Colombia se abrió paso después que las guerras intestinas entre la elite “terminaron”. En medio de la relativa calma generada por la consolidación de la *hegemonía conservadora*, y de las

consecuencias de la abrupta pérdida del canal de Panamá, el desarrollo capitalista se estableció con fuerza. De esta forma, la expansión de la economía libre de *Antioquia* alrededor del café, junto a las nuevas formas de organización y división del trabajo a nivel nacional, y el largo proceso de acumulación de capitales comerciales, simbolizaron el proceso capitalista que vio nacer el mundo material del proletario colombiano. Un mundo que cuantitativamente creció rápidamente.

Intentar definir el número exacto de los sujetos que compusieron el universo obrero colombiano, durante el periodo en estudio, es complicado, ya que no se cuenta con cifras puntuales en lo que se refiere al trabajador industrial. Esto obedece a que en los censos de 1912, 1918 y 1938, no se utiliza una definición común sobre la Población Económicamente Activa (PEA). En este caso, para definir, sin certeza absoluta, el número real de trabajadores asalariados en Colombia, acudiré a la propuesta del profesor Renán Vega, quien, haciendo uso de los censos citados, identifica entre la PEA, la categoría de *jornalero* como equivalente al de trabajador asalariado. El *jornalero* es definido como todos aquellos sujetos que “sin arte, oficio o profesión especial y sin ser aprendices de taller, trabajan a diario por cuenta de otro, según salarios convenidos en distintas industrias, oficios o profesiones” (VEGA, 2002, t.1, p. 38). De esta manera, para 1912, de un total de 1.554.644 de PEA, 245.178 fueron referenciados como jornaleros. En 1918, de un total de 3.466.481 de PEA, 651.698 podían ser catalogados como *jornaleros* o asalariados. Y para 1938, de 4.313.206 de PEA, los trabajadores asalariados representaron el 42,5%, es decir, 1.833.112.

Evidentemente, con el crecimiento de la población total²⁸, además, de la acumulación histórica de capitales y su inversión en las industrias, y por consiguiente, el rápido crecimiento de los trabajadores asalariados, las ciudades se convirtieron en epicentros importantes de los conflictos y desarrollos posteriores. Sin embargo, la ciudad como eje de desarrollo y conformación de la clase obrera, y como escenario para la apropiación y circulación de las ideas de izquierda, debe ser tratada con alguna precaución para el caso colombiano. Si bien, los polos de industrialización de Colombia, como lo vengo diciendo, pueden ser ubicados en la región Antioqueña, en los puertos de costa Atlántica y en Bogotá, los lugares donde convergieron las ideas, junto con la posibilidad

²⁸ Entre 1905 y 1935 la tasa de crecimiento poblacional fue de 1.2%. Durante el periodo, Colombia ocupó el cuarto lugar en América Latina después de Brasil, México y Argentina, en crecimiento poblacional. En 1905 la población total del país era de 4.319.000 habitantes, en 1912 de 5.073.000, en 1918 de 5.875.000 y en 1938 de 8.702.000. Cf: ARCHILA, 1991; VEGA, 2002.

de identificación como grupo de las clases populares, y donde se presentaron las condiciones materiales para el apareamiento concreto del movimiento proletario, pueden ser resumidos en dos complejos escenarios, que no son dicotómicos –aunque generaron ritmos de circulación diferentes: *La ciudad* y los *centros de Enclave “imperialista” – Company Towns*.

Las principales ciudades colombianas de inicios de siglo se desarrollaron, al igual que las brasileras, bajo las contradicciones que expresaban las relaciones capital-trabajo y que, además, posibilitaron, como ya lo indique, la angustiosa aparición de la *cuestión social*. Convirtiéndose en centros de atracción poblacional, debido a la inversión concreta en la industria y a la demanda de trabajo asalariado, pero también al imaginario popular de *lugar de oportunidad*, el crecimiento de las ciudades fue constante durante todo el periodo²⁹. Su ordenamiento territorial se fue articulando, progresivamente, en torno a la aparición de barrios obreros y barrios de clase alta, dejando entre ver en su horizonte el vapor ondulante de una que otra fábrica y la cruz sobresaliente de las iglesias.

Las ciudades colombianas, especialmente *Bogotá* y *Medellín*, tuvieron como particularidad su intrincada topografía. La primera enclavada a 2.600 metros de altura entre los cerros andinos, y la segunda rodeada por las sinuosas montañas del *Valle de Aburra*, la comunicación entre ellas, y con otros lugares del territorio nacional, era compleja y trabajosa. A esto se sumó, que el medio de transporte más eficaz durante el periodo –y el único propicio por la topografía-, era la mula. Esta particularidad, hizo que las ciudades crecieran en una relativa “insolación” que permitió, como he sostenido, el desarrollo protegido de pequeños mercados internos basados en el trabajo artesanal. Sin embargo, durante la segunda década del siglo XX, con la llegada de los procesos industriales, el dinero del café, la indemnización por la pérdida Panamá, y los préstamos del extranjero, las dinámicas cambiaron. Progresivamente se incentivó la migración de población interna para nuevas tierras, y la nueva conectividad, a través de ferrovías y carreteras, posibilitó la comunicación de los dispersos mercados internos, acelerando el ritmo de industrialización que se transformó en el invitado especial a *la danza de los millones*³⁰.

²⁹ De acuerdo con los estudios de los profesores Archila (1991) y Vega (2002), para finales del siglo XIX, Bogotá tenía 78.000 habitantes, Medellín 30.000, Barranquilla 25.000, Bucaramanga 20.000 y Cali 18.000. Y de acuerdo con el censo de 1912 y 1938 Bogotá pasó de 121.000 habitantes a 330.000; Medellín de 71.000 a 168.000; Barranquilla de 48.000 a 152.000; Cali de 27.000 a 101.000; Bucaramanga de 20.000 a 51.000.

³⁰ Los años veinte constituyen uno de los períodos cruciales de la historia económica nacional. En ellos el país vivió una verdadera "explosión del desarrollo capitalista", bajo la influencia vigorizadora de veinte

En Bogotá, el mundo obrero y popular crecía vertiginosamente, para 1920 ya se contaban, por lo menos, 18 barrios obreros, en los que predominaban las viviendas de una sola pieza en la que podían vivir hacinados toda una familia de trabajadores. Uno de los pocos divertimentos populares fueron las chicherías, lugar en donde se vendía una bebida de maíz, fermentada y de fabricación artesanal, que era de uso popular desde los tiempos coloniales. La *chicherías*, según el escritor Arturo Alape, fueron “lugares de hospedaje y sociabilidad, de identidad popular y aún [...] sitios de conspiración política. Estos escenarios aportaron una de las pocas condiciones de expansión de un pueblo sojuzgado en muchos órdenes”³¹. Paralelo a estos lugares populares, generalmente asociados por la elite con la insalubridad y la decadencia “ignorante” del *populacho*³², se encontraron los *cafés*, que eran los lugares de reunión de las jóvenes generaciones intelectuales –tanto de derecha como de izquierda-, y donde se llegaron a discutir desde la literatura de vanguardia, pasando por ideas conservadoras, hasta doctrinas de izquierda incentivada por la Revolución Rusa (LLERAS, 1997, p. 243-245).

Rápidamente, en la Bogotá de comienzos de siglo, la distancia entre los *cachacos* y los de *ruana*³³, sumado a su carácter de epicentro político, fue tomando forma en la cotidianidad del proletariado, del artesanado y de la elite, permitiendo que las profundas diferencias sociales fueran un permanente caldo de cultivo de la protesta popular (ARCHILA, 1991, p. 59). Guardando la proporción de ciudad semi-industrial y epicentro político, la configuración de la clase obrera bogotana obedeció a los cánones clásicos, es decir, su aparición se debió “a la inmigración de población rural, preferentemente del altiplano cundiboyacense y se nutrió también de los artesanos existentes en la capital.” (VEGA, 2002, t.1, p. 83).

De la misma forma, *Medellín* se desarrolló en torno a la dicotomía elite-pueblo. Sin embargo, debido a su dinamismo industrial, durante las primeras décadas del siglo la fábrica fue un lugar más común en el mundo proletario, y su ritmo marcó,

años de paz, un auge exportador sin precedentes, la llegada masiva de capital extranjero y las reformas al sistema monetario y financiero que se adelantaron bajo la asesoría de la Misión Kemmerer. El país se lanzó en los años posteriores a 1923, por la vía de una actividad febril en obras públicas (principalmente construcción de ferrocarriles) financiadas a través del endeudamiento externo; esto se denominó la “danza de los millones”. Cf: MEISEL, et al, [1990].

³¹ *Semana*, “La Chicha”, 2006.06.24

³² “En los años 20 la ciudad contaba con cerca de 750 expendios de 'chicha' para preocupación de la élite que los veía como lugares anti-higiénicos y como focos de descontento social.” (ARCHILA, 1991, p.58).

³³ Desde la Nueva Granada, la contienda entre diferentes sectores de la elite, contra los artesanos y el pueblo llano, también se reflejó en las formas de vestir. De esta manera, los *cachacos* eran aquellos de traje europeo, que representaban la “civilización”, y los de *ruana*, eran los *guaches*, el pueblo que, según la elite, representaba la “barbarie” que debía ser civilizada.

significativamente, las condiciones de vida de los trabajadores. En las fábricas de tejidos, por ejemplo, en 1920, una de las peticiones de las trabajadoras era que las dejaran utilizar calzado mientras trabajaban³⁴. Exigencia que permite imaginar las precarias condiciones a las que se enfrentaba el proletariado. Otra característica importante de esta ciudad, y que representó, de alguna manera, el espíritu de la época en todo el país, fue su “apego típico a los valores tradicionales”. Este “apego” estuvo determinado por una fuerte presencia eclesiástica, configurándose en factor determinante para el desenvolvimiento de la cultura popular y por ende, para la constitución de los *Utillajes Mentales* de la clase obrera. Al respecto, el profesor Archila advierte que:

A principios de siglo era común tener un cuadro del Sagrado Corazón en todos los hogares, y también en las fábricas. Eso no era sino una expresión más de la religiosidad popular. Allí la vida cotidiana giraba en torno a la familia. (ARCHILA, 1991, p. 62).

La permanencia de esta tipo de valorización religiosa, practicada tanto en las fábricas como en el interior de los hogares, y que permeó el mundo tanto de las clases poseedoras como a los trabajadores, permite explicar la existencia de cierto grado de paternalismo en las relaciones obrero-patronales, que configuraron la imagen de *señor caritativo* del patrón. De ahí que, las mismas obreras que en 1920 protestaran por la dignificación de su trabajo, también sostuvieran que su patrón “era un 'viejazo' que las trataba bien!!” (ARCHILA, 1991, p.123). El paternalismo conservador de este tipo influyó de manera determinante en el mundo obrero, y en la forma como estos se apropiaron de ideas como la igualdad, la solidaridad y la resistencia. De una u otra forma, las solidaridades verticales no se superaron con facilidad.

Por otro lado, el origen de la clase obrera en Antioquia, al igual que en Bogotá, se asentó en la migración de campesinos que llegaron a la ciudad en busca de mejores oportunidades. Este fenómeno se agudizó entre 1904 y 1912, años de crisis de la economía cafetera de la región, que no pudo absorber toda la fuerza de trabajo, generando un excedente de mano de obra que permitió imponer un ritmo acelerado de crecimiento

³⁴ “El 13 de febrero de 1920, la mayoría de las trabajadoras de la fábrica de Tejidos de Bello –una población situada a menos de 15 kilómetros de Medellín- decidían, en contra de la minoría de varones que allí laboraban, irse a la huelga. [Entre sus peticiones se encontraba] destitución de dos vigilantes que habían abusado de las trabajadoras; supresión de las multas y castigos en la fábrica; disminución de la jornada diaria laboral, que rayaba en las 11 horas; y, finalmente, permiso para permanecer calzadas durante el tiempo de trabajo!” (ARCHILA, 1991, p. 123).

industrial a partir de la precarización laboral. En este escenario, los artesanos existentes en la ciudad fueron rápidamente absorbidos por la competencia industrial.

El otro escenario de actuación de las clases obreras, y que determinó los ritmos de apropiación de sus ideas, fueron los centros de *Enclave* “imperialista”. Inmersos en un ritmo diferente al determinado por las ciudades, estos *enclaves*, dentro del universo económico nacional, se caracterizaron por adquirir a bajo precio grandes extensiones de tierra, monopolizar los sistemas de transporte, además del riego y distribución de las aguas, expulsar pequeños colonos de sus tierras, y contratar trabajadores asalariados sin reconocer la existencia de una *plantilla oficial de trabajadores* para no pagarles un salario monetario (VEGA, 2002, t.1, p. 92-96). A pesar de que Colombia, en el escenario Latino Americano, no fue vista como un lugar propicio para la inversión extranjera debido a sus constantes conflictos políticos y su compleja topografía que dificultaba el transporte de mercancías, desde finales del siglo XIX, el país contó con dos polos de investimento extranjero que, a partir del cultivo de banano y el petróleo, establecieron importantes economías de enclave. Las dos principales empresas que se impusieron en el país fueron: la *United Fruit Company* (UFCO), que llegó en 1898 a la zona bananera del *Magdalena*, y la *Tropical Oil Company* (TROCO), establecida en *Barrancabermeja* después de 1905. La primera conocida, especialmente en Centro América, por la exportación de banano; y la segunda, filial de la *Standard Oil Company* de la familia Rockefeller, por la extracción de petróleo.

Pasando por encima de las comunidades nativas, de los colonos poseedores de las tierras, y a partir de la monopolización del comercio local, los enclaves instauraron una nueva demografía social –en algunas regiones del país-, en las que el ritmo de las relaciones sociales estuvo determinado por una fuerza de trabajo altamente móvil, en la que predominó, en el mundo obrero, el sexo masculino y el consumo de alcohol asociado a la prostitución, como es común en las economías extractivas (ARCHILA, 1991, p. 67). Este fenómeno, para el caso de la TROCO, por ejemplo, obedeció a que la empresa atrajo hombres solteros en edad de trabajar, además de vincular obreros de manera intermitente que en su mayoría llegaban con la intención de permanecer poco tiempo y luego emigrar para otros lugares del país (VEGA, 2002, t.1, p. 124).

De esta manera, en torno a unas relaciones sociales altamente móviles, y a un rápido aumento de la población, debido al sueño de altos salarios y trabajo garantizado –falsamente expuesto por los enclaves-, la clase obrera de estos lugares estableció redes de solidaridad en las que la resistencia jugó un papel fundamental. Esto también fue producto

de la división social y espacial que impusieron las compañías extranjeras, ya que era común que las viviendas de los trabajadores fueran ubicadas en áreas separadas en las que vivían hacinados en grandes galpones, expuestos a las inclemencias del tiempo, mientras que los técnicos y funcionarios extranjeros vivían en cómodos barrios que calcaban el diseño urbanístico norteamericano³⁵. Todas estas características, permitieron que la circulación de ideas se realizara desde una resistencia “natural” al patrón y a las difíciles condiciones de trabajo. Al respecto, el profesor Renán sostiene que:

En las economías de enclave, el naciente proletariado se nutrió con ideologías radicales y socialistas constituidas en fermento movilizador en pos de mejorar sus condiciones de trabajo y de vida en medio de las oprobiosas condiciones de explotación y discriminación a que eran sometidos por las compañías imperialistas (VEGA, 2002, t.1, p. 101).

En medio de los dos escenarios descritos –la ciudad y los enclaves-, la atención que el Estado prestó al mundo obrero fue relativamente precaria, y estuvo determinada por dos elementos diferentes. En la ciudad, las políticas estuvieron mediadas por el paternalismo conservador y católico que pretendió disciplinar a la clase trabajadora a partir de la sumisión y el respeto por las “buenas costumbres”, imbuidas de una *ética católica del trabajo*. En los enclaves, las políticas estuvieron supeditadas a las relaciones del Estado con el capital extranjero, lo que generalmente terminó con el silencio del Estado frente a los atropellos de las transnacionales, y en algunas ocasiones, actuando como brazo coercitivo y violento de estos –solo basta observar el papel del Estado durante la *masacre de la bananeras* de 1928.

A lo largo del periodo, el Estado Colombiano estableció algunas leyes reguladoras y protectoras del trabajo que, como en Brasil, solo fueron instituidas con alguna concreción hasta después de 1930. Con relación a los días de trabajo, por ejemplo, la ley de 1905 reconoció como obligatorio el precepto de guardar los días de fiestas religiosas además del descanso dominical, y solo hasta en 1924 se intentó debatir en la Cámara de Representantes un proyecto de ley sobre la regulación de la jornada de trabajo³⁶. En 1915

³⁵Para agudizar más las diferenciaciones, estas viviendas estaban protegidas por cercas y alambres, y por un contingente de celadores. Los ciudadanos colombianos, e incluso las autoridades locales, requerían de un permiso especial para ingresar allí. Cf: ARCHILA, 1991, p.64.

³⁶ De acuerdo con las posturas de la época “descansar en el día era prostituirlo”, y en el mismo tono justificaban la negación de cualquier prerrogativa al trabajador, a partir de argumentaciones moralistas y civilistas. Un articulista conservador de la época comentaba que: “Nuestros abuelos, los que fecundaron el campo, esos viejos honrados y escrupulosos, creadores de riqueza, no dieron descanso a su brazo, ni el ocio vil reposó en su vida, ni fueron al mitin, ni exigieron derechos, ni pidieron reivindicaciones, y con todo

se intentó establecer una ley referente a los accidentes de trabajo que responsabilizaba al patrono por accidentes de los operarios con motivo del trabajo que realicen, y creaba las indemnizaciones respectivas. En 1921 se establecieron las condiciones higiénicas en las explotaciones petrolíferas, y por ley de 1925, las condiciones higiénicas y de seguridad en fábricas y establecimientos comerciales y docentes. En 1923 se creó la *Oficina General del Trabajo*, dependiente del Ministerio de Industrias, y mediante ley de 1924, se prohibió admitir menores de catorce años en trabajos donde pudiera peligrar su salud o su vida, pero se admitió contratar menores de catorce años con jornadas máximas de seis horas en otro tipo de labores. Posteriormente, por Ley de 1930, se estableció una edad mínima de 18 años para laborar en la industria (AVELLA, 2010, p. 24-27).

Finalmente, entre la búsqueda de estabilidad política y las contradicciones materiales, se entretejió el mundo existencial de la naciente clase obrera brasilera y colombiana. Bajo ritmos diferentes y contextos cualitativamente heterogéneos, las protestas y rebeldías contra el cercamiento político y el desconocimiento económico forjaron nuevas experiencias y abrieron el camino para la consolidación de nuevas ideas. Ya sea por medio del complejo encuentro de experiencias entre foráneos y nativos como en Brasil, o a partir de una tradición de radicalismo liberal como en Colombia, las ideas de izquierda se infiltraron en las entrañas de los líderes e intelectuales proletarios y populares, permitiendo establecer una historia de apropiación que aún sigue su marcha. *Una constante marcha de la ideas.*

3.3 Organizaciones y “Utilejes”: Reorganizando los horizontes de sentido.

En esta sección presentare las formas de organización del movimiento obrero popular y su relación con el mundo de la ideas de izquierda. Es decir que describiré la configuración del *pensar* de la clase obrera, en medio de los contextos presentados en los apartados anteriores. Más allá de realizar un recorrido a través de las formas de organización ideológica del mundo obrero en Brasil y Colombia, desde los esquemas clásicos de las vertientes ideológicas, aquí presentaré el mundo de las ideas de izquierda a partir de los parámetros en los que se dio su *apropiación*. Esto me permitirá identificar, no solo los principales acontecimientos por los cuales se exteriorizó la organización del

eran felices, más felices que los obreros de ahora a quienes ofuscan las luces falsas de un ideal engañoso encendido por los sectarios de la venganza y el libertinaje.” (ARCHILA, 1991, p.132).

movimiento, sino también la manera como estos acontecimientos se estructuraron en torno a unas ideas definidas y a unas contradicciones permanentes.

En el límite de la “rebeldía primitiva” y del extraño *mal-estar* del hombre con su condición, empezó un proceso de apropiación desde el impulso de la teoría. La apropiación, más allá de la mera reinterpretación hermenéutica de los textos y de las lecturas en voz alta de los compañeros en los talleres y fábricas, se encarnó en las prácticas colectivas que las asumieron, y en los usos que los actores hicieron de las ideas. En este contexto, las ideas se movilizaron y los líderes intelectuales comprometidos con las clases populares se convirtieron en *articuladores de sueños*. Los periódicos, los panfletos, los folletines, las conferencias, los procesos educativos y las experiencias organizacionales vividas en las protestas, fueron el telón de fondo sobre el cual se representó el accionar de las clases populares.

La idea que albergó la posibilidad de construir una sociedad basada en la libertad de los sujetos y en su igualdad social, en medio de las contradicciones descritas, saltó de perspectiva en perspectiva y de pasquín en pasquín. Después de 1789, por ejemplo, las ideas abstractas de libertad, igualdad y fraternidad inspiradas por la Revolución Francesa, fueron encontrando ecos distantes en diversas partes de América Latina³⁷. Aunque el impacto y asimilación de estos ideales tuvo, como es normal, diversas formas de apropiación en los espacios donde fuera reproducida, su esencia penetró las lógicas de actuación de los sujetos. En el caso colombiano, las ideas radicales ingresaron en la simbología política de la segunda mitad del siglo XIX. En las primeras protestas populares “la consigna igualdad, libertad y fraternidad, permeó la lucha por la soberanía popular, se entonaba la Marsellesa y se recitaban versos o escritos de Víctor Hugo, Eugenio Sue y Lamartine” (VEGA, 2002, t.1, p. 27). En Brasil, los ecos revolucionarios estallaron precozmente en la “Conspiração dos Alfaiates” de Bahía en 1798, en donde se reivindicaba la igualdad económica y la libertad; y más adelante, en 1817, en la llamada “Inconfidência Insurreccional de Pernambuco”, hubo “igualitarios rousounianos, Robespieres o Marats nativos como el Padre João Ribeiro [...]” (CHACON, 1981, p.17). Estas primera referencias, puede ser asumidas como el reflejo del contacto entre unas motivaciones de rebeldías originarias, referidas a los problemas cotidianos, con unas

³⁷ Cf: *Revista Internacional de Ciencias Sociales* No 119 de Marzo de 1989. Disponible en: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0008/000824/082447so.pdf>>.

motivaciones adoptadas que remitieron a idearios futuros³⁸. Este contacto, definido como apropiación, fue desarrollándose vagamente a lo largo del siglo XIX hasta llegar a un punto de claridad en las primeras décadas del siglo XX, y particularmente después de Octubre de 1917. Período en que los líderes populares y obreros, especialmente en el caso brasilero, empezaron a buscar, con alguna urgencia, instrumentos teóricos para su lucha y organización³⁹, más acordes con la nueva situación que se les presentaba.

Entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, en Brasil se pueden encontrar múltiples formas de recepción e interpretación de aquello que Rudé llamó ideas adoptadas o exteriores. En 1895 el *Centro Socialista de Santos* comienza a publicar la revista *A Questão Social* desde donde se abogó por un colectivismo reformista, y que sirvió de plataforma para las primeras citas de Marx en Brasil por parte del Médico Silveiro Fuentes⁴⁰. En 1898, en el sur del país, el líder socialista Antonio Guedes Coutinho publicó en el periódico *Echo Operário*, dirigido por él, una comunicación con el intelectual argentino José Ingenieros, en la que le agradecía el envío de diverso material educativo, entre los que se encontraban textos de “Lafargue, Plecanow, Turati, Tolstoy, J.B. Justo, Ruben Dario, Macedonio Fernández”, entre otros (PETERSEN, LUCAS, 1992, p. 113). En 1902, mientras se consolidaba la naturaleza del proletariado, el periódico *Gazeta Operaria* transcribía secciones enteras de los congresos del Partido Socialdemócrata alemán, presentándolos como ejemplos organizativos de la clase. De esta forma, las ideas circularon y se conectaron con los contextos de sur a norte, para hacer posible la crítica social y el pedido reivindicatorio de los derechos de los trabajadores.

Para los años de 1906-1909 los periódicos *O livre Pensador*, *A Terra Livre* y *A Lanterna* surgieron como espacios de crítica a la religión y a la sociedad, y abogaron por una lectura del mundo desde una perspectiva racional y socializante. Era evidente que las publicaciones periódicas tuvieron un papel protagónico en la circulación y apropiación de las ideas de izquierda, es decir en la constitución de las formas de pensar en el mundo

³⁸ De acuerdo con los componentes de las protestas populares presentados por George Rudé, una característica principal de dichas protestas son las “motivaciones o ideologías de la agitación”. Ésta, según Rudé, es una de las cuestiones más complejas en el estudio de la protesta popular, ya que estas motivaciones deben ser buscadas entre las “motivaciones originarias” que hacen referencia a los problemas cotidianos e inmediatos; y la “motivaciones adoptadas”, las cuales, generalmente, provienen de afuera de los movimientos, pero que progresivamente adquieren un sentido particular al ser “asimiladas” por los sujetos, quienes las adaptan a sus propias necesidades sociales. Cf: RUDÉ, 1978; RUDÉ, 1995, p. 21-27.

³⁹ Con relación a esta postura Cf: KONDER, 2009, p. 160- ss; BANDEIRA, MELO, ANDRADE, 1980, p. 112-ss.

⁴⁰ De acuerdo con Astrogildo Pereira, Fuentes fue el primer marxista de Brasil, afirmación que será puesta en duda por el filósofo Leandro Konder. Cf: PEREIRA, 1962; KONDER, 2009.

obrero y popular. Del mismo modo, los procesos educativos jugaron un papel fundamental, ya que estos se constituyeron en *mecanismos de uso*, que expresaron las prácticas de las ideas y de interpretación de las mismas. Un ejemplo de este proceso fue la iniciativa del grupo redactor del periódico *A Lanterna* que, en su publicación del día 27 de noviembre de 1909, expresó la intención de organizar una *Escola Moderna* que respondiera a las lógicas de la enseñanza racional de la propuesta del educador español Francisco Ferrer. La intencionalidad educativa en sí misma, se constituyó en un acto de resistencia, ya que pretendió formar “*homens livres*” fuera de la enseñanza religiosa de la época. De esta manera, los intelectuales de *A Lanterna* propusieron:

1. Instalação de uma casa editora de livros escolares e obras destinadas ao ensino e a educação racionalista e que, conforme os casos, serão cedidas gratuitamente ou a preço reduzido. 2. Aquisição de um prédio para implantar na cidade de S. Paulo o núcleo modelo da Escola Moderna. 3. Procurar professores idôneos para dirigir a dita Escola. 4. Auxiliar aquelas que no interior do Estado poderão surgir baseadas sobre as normas do ensino racionalista, normas que passamos a estabelecer. \ A Escola Moderna propõe-se libertar a criança do progressivo envenenamento moral que por meio de um ensino baseado no misticismo e na bajulação política, lhe comunica hoje a escola religiosa ou do governo; -provocar junto com o desenvolvimento da inteligência a formação do caráter, apoiando toda concepção moral sobre a lei de solidariedade; fazer do mestre um vulgarizador de verdades adquiridas e livra-lo das peias das congregações ou do Estado, para que sem medo e sem restrições lhe seja possível ensinar honestamente, não falseando a historia e não escondendo as descobertas científicas. (sic) \ O ensino racional baseando-se sobre a razão e não curvando-se á fé, plasmará portanto indivíduos independentes, capazes de escolher amanhã o próprio caminho na sociedade de indivíduos humanos [...]\ Em fim, a Escola Moderna propõe-se fazer da criança umhomemlivre (sic) e completo, que sabe porque estudo, porque refletiu, porque analysou, porque fez a si mesmo uma consciência própria [...].⁴¹

En el mismo periódico se anunció la fundación de una biblioteca que tenía como fin proporcionar “aos anticlericais e livres-pensadores fontes de estudo, meios de se tornarem cada vez mais conscientes das ideias de liberdade de que são defensores”⁴². Entre los libros que se ofrecían al público se encontraban:

TIERRA LIBRE, fantasía comunista, por Juan Grave, em hespanhol/ Edição da *Escola Moderna*, de F. Ferrer [...] Elegante volume de 200 pag. Encadernado em percalina/ *Os Amassadores* (novella), Gorki./ *A Mulher e o Militarismo*, D. Nieuwenhuis. / *A Peste*

⁴¹ *A Lanterna*. São Paulo, 27.11.1909. p.1

⁴² *A Lanterna*. São Paulo, 18-12-1909. p.4

*Religiosa, J. Most/ Religião da Morte, H. Salgado/ Sciencia e Religião, Malvert. [...].*⁴³

Los libros pretendían difundir y poner en práctica procesos formativos que constituyeran el germen liberador de los proletarios, a partir de la crítica religiosa y de la descripción de la miseria social. En esta línea, las obras de Gorki, por ejemplo, contribuyeron a la identificación colectiva, y a la creación de solidaridades horizontales, a partir de la descripción de una realidad cargada de concreción y pobreza. En la biblioteca de la *União Operaria* de Rio Grande⁴⁴, el libro que se usaba en la primera lección de la escuela nocturna era *Os Degenerados* de Gorki⁴⁵. En esta obra, el lector podía encontrar descripciones que reflejaban su realidad. La cotidianidad del matrimonio “Orlof”⁴⁶, personificada en las espantosas riñas de la pareja, el trabajo arduo del zapatero y la resignación de la mujer, representaban el miserable mundo en transición de los artesanos y los obreros que, a finales del siglo XIX, era vivido por los operarios brasileros, y que el intelectual socialista Antonio Guides Coutinho exteriorizaba en sus cuentos operarios, en los que al final el protagonista gritaba a su mujer:

! Que leve o diabo a fábrica com todos os seus regulamentos escravocratas, porque eu vou voltar ao antigo ofício. Deixe-me, pois, dormir mais um bocado, e quando nascer o sol abre a janela do quarto e deixe que os seus raios belos e vivificantes venham até o nosso humilde leito [...].⁴⁷

En 1908, como lo dije anteriormente, las primeras influencias inmigrantes empezaron a tomar fuerza en el mundo de las ideas operarias. El italiano Antonio Piccarollo difundió las experiencias del socialismo italiano y redactó el manifiesto del *Centro Socialista Paulista*, en el que intentó asimilar la realidad brasilera. En el mismo año escribió el libro *Socialismo no Brasil*, en el que presentó las condiciones de configuración de un proletariado que daba “sus primeros pasos”. Y relacionando el mundo

⁴³ *A Lanterna*. São Paulo, 18-12-1909. p.4

⁴⁴ Un punto periférico en el contexto nacional, pero central en el proceso de circulación de ideas entre Brasil y los países del Cono Sur.

⁴⁵ En el libro encontrado en la biblioteca de la U.O se puede leer una nota a mano alzada en que se escribe “1 Leção” y al lado se distingue el sello de la biblioteca de la U.O. En las Actas No 696 y 698 del folio 001 de 1909 se hacen algunas referencias a los libros y la organización de la biblioteca y las aulas nocturnas, para 1915, según acta No 862, la biblioteca contaba con 133 asociados. Siguiendo la lectura de las Actas de los años subsiguientes se pueden encontrar referencias a las aulas, los libros, y los pedidos de los profesores. Ver especialmente Actas: No 863 de 1915 f. 002, 922, 306, 312, 325 y 326 del f. 003. (En el acta No 077 del f.003 hay una corrección sobre la numeración de las actas, por eso la discrepancia).

⁴⁶ Es la primera narración que compone el libro de Gorki.

⁴⁷ *Echo Operario*. Rio Grande, 18.7.1899.

operario con las condiciones políticas, el italiano advertía que “a política era monopolizada pelas classes dominantes e que o povo estava cortado fora da vida política”⁴⁸. De la misma forma, el portugués Neno Vasco, importante líder del movimiento anarco-sindicalista europeo, dirigió en São Paulo el periódico *Aurora*, y escribió artículos para *O Amigo do Povo*, además de piezas teatrales para la clase obrera; debido a su formación académica –formado en derecho en la universidad de Coímbra-, y erudición, pronto fue conocido como el “anarquista más culto de Brasil” (FOSTER, 1977, p. 21). En 1911, el inmigrante italiano Orestes Ristori, quien, al igual que el teórico anarquista Errico Malatesta, salió de Italia debido a la persecución a los “libre pensadores”, y se había refugiado en la región de la plata hasta finalmente llegar a São Paulo y allí fundar, en 1904, el periódico *La Bataglia*, escribió sobre la precaria situación de los obreros en Brasil. Comparando la situación brasilera con la europea, Ristori afirmó:

A jornada de trabalho, aqui, como em qualquer país, vai de 10 a 13 ou 14 horas por dia; os salários não são melhores do que os da Europa, quando se considera que o preço dos gêneros e da moradia è aqui mais alto. A vida horrorosa, infernal das fazendas é desconhecida na Europa. O trabalhador dos campos trabalha aqui quatorze a quinze horas por dia e vive em imundas pocilgas de barro. (FOSTER, 1977, p. 20).

Los objetivos de los periódicos y pasquines publicados por los inmigrantes junto con los líderes brasileiros de la época, era incentivar el espíritu de lucha de los trabajadores, estimular las resistencias en los lugares de trabajo, e informar y apoyar las pequeñas guerras que se trababan diariamente. Pero, además de esto, como lo advierte Margareth Rago, también se interesaban por escribir sobre el amor, la diversión, la formación cultural, discutir una “nueva moral”, en otras palabras, la preocupación era diseñar nuevas formas de pensar en el naciente proletariado brasileiro (RAGO, 1997, p. 16).

Bajo este parámetro, la circulación de ideas fue constante. Los periódicos *A voz do povo* (1910-1921) y *Spartacus* (1919-1920), de la mano del militante Astrojildo Pereira, divulgaron insistentemente las teorías de Bakunin, Kropotkin y Malatesta. En 1919, con el fin de explicar en qué consistía el *bolchevismo*, Edgard Leuenroth y “Helio Negro”⁴⁹ publicaron un pasquín que intitulaba “*O que é o Maximismo ou Bolchevismo*”.

⁴⁸ Sobre la actuación de Picarollo Cf: MARAN, 1979, p. 110; CHACON, 1981, p. 191; KONDER, 2009, p. 112.

⁴⁹ Seudónimo de Antônio Duarte Cadeias.

En dicho texto, los intelectuales brasileiros de izquierda entendieron la Revolución de 1917 como “uma organização de defesa e reconstrução, a estrada para o almejado anarquismo” (MARAN, 1979, p.81). Así, progresivamente, en medio de publicaciones furtivas y en ocasiones ingenuas, las ideas fueron modelando las formas de hacer, pensar y existir del obrero militante. Ya fueran socialistas-reformistas, anarquistas, o comunistas, las ideas de izquierda asumieron la dirección del sentimiento de revuelta, además de responder a las idas y venidas del panorama ideológico de comienzos del siglo⁵⁰.

En 1922, con la fundación del Partido Comunista Brasileiro (PCB), la circulación de ideas de izquierda continua siendo determinada por la publicación de panfletos, periódicos y revistas. En 1923, por ejemplo, *El Manifiesto Comunista* traducido por Astrojildo Pereira, aparece, no como libro, sino como suplemento del periódico *Voz cosmopolita* de Rio de Janeiro. Los libros teóricos o de propaganda de producción nacional son escasos, y los pocos que circulan por medio del recién creado PCB son publicaciones de la Editorial *La Internacional* de Buenos Aires. Al respecto el historiador Edgar Carone afirma que:

Através de um agente intermediário, no Rio de Janeiro, Ferreira de Souza, qualquer interessado pode adquirir Karl Radek, L. Trosky, as publicações da Internacional Comunistas etc. Desta maneira, os livros editados pela III I.C, em Buenos Aires, encontram-se à disposição de todos no mercado brasileiro, numa língua acessível ao leitor nacional. (CARONE, 1986, p. 64).

En medio del afán por apropiarse de ideas que les permitieran explicar su mundo, además de luchar por mejoras en sus condiciones de vida y soñar sociedades futuras, el movimiento obrero brasileiro constituyo órganos colectivos de representación y organización, que marcaron el ritmo de su consolidación como actores sociales de importancia. Al igual que en otros lugares de América Latina, la organización obrera en Brasil pasó de las *asociaciones mutuales* de finales de siglo XIX, en las que a partir de la reunión de trabajadores –y en muchos casos patrones-, se pretendía aliviar la vida social del proletariado por medio de auxilios económicos en caso de enfermedad o muerte; para las *sociedades de resistencia* de comienzos del siglo XX, en las que se definía con mayor

⁵⁰ Un ejemplo de esta pluralidad ideológica, aparentemente confusa, puede ser encontrada en el trabajo del historiador Wamderley Guilherme dos Santos, quien, al hacer algunas notas sobre el liberalismo en Brasil, sostiene que el pensamiento dominante entre la elite intelectual era un fuerte eclecticismo. Para el caso de la izquierda, Chacon (1981) también hace referencia al eclecticismo reinante en el mundo de las ideas al comenzar el siglo XX, característica propia del pensamiento latinoamericano de la época. Cf: SANTOS, 1998; CHACON, 1981.

claridad la postura del proletariado frente al patronato. De esta manera, la resistencia en el terreno económico, y por ende, la resistencia al patrón, se convirtió en el eje fundamental de las primeras organizaciones brasileras a nivel nacional. En 1906, durante la realización del *Primer Congreso Operário*, en donde además se organizó la *Confederação Operaria Brasileira* (COB), se estipulaba que: “a resistência ao patronato é a ação essencial [do movimento]”, por esta razón “a Confederação só admita sindicatos cuja essência seja a resistência sobre o terreno econômico”⁵¹.

No obstante, antes de esta coyuntura, el mundo obrero brasilerero vivió un corto periodo en el que se intentó consolidar la formación, a nivel regional, de diversos partidos socialistas. En 1892 se llevó a cabo el I *Congreso Socialista* de Rio de Janeiro, de donde resultó el primer *Partido Socialista Brasileiro*, que mal sobrevivió. En 1895, Silvério Fontes, junto con otros compañeros, fundó el *Centro Socialista de Santos*, y en 1896 se creó un *Centro Socialista* desde el cual se editó el periódico *O Socialista*, que pregonaba la consigna “Proletários de todo o mundo, uni-vos –Um por todos e todos por um” (CARONE, 1975, p. 200). De la misma forma, en 1897 se fundó un *Partido Socialista* en *Rio Grande do Sul*, que visaba substituir “a Monarquia, [e] o governo pessoal [...], pelo Socialismo”. Y En 1902, en São Paulo, se fundó otro *Partido Socialista* que fue denominado como *Segundo Partido Socialista*. A pesar de estos primeros intentos organizativos en torno al socialismo, de acuerdo con el historiador Boris Fausto, la historia del socialismo brasilerero de estos años fue la de un pequeño círculo de individuos, debido a su escasa penetración en los medios populares (FAUSTO, 1986, p. 97; BATALHA, 1995, p. 11-44). No obstante, esta afirmación debe ser matizada debido a que el desarrollo del socialismo y su influencia al interior del movimiento obrero varió en las diferentes regiones del país. En el extremo sur, por ejemplo, bajo la influencia de la inmigración alemana, el socialismo fue más constante y organizado, llegando a organizar un Congreso Operário regional (PETERSEN, 2001, p. 83-134).

Finalmente, a partir de la realización del primer *Congreso Operário* en 1906, y de la constitución de la COB dos años después, inició una organización obrera de carácter nacional, que determinó las formas de organización del proletariado brasilerero hasta los primeros años de la década del veinte⁵². Generalmente, la historiografía brasilerera

⁵¹ *Bases de Acordo da Confederação Operaria brasileira, aprovadas pelo Congresso, 1906*. Apund PINHEIRO, HALL, 1979, p. 41-58.

⁵² En esto sigo las afirmaciones de Astrogildo Pereira en su libro sobre el PCB. Si bien, su posición y relectura de los acontecimientos no huyen del voluntarismo y, por ende, de la clasificación –consciente o inconsciente- que la memoria hace de los hechos y su relevancia, es precisamente esta condición de actor

caracteriza esta etapa del proceso organizativo proletario como un periodo de predominio anarquista, debido al carácter de la organización en la que la forma *federativa* prevaleció. Sin embargo, como lo advierte la historiadora Edilene Toledo, la experiencia de los obreros y militantes durante las primeras décadas de la historia de la Republica revela una gran complejidad de intereses y acciones, de ahí que el movimiento obrero no pueda ser reducido al movimiento anarquista de manera uniforme, y se debe tomar en cuenta el lugar del anarcosindicalismo y el sindicalismo revolucionario en este proceso (TOLEDO, 2004, p. 27)⁵³.

Entre 1906 y 1920 se llevaron a cabo tres congresos obreros bajo la forma de organización federativa. El primero, como ya lo dije, se realizó en 1906, de donde se desprendió la fundación de la *Confederação Operaria Brasileira* en 1908, que sobrevivió hasta 1912. Durante estos años, la confederación centró sus acciones en la promoción de agitaciones populares entre el naciente proletariado (PEREIRA, 1962, p. 16). El segundo *Congresso Operário* se llevó a cabo en 1913. En este congreso se resaltaron los principios de la acción directa como forma de lucha, y se descartó acudir a cualquier tipo de pedido a los tribunales judiciales para la lucha obrera⁵⁴.

Para 1920, año en el que se llevó a cabo el tercer *Congresso Operário Brasileiro*, las fuerzas existentes al interior del campo de la izquierda se habían modificado radicalmente. Después de 1917 la Revolución Rusa se convirtió en un referente para el movimiento obrero mundial –ya fuera para criticarla o para apoyarla-, y bajo su luz, en el congreso de 1920, se presentaron las primeras rupturas serias entre los líderes de movimiento obrero brasilero. La distancia entre los anarquistas, que pregonaban el sindicato como forma de organización propicia para la lucha, y los seguidores de los “*bolchevistas russos*”, que pretendieron organizar a los trabajadores en un partido político, con el fin de constituir una dictadura del proletariado, se ensancho. No obstante, la verdadera lucha se entablo contra unos pocos líderes obreros que intentaron ingresar en las lógicas del “*parlamentarismo*”, con el fin de sustituir, a través de la urnas, “o Estado burguês pelo Estado bolchevista”⁵⁵. Paulatinamente, la discusión sobre la validez de la

protagonistas y de su *obra-memoria*, la que me atrae, y con la que creo conveniente dialogar en estas páginas, advirtiendo su posicionamiento.

⁵³ Aunque la autora se refiere en su trabajo al movimiento obrero Paulista en particular, creo que la advertencia puede servir para el conjunto de movimiento obrero nacional.

⁵⁴ Durante la realización del *Primer Congreso Operário* (1906) se había admitido la posibilidad del uso de los tribunales para que los obreros recibiesen salarios en el caso de cerramiento o quiebra de las empresas, lo que se asumió, en el *Segundo Congreso*, como un desvío de la acción directa.

⁵⁵ Florentino de Carvalho, “O bolchevismo: sua repercussao no Brasil”. *A Obra* I, N° 13, São Paulo, 15.9.1920. Apund FOSTER, 1977, p. 133

“lucha parlamentaria” provocó la división y el debilitamiento de las organizaciones obreras⁵⁶. Y en medio de las confrontaciones y el divisionismo, los líderes obreros emprendieron la búsqueda de nuevos caminos iluminados por el entusiasmo “*vermelho*”.

Ya en 1919, con la fundación de un primer partido comunista en Brasil, se delineaba el papel del comunismo como herramienta de organización proletaria en torno a un partido político. Desde una perspectiva prospectiva, se delimitaron las bases de actuación para la construcción de una sociedad futura, bajo los principios de división equitativa de la riqueza, la libertad de pensamiento, la universalización de la educación racional y la propaganda como forma de expansión de la nueva organización (BARTZ, 2014, p. 159). Sin embargo, este primer intento comunista aún guardaba en su seno toda la tradición anarquista que había moldeado los años precedentes. De acuerdo con Astrogildo Pereira, el título de este primer partido comunista no correspondía a su contenido, ya que sus principios, escritos por el profesor y filólogo José Oiticica (1882-1957), resumían un largo “catecismo anarquista” en el que se presentaban formulaciones moralistas, condenando el alcoholismo y la prostitución, como fantasmas que corrompían y degeneraban al pueblo (PEREIRA, 1962, p. 42-43; KONDER, 2009, p. 162). El lenguaje anarquista seguía siendo el parámetro moral para dilucidar el camino hacia la emancipación. Sobre este último punto existe alguna polémica, ya que el texto escrito por Oiticica nunca fue aprobado por el partido⁵⁷. Sin embargo, no se puede negar la fuerte incidencia del anarquismo al interior de las organizaciones de izquierda durante este periodo.

Durante la segunda mitad de 1921, la actividad de los agitadores pro-rusos se intensificó en torno a la creación de diversos grupos autodenominados comunistas. El 7 de noviembre, durante el cuarto aniversario de la revolución bolchevique, Astrogildo Pereira, junto con 11 compañeros más, fundó un “grupo comunista” en Rio de Janeiro, con la intención de defender el programa de la *Tercera Internacional*, adhiriendo a las 21 condiciones propuestas por el organismo internacional para la creación de los partidos comunistas. De la misma forma, surgieron grupos en *Recife*, *Juiz de Fora* y *Cruzeiro* en *São Paulo*.

⁵⁶ Para ver con detalle esta pugna dentro del movimiento obrero brasileño Cf: FOSTER, 1977, p. 132-135; BANDEIRA, MELO, ANDRADE, 1980, p. 251-265. Y el trabajo más reciente de BARTZ, 2014, p. 238.

⁵⁷ *Spartacus*. Rio de Janeiro, p.1, 16.8.1919. Para un análisis de este debate ver: BARTZ, 2014, p. 159; OLIVEIRA, T., 2009.

A pesar de esto, la actividad de los *bolchebista brasileiros* había empezado algunos años antes. La primera *asociación bolchevista* del país fue la *Uniao Maximalista* de Porto Alegre en 1918, que ya en su manifiesto inicial incitaba a la clase trabajadora a: “seguir o exemplo dos bolchevistas russos, invadindo e apropriando-se das casas construídas por suas mãos, apoderando-se dos tecidos, calçados e alimentos, porque eles são o produto do vosso trabalho”⁵⁸. Liderado por el inmigrante libanes Abílio de Nequete (1888-1960), este primer grupo comunista tuvo un papel preponderante para la fundación del *Partido Comunista Brasileiro*.

Debido a la cercanía, física e ideológica, de Nequete con la agencia de propaganda para Sur América de la Tercera Internacional, el barbero libanes entablo prematuros contactos con los compañeros de Argentina y Uruguay⁵⁹. Participando como representante de la *Uniao Maximalista* al congreso de la tercera internacional, Nequete recibió la autorización para fundar el *Partido Comunista* en Brasil. Establecida la comunicación entre los grupos comunistas de Porto Alegre, Rio de Janeiro, Sao Paulo y Recife, en los días 25, 26 y 27 de marzo de 1922 se funda el *Partido Comunista Brasileiro*. De esta manera, se inauguró un nuevo periodo en la organización partidaria del movimiento obrero brasileiro y en el mundo de las ideas de izquierda, ya que las ideas iniciales de libertad, igualdad, unión y resistencia, se delinearon bajo la sombra del quehacer de la práctica comunista. Lo anterior no quiere decir que las perspectivas anarquistas, anarcosindicalistas o *trabalhistas*, hayan desaparecido del mundo obrero. Sin embargo, bajo la constitución del comunismo como modelo *teleológico*, las ideas irrumpieron con nuevos bríos, arrastrando consigo un léxico rejuvenecido de *subversión*⁶⁰.

⁵⁸ “Manifesto da Uniao Maximalista aos Operários” Apund BANDEIRA, MELO, ANDRADE, 1980, p. 335-338.

⁵⁹ De acuerdo con Frederico Duarte Barz, “Nequete teria encontrado, em princípios de 1921, o periódico *Justícia*, do Partido Socialista Uruguaio, e nele se informou do debate sobre a adesão daquele grupo à III Internacional. Ao saber disso, Abílio de Nequete estabeleceu correspondência com o deputado Celestino Mibelli, que era favorável à adesão imediata, o que resultou na troca de informações e na criação de um laço da União Maximalista com os comunistas do Uruguai. De forma concomitante, Nequete estabeleceu correspondência com o Grupo Comunista do Rio de Janeiro, mudando o nome da União Maximalista para Grupo Comunista de Porto Alegre” (BARTZ, 2008a, p.166). Esta información también puede ser encontrada en FOSTER, 1977, p.143-144; BANDEIRA, MELO, ANDRADE, 1980, p. 274; BASBAUM, 1976, p. 212; CARONE, 1975, p. 328; KONDER, 2009, p.165.

⁶⁰ Aquí me refiero a esta categoría de *subversión* como un entramado de acciones en las que converge la crítica a la sociedad presente con las esperanzas de futuros mejores, y que se encuentra más allá de toda percepción moralista impuesta por el *bloque hegemónico* dominante en una *situación* particular. Desde la perspectiva del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, la *subversión* “no es moral ni inmoral, porque su naturaleza no proviene sólo de la dinámica histórica del pasado, sino de la proyección utópica que tiene la acción subversiva hacia el futuro” (FALS, 1968, p.5).

En Colombia, a diferencia de Brasil, el proceso de difusión de las ideas de izquierda y organización del movimiento fue más “frágil” –y en cierto sentido más complejo- debido al contexto de conservadurismo, y al retraimiento ideológico que caracterizó el periodo. En estas condiciones, la apropiación, y por ende la circulación, tomó formas diferentes con el fin de huir del control estatal y eclesiástico. Estas formas fueron desde la comunicación voz a voz en los talleres de artesanos y en las plazas, hasta la “misteriosa” aparición nocturna de carteles anónimos por medio de los que se reivindicaron las acciones populares. En 1891, por ejemplo, se anunciaron rumores de tumultos y protesta social contra los *verdugos de los pobres*, y en la mañana del 10 de diciembre, en las paredes de la fría ciudad de Bogotá, aparecieron letreros con cuchillos pintados –como expresión de resistencia-, en los que se daban *¡vivas al pueblo soberano! ¡Viva Ravachol!, ¡Abajo la curia romana!*⁶¹.

Entre 1893 y 1895 se presentaron tres conmociones sociales a las que algunos historiadores han dado un estatus de revuelta popular⁶². El motín de 1893; la conspiración artesanal de 1894; y la guerra civil de 1895. Estos tres acontecimientos son importantes en tanto permiten dilucidar la forma como fueron apropiadas y difundidas las ideas de izquierda y la identificación de la clase trabajadora colombiana con ellas. El motín de 1893 tuvo un evidente sentido de identificación y solidaridad de “clase”, ya que su causa fue un artículo, escrito en ese mismo año, en el que se describía la vida de los trabajadores y artesanos de Bogotá, y en el cual el autor insistía en que “[...] el artesano se hallaba en retroceso y que la causa de la pobreza [...] eran los vicios y la falta de previsión de ahorro” (AGUILERA, VEGA, 1998, p. 164). Estas afirmaciones generaron un motín espontáneo que causó fuerte conmoción en la cotidianidad de la capital colombiana. Los trabajadores asalariados y los artesanos exigieron con firmeza la reivindicación de su imagen, que no podía ser reducida al vicio y maledicencia. El conflicto terminó con la intervención del ejército, y la muerte de por lo menos 21 artesanos y trabajadores⁶³.

La conspiración artesanal de 1894, por el contrario, presentó un prematuro germen organizativo. Este acontecimiento tuvo un sentido de lucha contra la corrupción del gobierno nacional –especialmente frente al caso de la construcción del canal de Panamá, que también involucró al gobierno Francés- y permitió a los artesanos ponerse a la cabeza del movimiento, alejándose un poco de los tradicionales líderes partidistas. Aunque al

⁶¹ *El Orden*, No. 360, marzo 14 de 1893. Apund AGUILERA, VEGA, 1998. p.137.

⁶² Cf. AGUILERA, VEGA, 1998; VEGA, 2002.

⁶³ *El Correo Nacional*, No 691. 1.2.1893 Apund AGUILERA, VEGA, 1998, p. 166.

final el plan conspirativo falló, este movimiento permitió que los *liberales guerreristas* (sector radical del *Partido Liberal*) se atribuyeran el inconformismo social y declararan la guerra al gobierno en 1895, generando una guerra civil que duró 60 días.

En este marco, en el que es difícil separar la guerra entre los partidos tradicionales (Liberal y Conservador) de los movimientos populares, el artesanado, como una posible “vanguardia” social, expresó sus intereses bajo los lemas e ideales de la izquierda francesa, especialmente de la revolución de 1789. En 1893 el periódico *El Artesano* publicó artículos sobre la *igualdad* y los *derechos humanos*, demostrando su afinidad con los legados franceses⁶⁴. Durante el mismo año, en diversas manifestaciones, se hizo referencia a los sucesos franceses de 1793, año de ejecución del Rey Luis XVI, y a lo que esta fecha representaba para la lucha contra “el oscurantismo y la tiranía que sobrevenían cien años después” en el suelo colombiano.

Pasados los conflictos de finales del siglo XIX, las ideas libertarias tomaron fuerza. Durante los primeros años del siglo XX las luchas artesanales ya constituían una tradición que se vio representada por la *apropiación simbólica de las ideas* de la Revolución Francesa, del liberalismo radical y del socialismo utópico, conjugadas todas estas corrientes con el anarquismo libertario. En 1910 aparece el periódico *El Ravachol*, en el que, además de exponer como principios los pensamientos liberales y republicanos, y de citar a Santo Gerónimo al lado de Francisco Ferrer, se hacía alusión a ideas libertarias y anticlericales. El nombre de este periódico hacía alusión directa a Francois-Claude Ravachol (1859-1892), anarquista francés que fue ejecutado el 11 de julio de 1892 acusado de realizar atentados dinamiteros, asesinatos, falsificación y robos de tumbas, justificando su actuación como “el derecho de los pobres de robar a los ricos y como la necesidad de horrorizar a la sociedad para llamar la atención sobre los que sufren”⁶⁵ (AGUILERA, VEGA, 1998, p.182).

Visto como un mártir, o como un criminal, el nombre de Ravachol perduró en la memoria colectiva de algunos sectores de la sociedad colombiana. Para la elite conservadora, por ejemplo, todo lo que fuera ajeno al pensamiento cristiano e hispánico era relacionado con los liberales, con Ravachol y con el anarquismo. Por el contrario, para los redactores del periódico *El Ravachol*, quienes abrían su publicación con el epígrafe “*Igualdad, Libertad y Fraternidad*”, el anarquista francés era un héroe, y justificaban el título de su publicación de la siguiente forma:

⁶⁴ *EL Artesano*, Abril de 1893-1894; febrero –junio 1897. Cf: VEGA, 2002, p.175.

⁶⁵ En la obras de CARONE (1996), también se hace referencia a esta figura del anarquismo internacional.

Al aceptar como título de nuestra ativa publicación el vocablo que ha dado en Colombia a los liberales, asumimos con altísimo honor el nombre de un mártir de la libertad. Va nuestra pluma en servicio de los grandes ideales, que a fuerza de martirios, dejaron una huella luminosa en la... historia de la humanidad. Ravachol era un neurótico de la democracia; su gran corazón, sus grandes energías, los consagró hasta morir por la causa de los desheredados, de los que sufren, y sus glóbulos cerebrales que no tenían latidos sino para la libertad y los sentimientos altruistas de su gran carácter, iban como el efecto solar, dando luz y sombra a su personalidad. El impulsado por su idealismo, llevaba su mano impulsiva y delictuosa en favor de la caridad...⁶⁶

Una maraña de sentimiento e ideas se formó bajo la costra del conservadurismo y el provincianismo reinantes en la Colombia de finales de siglo XIX y comienzos del XX. Esta condición obtusa permitió la apropiación de nuevas ideas y el surgimiento de sentimientos subversivos, mediante la constitución de héroes populares y *rebeldías primitivas* que, como Ravachol, eran capaces de enfrentarse al poder.

Con la introducción del capitalismo y el surgimiento de la clase asalariada aparecieron los primeros núcleos y esfuerzos organizativos, que se centraron más en la condición de clase que en las perspectivas ideológicas. De las *Sociedades Democráticas*⁶⁷ de mediados del siglo XIX, en donde se reunían los artesanos en torno a los tradicionales líderes liberales, se pasó a la constitución de organizaciones gremiales. En 1913 se fundó la *Unión Obrera Colombiana*, organización en la que se habló de explotación de la clase obrera, y en donde, por primera vez, se exigió que los miembros debían ser exclusivamente obreros, demostrando un interés por constituir solidaridades horizontales entre las clases trabajadoras, y delimitar las fronteras que los separaban de los patrones. No obstante, de acuerdo con Mauricio Archila, esta organización no tuvo mucha acogida entre los sectores populares, lo que llevó a su rápido desaparecimiento (ARCHILA, 1991, p. 211).

En 1918, un año después de la Revolución Rusa, las influencias y las perspectivas organizativas de la clase empiezan a cambiar, y la distancia entre las pretensiones populares y el discurso liberal se ensancha progresivamente. Para este año, se tiene referencia de la creación, por parte de algunos artesanos, intelectuales, y del incipiente

⁶⁶ *El Ravachol*, No 1, 25.6.1910.

⁶⁷ De acuerdo con el profesor Jaime Jaramillo Uribe, las Sociedades Democráticas fueron “las primeras organizaciones gremiales de la clase artesanal a jugar un papel decisivo en la vida política y social de la época. Constituyeron las primeras formas de organización política que conoció la Nación. [...] Fueron también el vehículo de acción política de la "intelligentia" juvenil de las nacientes clases medias y comerciantes, unidas transitoriamente con los artesanos en ciertos objetivos políticos.” (JARAMILLO, 1976, p.9).

núcleo de trabajadores asalariados, de una *Confederación de Acción Social* en Bogotá. El mismo año surgió, también en Bogotá, un *Sindicato Central Obrero* del cual no se tiene muchas referencias. En Medellín apareció la cooperativa *Sociedad de Luchadores*, la cual pretendía, por medio de su publicación, *El Luchador*, elevar el nivel intelectual y político de los trabajadores (ARCHILA, 1991, p. 212).

En 1919 se fundó un primer *Partido Socialista de Colombia*. Sus organizadores se alejaron, desde el comienzo, de las tendencias anarquistas y bolcheviques, reclamando un liberalismo radical. Siendo un partido ecléctico, propio del contexto histórico y social, este primer *Partido Socialista* adhirió a diversas tendencias internacionales que iban desde los avances laboristas ingleses o socialdemócratas alemanes, hasta los pasos dados por la revolución rusa (ARCHILA, 1991, p. 213). Sin embargo, a pesar de sus intenciones por demarcar para las clases trabajadoras un camino político diferente de los partidos tradiciones, para 1922 el *Partido Socialista* había sido engullido por el *Partido Liberal*, que adaptó su plataforma política para incluir algunas demandas del efímero socialismo nacional, y así se apropió de los votos de los sectores atraídos por las ideas del párvulo socialismo criollo. De esta manera se constituyeron los parámetros generales que delimitaron, durante todo el siglo XX, las relaciones de amor y odio entre las izquierdas y el liberalismo colombiano. En un constante ciclo de cooptación y negación, el liberalismo nacional históricamente derruyó los intentos de sedimentación de la izquierda en el seno de la población colombiana.

Con todo, los intentos de constitución de la izquierda local, y de organización obrera, continuaron. Una influencia directa de la Revolución Rusa se dio con la llegada, en 1922, del artesano ruso Silvestre Savitsky, quien abrió una tintorería en Bogotá. En este lugar se empezaron a reunir jóvenes intelectuales con el fin de escuchar las hazañas de un “tal” Lenin, en la *Gran Revolución do Octubre*. En ese mismo año, el poeta e intelectual Luis Tejada publicó *Oración para que no muera Lenin*, en donde se podía leer: “¡Oh, Parcas silenciosas, ya que lleváis en vuestros ágiles dedos los hilos de la vida, detened un instante la tijera tremenda ante ese más puro, más fuerte y más bello de todos: porque ése es Lenin, Nuestro Señor!”⁶⁸ .

En la década del veinte las efervescencias contra el sistema coercitivo colombiano calaron en las jóvenes generaciones intelectuales. En 1922, el mismo Luis Tejada reeditó su periódico *El Sol*, desde el cual expuso sus ideas sobre lo que se rumoreaba era el

⁶⁸ *El Espectador*, Bogotá 2.7.1922.

comunismo, y más tarde ingresó ávido de conocimiento al “grupo comunista” de Savitsky. Estas acciones lo destacaron como uno de los intelectuales más sobresalientes, y con mayor claridad teórica, de los primeros núcleos comunistas durante esos años (NÚÑEZ, 2006, p. 118). En 1925 se registró la aparición de otro *Centro Comunista* en Cali, derivado de diversos clubes políticos que pregonaban la igualdad y la fraternidad. El mismo año, el intelectual-popular Ignacio Torres Giraldo fundó el periódico *La Humanidad* en el que exteriorizó con efervescencia una mezcla de socialismo, liberalismo radical y cristianismo⁶⁹. Ese mismo año Savitsky fue expulsado del país bajo la acusación de conspiración.

En el auge de la segunda oleada huelguística en Colombia (1924-1928) y en el marco del surgimiento de los primeros grupos de estudio comunistas, las ideas se movilizaron por medio de figuras políticas que encarnaron al héroe, quienes utilizaron un discurso idealista y místico para incentivar la lucha obrera y popular en Colombia. En 1924, en las salas de la *Biblioteca Pública Departamental de Antioquia*, la futura líder popular, María Cano se encontraba con obreros, estudiantes pobres e intelectuales de clase media para leer en voz alta las obras de Rodó y Vasconcelos (TORRES, 1972, p. 19). Y con la palabra constante que siempre la caracterizó en sus discursos, podemos imaginarla leyendo ante los ojos expectantes de quienes la escuchaban, las advertencias amorosas de Rodó:

[...] Y en la disciplina del corazón y la voluntad, de donde el alma de cada cual toma su temple, conviene, aun en mayor grado, afinar nuestra potencia de reacción, vigilar las adquisiciones de la costumbre, alentar cuanto propenda a que extendamos a más ancho espacio nuestro amor, a nueva aptitud nuestra energía, y concitar las imágenes que anima la esperanza contra las imágenes que mueve el recuerdo, legiones que luchan, la una por nuestra libertad, la otra por nuestra esclavitud. (RODO, 2003, p.4)⁷⁰

Así, bajo la influencia de la literatura y del mensaje movido por un “realismo fantástico”, los líderes obreros de Colombia llevaron las ideas hasta los conglomerados proletarios por medio de *giras políticas*. La permanencia del catecismo y la *Lectio* se

⁶⁹ Sobre este periódico, que jugó un papel importante en la maduración y organización del movimiento de izquierda en el país, ver el trabajo de ARCHILA, 1985.

⁷⁰ RODÓ, José Enrique. *Motivos de Proteo*. La versión de esta obra que podía ser encontrada en las bibliotecas del país, correspondía a su primera publicación del año de 1909. Para la citación utilizo la versión digital de 2003. p.4.

constituyó en una tradición que determinó las formas de apropiación de las ideas de izquierda en Colombia.

Las *giras políticas* consistieron en el desplazamiento de los líderes de izquierda por el territorio nacional, con el fin de llevar el *verbo revolucionario* a todos los obreros y clases populares del país. La idea era llevada por iconos o símbolos políticos como María Cano, que se convirtió en *La Flor del Trabajo* y representó el sentimiento de indignación de los sectores sociales menos favorecidos. Este tipo de circulación de las ideas, y de cooptación política, fue resultado de la herencia del *caudillismo*⁷¹, que fue de uso convencional en Colombia desde comienzos del siglo XIX. En esta perspectiva, las lecturas que María Cano hizo en las instalaciones de la *Biblioteca Departamental de Antioquia*, aparecieron como motor propulsor de sus discursos frente a las multitudes obreras. En 1925, bajo esta influencia, *La Flor del Trabajo* se pronunció ante una *Junta Obrera* y les dijo, recordando el amor de Rodó y la conciencia de quien enseña: “Mi alma quiere llevaros por senderos iluminados por el sol de la libertad, que es justicia, que es bien [...] No quiero encender odios sino que reclaméis por el justo medio, lo que os pertenece, por eso mi afán de organizaros para que seáis poderosos [...]” (Apund TORRES, 1972, p. 25-26). En medio de esta poética revolucionaria y educativa, entre 1925 y 1928, un grupo de líderes e intelectuales obreros realizaron un total de siete giras políticas⁷².

En el marco de estas movilizaciones de ideas y de demandas sociales, en los años de 1924, 1925 y 1926, se llevaron a cabo tres *Congresos Obreros Nacionales* respectivamente. En 1924, durante el *I Congreso Obrero* realizado en Bogotá, y convocado por algunos sindicatos de la capital, el movimiento tuvo como objetivo presentar peticiones obreras a las autoridades. Durante la realización de este Congreso, de forma paralela, también se realizó en Bogotá una *Conferencia Socialista* –la primera, después de la desaparición del *Partido Socialista* de 1919-. Debido a la “coincidencia” de las fechas⁷³, las autoridades eclesiásticas y civiles que comparecieron al *I Congreso*

⁷¹ En la obra de AGUILERA, VEGA (1998) los autores explican que: “Es en concreto en el caudillismo o en acciones carismáticas similares en donde se expresaron claramente los prolongados influjos ideológicos y simbólicos de la Revolución Francesa” (p.195). Además afirman que “Los sectores populares en cierta forma estaban predispuestos a la acción caudillista, por lo cual no sorprende que aquellos dirigentes de izquierda u organizaciones progresistas de más impacto entre las masas hayan reproducido viejas pautas de movilización social” (1998, p. 194-195).

⁷² A la cabeza de estas *giras* generalmente se encontraron: María Cano, Ignacio Torres Giraldo, Raúl Eduardo Mahecha, Tomás Uribe Márquez, Francisco José Valencia, entre otros.

⁷³ Con relación a este hecho, el profesor Mauricio Archila dice que: Mientras el Congreso Obrero deliberaba en las horas de la mañana, la Conferencia Socialista se llevaba a cabo en la noche. Los delegados más radicales del Congreso Obrero acudían a ella, junto con los intelectuales socialistas del momento. Parece

Obrero para oír las demandas de la clase trabajadora, elevaron una serie de críticas contra las tendencias revolucionarias dentro del movimiento obrero. Finalmente, el *I Congreso* fracasó y los líderes radicales fueron insolados, demostrando lo difícil que sería para el movimiento obrero su alejamiento de las toldas de los partidos tradicionales⁷⁴.

En 1925, bajo la organización de la *Unión Sindical* de tendencia anarcosindicalista, fue convocado el *II Congreso Obrero*, al cual acudieron las mismas fuerzas y facciones del congreso anterior. No obstante, durante este congreso la tendencia radical pareció más fuerte que la del año anterior. Bajo la dirección de Raúl E. Mahecha, Torres Giraldo, María Cano y Tomás Uribe Márquez en este congreso se fundó la *Confederación Obrera Nacional (CON)*⁷⁵, que posteriormente se afilió a la *Internacional Sindical Roja*. Las tendencias anarquistas, socialistas y marxistas dentro de la CON convivieron fraternalmente hasta 1926.

Durante los últimos meses de 1926 se reunió el *III Congreso Obrero*⁷⁶, en el que, finalmente, las diferencias ideológico-organizativas se hicieron insalvables. La CON fue criticada como un órgano impávido frente a los problemas obreros, ya que, según *La Humanidad* –periódico dirigido por Ignacio Torres Giraldo–, su doctrina anarcosindicalista, copiada del modelo Argentino, no había surtido efecto. Por lo tanto, de acuerdo con la crítica, se hacía urgente la creación de un partido político que complementara su trabajo. Los anarquistas y los socialistas fueron aislados, quedando a la cabeza el grupo rotulado los *marxistas*, quienes propusieron la creación de un partido político. Así, en 1926 fue fundado el *Partido Socialista Revolucionario (PRS)*, que fue el germen del futuro *Partido Comunista de Colombia (PCC)* creado en 1930.

que el grupo de Savinsky fue el que jugó el papel líder en la organización y conducción del evento. Fueron ellos quienes propusieron la adhesión de la Conferencia a la Internacional Comunista. El sector más tradicional del socialismo --especialmente el del periódico *El Socialista*-- se opuso a la propuesta, derrotándola. La división dio también al traste con ese evento. Poco tiempo después morirían dos de los líderes intelectuales del socialismo, Luis Tejada y Francisco de Heredia, privándolo de sus más originales pensadores” (ARCHILA, 1991, p.234).

⁷⁴ No obstante, es importante advertir que, si bien aquellos que pedían la separación del movimiento obrero de los partidos tradicionales fueron derrotados, durante estos dos acontecimientos, tanto el *Congreso Operario* como la *Conferencia Socialista*, como lo recuerda la historiadora Luz Ángela Nuñez, contaron con presencia de diversas tendencias de izquierda. “no solamente rivalizaron socialistas del partido de 1919 y socialistas revolucionarios, sino que también hicieron presencia algunos líderes anarquistas y otros que se autodenominaron comunistas” (NÚÑEZ, 2006, p.117).

⁷⁵ Es importante decir que la CON hizo fuertes llamados a la acción directa, como forma de lucha, y al desconocimiento de los partidos políticos. Era evidente, en su seno, una tendencia anarcosindicalista.

⁷⁶ En el Congreso se discutieron una gran cantidad de problemas que iban desde los objetivos políticos del movimiento obrero hasta el embellecimiento del barrio “Unión Obrera” de Bogotá. El *III Congreso* acordó ‘implantar’ en Colombia la jornada de trabajo de 8 horas. Cf: MEDINA, 1980. p. 100.

El PSR se constituyó como un partido abierto, que tuvo como objetivo ser una organización en la que convergieran todos los actores sociales en lucha. Sus dirigentes sostuvieron que “[l]a idea era contar con una organización que integrara al mayor número posible de gente, con un cubrimiento realmente nacional; por ello, para evitar los temores hacia el 'comunismo', era mejor denominarla Socialista” (ARCHILA, 1991, 236). De esta forma, el PSR no solo fue un partido obrero, en esta organización convergieron movimientos indígenas y campesinos de todo el país. Aunque el PSR se adhirió a la *Internacional Comunista*, solo fue aceptado por ésta, oficialmente, hasta 1928, debido a que su organización no era de corte leninista. Cabe destacar, que el PSR y la CON jugaron un papel determinante para la progresiva adquisición de autonomía del movimiento obrero en general, y del campo de la izquierda en particular, ya que sus consignas pasaron por la exigencia de independencia frente a los partidos políticos tradicionales. Además, dentro de estas organizaciones, constantemente, se privilegió un sistema “organizativo libre”, que intentó responder a las variopintas necesidades de la época.

En el año de 1928 el PSR ingresó en un periodo de fuerte persecución y crisis, que desembocó en la posterior reorganización y creación, en 1930, del *Partido Comunista Colombiano*. La crisis se presentó bajo la forma de tres acontecimientos que marcaron el rumbo del PSR: En primer lugar, el 30 de octubre de 1928 el gobierno aprobó la “Ley Heroica”, la cual, en la práctica, ilegalizaba el PSR ya que prohibía:

las asociaciones, agrupaciones u organizaciones de cualquier clase que, como el bolchevismo, y el comunismo, se propongan realizar alguno o algunos de los siguientes fines [...] difundir ideas que tiendan a extinguir el sentimiento y la noción de patria, atacar a la religión católica, fomentar el relajamiento de la disciplina militar, difundir ideas que atenten contra la institución de la familia, “atacar la legitimidad del derecho de propiedad (MEDINA, 1980, p. 120).

El segundo factor que posibilitó la rápida cooptación de las bases del PSR por parte del Liberalismo, y por consiguiente su debilitamiento, fue la agudización de su tendencias conspirativas dentro de su dirigencia. Sin directrices partidarias claras, y a partir de la convergencia de distintas corrientes ideológicas que “dificultaba” la organización, el PSR puso en marcha un proyecto conspirativo que pretendía tomarse el poder a partir de la revolución total, desconociendo algunas particularidades de la situación nacional. En los periódicos del partido se decía: “sentimos un inmenso regocijo [al] pensar que dentro de poco tiempo tres cuartas partes del pueblo colombiano van a

ocupar sus puestos en la revolución armada... bendita seas santa dinamita! Salud, guerrilla de tiradores! ... campesinos a las armas!”⁷⁷. Los intentos conspirativos incentivaron la represión estatal sobre el PSR, y para finales de 1928 sus principales líderes estaban presos o siendo perseguidos, lo que facilitó el debilitamiento del partido⁷⁸.

El tercer acontecimiento de ruptura del PSR, y que constituyó una derrota política y social para el movimiento fue la “*Masacre de la Bananeras*”. En la madrugada del 6 de diciembre de 1928, el ejército colombiano abrió fuego contra una multitud de trabajadores de la *United Fruit Company* que se encontraban en huelga, con el fin de obtener mejores condiciones de trabajo. La huelga comandada por el PSR desembocó en la masacre y persecución de los líderes y bases del movimiento, lo que terminó con el profundo debilitamiento del PSR. Seguido a esto, en 1929, los últimos resquicios de la revuelta conspirativa fueron descubiertos y apaciguados. Las críticas al PSR no se hicieron esperar, y por medio de una carta de la *Internacional Comunista* en 1929, se instigó al PSR a “*liquidar el pasado*” y fundar un verdadero Partido Comunista, como efectivamente se hizo el 17 de julio de 1930.

Como se puede desprender de las anteriores líneas, la recepción de ideas de izquierda, tanto en Brasil como Colombia, fue esporádica y dispersa. De la misma forma, estas ideas que podían explicar las contradicciones sociales y motivar la organización y lucha por la libertad y la igualdad, determinaron la configuración contingente de las prácticas. En Brasil las ideas de organización traídas por los inmigrantes y los contactos de las clases populares con el exterior, mediaron la temprana organización de periódicos, partidos y federaciones que contribuyeron a una adelantada ordenación política. Así, la lucha espontánea, motivada solamente por las necesidades materiales, dio paso a la lucha que intentó articular las condiciones materiales de la clase trabajadora con diversas ideas y teorías que justificaron su práctica. En Colombia la recepción respondió más a las exigencias que interpusieron las condiciones inmediatas de movilización, que a los presupuestos que la teoría permitió pensar. De esta forma, los ritmos y las formas de la apropiación de las ideas dependieron de las lógicas de los espacios en los que los movimientos obreros actuaron.

⁷⁷ *El Socialista* 1928. Apund ARCHILA, 1991, p. 245.

⁷⁸ “Desde abril de ese año se habían allanado las viviendas de 117 dirigentes revolucionarios. Torres Giraldo pagó varias veces cárcel en esos años; María Cano también estuvo retenida en Medellín; Tomás Uribe Márquez fue descubierto en Bogotá y puesto preso; algo similar sucedió con Quintín Lame, y la mayoría de las cabezas visibles del PSR” (ARCHILA, 1991, p. 246).

Finalmente, este proceso de constitución y reconstitución constante de ideas y de organizaciones, encarnó la parturienta de una *filosofía de la historia*, que pretendió ubicar su horizonte más allá de las miopías conservadoras y de las elites oligárquicas. Los *horizontes de sentido*, entendidos como el despliegue –a partir de unas experiencias comunes- de los sueños y las utopías colectivas, desde los cuales se imaginaban otros mundos posibles, se restablecieron. Los *Utillajes Mentales* se llenaron de esperanza en medio de una guía “racional”, y las organizaciones permitieron la conformación de nuevas tradiciones. En medio de una compleja trama, los horizontes de sentido fueron revolucionados.

3.4 Límites y posibilidades del mundo obrero

El mundo obrero de principios de siglo XX, fue un complejo campo que se definió a partir del encuentro entre los sueños de un grupo de sujetos, con unas condiciones de posibilidad material que, desde afuera, impulsaron sus acciones, y les permitió convertirse en un *colectivo singular*⁷⁹. Por esta razón, describir el mundo material y social en el que se dieron los primeros encuentros entre los actores y las ideas, y en el que, además, se delimitaron las primeras reglas de acción en el campo social, es una necesidad implícita a todo ejercicio que intente dar cuenta de un proceso de apropiación de las diversas ideas que procuran la construcción de *otros* futuros posibles. Al hacer la descripción del mundo material, social y político, que sirvió de hábitat al movimiento obrero de comienzos de siglo, no pretendo hacer la descripción de un mero condicionamiento exógeno de un colectivo singular. Por el contrario, pretendo identificar las fuerzas que, más allá de delimitar las acciones e ideas de los sujetos, impulsaron el devenir de los actos, ya sea por su negación o por su aprobación.

De esta manera, la descripción del desarrollo económico tanto de Brasil como de Colombia, debe servir para esclarecer la composición social del mundo obrero y entrever

⁷⁹ Tomo prestado este concepto del filósofo e historiador alemán Reinhart Koselleck. Si bien el intelectual alemán utiliza esta categoría para definir los cambios históricos que experimentan los conceptos –como por ejemplo el de *Historia*-, a partir del desplazamiento de su representatividad de lo singular hacia la constitución de una totalidad, lo que me interesa, al relacionar esta categoría con el Movimiento Obrero y popular, es resaltar la forma como las experiencias singulares de los sujetos, progresivamente, se convirtieron, desde el reconocimiento como iguales, en el motor que les permitió constituirse en un conglomerado de singularidades capaces de encarnar un sujeto histórico colectivo. Además, en términos semánticos el singular colectivo de Movimiento Obrero puede ser asumido como una de esas categorías que “incorporan modernamente numerosos significados en un solo nombre abstracto” (KOSELLECK, 2004, p.33).

las formas de circulación y apropiación de las ideas de izquierda en su seno. En un contexto económico agroexportador, que se alejaba de la simple dependencia a los centros globales, y en el que se intentó impulsar un sistema de trabajo libre a partir de la seducción de fuerza de trabajo inmigrante, el mundo obrero brasilero, y las ideas que lo constituían, fue un caldo de cultivo para la intrepidez de las acciones y un puerto “seguro” para las ideas. Desde la conspiración para la toma del poder, pasando por la crítica al clericalismo y la constitución de proyectos educativos, las ideas de izquierda en Brasil se alimentaron de la convergencia de múltiples lenguas, creencias y objetivos que, aunque dificultaron una organización “clara” del movimiento obrero, permitieron su temprana articulación. De la misma forma, los múltiples caminos que siguió la economía capitalista y la inversión, ya fuera por medio de las formas de agro-exportación (café, azúcar, caucho y cacao), de economías de subsistencia (las economías del extremo sur especialmente) o de industrialización, permitieron que los contactos entre los sujetos y las ideas fuera diversa, dispersa y rica. En otras palabras, Brasil: con un vasto territorio, con una economía fuertemente agroexportadora -y por lo tanto dependiente y frágil ante el comportamiento de la demanda externa-, con una alta dinamización de la economía después de la abolición de la esclavitud, con algún grado de desarrollo del mercado interno y con una alta tasa de fuerza de trabajo inmigrante, fue el escenario conspicuo para la constitución de un *campo de izquierda cosmopolita*.

Enclavada en una enramada de cordilleras, la economía Colombia creció al ritmo de las mulas que quebraban su territorio intentando conectar pueblos, ideas y negocios. La llegada del capitalismo al país fue fragmentado y *policéfalo*, debido a la incomunicación de sus mercados internos. De la misma manera, las masas populares y los trabajadores se vieron enfrentados a realidades diferentes. Con una alta presencia de grupos de artesanos, las ciudades desarrollaron un proletariado heredero de la tradición radical, que soñaba con *Libertad, Igualdad y Fraternidad*. Y en el centro-occidente del país, impulsado por el auge de la exportación cafetera, las primeras fábricas de tejidos enrolaron una fuerza de trabajo de mujeres y niños que se fortalecieron bajo las lecturas poéticas de Rodó, Vasconcelos, Gabriela Mistral y Delmira Agustini. Entre tanto, en los enclaves de capital Norteamericano, el dinero y la euforia pasó, dejando tras de sí tierras arrasadas, masacres y un movimiento obrero diezmado, pero consiente de la necesidad de lucha.

En medio de estos escenarios cuasi insolados, en los que la clase obrera se constituyó de algunos artesanos y de una multitud de campesinos mestizos, negros e

indígenas, las ideas de izquierda y su circulación dependió de la movilidad de un grupo de intelectuales y líderes, que hicieron las veces de pregoneros. De esta manera, si en Brasil las particularidades de su desarrollo económico permitieron la constitución de una izquierda cosmopolita, en Colombia, una economía castigada por los conflictos virulentos de su elite, y perdida en medio de su complicada geografía, permitió la constitución de una *izquierda provinciana*, pero no por eso menos activa e imaginativa, que tuvo que actuar en diversos frentes de resistencia.

Así como la economía posibilitó y limitó la constitución del campo de la izquierda, las lógicas del escenario político también modelaron las posibilidades de acción. En Brasil, por ejemplo, la *izquierda cosmopolita* se enfrentó a un Estado políticamente cerrado, en el que el pacto de las elites oligárquicas eliminó toda posibilidad de acceso al poder a actores ajenos a sus círculos. Las oligarquías exportadoras y los *Coroneles* difícilmente reconocieron la existencia de contradicciones sociales en las nacientes ciudades, y rechazaron de tajo la “exportación de ideas alienígenas” que no respondían a la realidad del país “legal” con el que soñaban. Por otro lado, debido al alto índice de inmigrantes, que tenían como objetivo ahorrar algún dinero y volver a sus países de origen, la preocupación por las lógicas de la política brasilera, por parte del movimiento de izquierda, fue aplazada durante algunos años. Estas características produjeron que la *izquierda cosmopolita* brasilera se estrellara constantemente contra una torre de marfil oligárquica, que la mayoría de las veces no los reconocía como legítimos actores del conflicto social. No obstante, esto también generó un proceso de maduración política de algunos sectores de la izquierda brasilera que, décadas más tarde, les permitió establecerse como verdaderos representantes de grandes masas proletarias.

En Colombia la izquierda se encontró con un complejo escenario de disputa política entre los tradicionales partidos de la elite. En medio de una sociedad altamente *conservatizada*, y en la que las fuerzas reaccionarias y clericales victoriosas pretendieron –y lograron- arrastrar una modernización sin su implícita modernidad, el mundo de la izquierda se vio constantemente cooptado por el partido liberal que se encontraba alejado del poder. En este caso, debido a que la elite no instauró tempranamente un pacto entorno al poder, y el liberalismo fue segregado de toda participación política, el discurso de la izquierda encontró espacio en las huestes liberales, que también se decían representantes de las masas. De esta manera, la lucha por la configuración del campo de la izquierda estuvo mediada por la pugna por independencia frente a la cooptación liberal, y por la confrontación a la hegemonía conservadora que sumía cualquier tipo de idea en un

provincialismo pasmoso. De estas particularidades derivó una izquierda móvil y abierta a las condiciones que planteaba el contexto. Una izquierda en la que, en algún momento, convergieron el movimiento campesino, las reivindicaciones indígenas, las demandas proletarias, la lucha armada y las conspiraciones por la toma del poder.

Por otro lado, para comprender los límites y posibilidades de constitución del campo de izquierda a partir de la apropiación de las ideas, es importante hacer cuatro consideraciones: Primero, el tamaño del territorio en el que circularon las ideas y los sujetos; Segundo, el número total de sujetos que habitaron dichos territorios, durante el periodo estudiado; Tercero, el porcentaje de trabajadores asalariados en el mundo urbano; y, en cuarto lugar, los índices reales de afiliación de esos trabajadores con los núcleos militantes. Si bien, no se cuenta con estadísticas exactas para determinar la forma del mundo en el que circularon hombres e ideas, se pueden arriesgar algunas hipótesis.

En términos territoriales Brasil posee una extensión de 8.515.767,049 km² (IBGE), siendo el quinto país más grande del mundo, y ocupando más del 40% del total del territorio de América del Sur. Un coloso sur americano, en el que era más fácil mirar hacia el otro lado del océano, que hacia el implacable *sertão* que yace en su interior. Colombia, posee 2.129,748 km² (IGAC), es decir que podría caber casi cuatro veces en el territorio brasilero, sin embargo, al estar cruzado, de sur a norte, por la cordillera de los andes, que además se bifurca en tres grandes cadenas montañosas que rompen la cotidianidad de los llanos orientales, las pequeñas distancias se hicieron colosales, y la energía que implicaba las conexiones entre las zonas era extremadamente alta. Las particularidades territoriales permitieron que Brasil mirara hacia el océano Atlántico, y constituyera una serie de puertos que lo conectaron rápidamente con el mundo europeo, y al sur con el contexto platense. Colombia, por el contrario, enclavó su principal puerto en el Mar Caribe, que empezaba a ser controlado por Estado Unidos, y su comunicación con otros territorios americanos fue compleja y parsimoniosa.

Dadas las condiciones de extensión geográfica, la población colombiana es cuantitativamente menor que la población brasilera (Ver Tabla 3). No obstante, los dos países contaban con una población económicamente activa que compartió algunos rasgos comunes, como por el ejemplo el peso mayoritario de la población rural, con relación a los trabajadores urbanos. El hecho de que uno de los factores importantes de industrialización fuera, tanto en Brasil como en Colombia, la acumulación de capital por exportación de café, hizo que la distinción entre el campesino, el artesano y el proletariado moderno fueran difusas, y en ocasiones hasta insignificantes, frente a una realidad de

explotación compartida. Además, en términos concretos, debido a la abrumadora cantidad de población rural, el papel del proletariado urbano como clase –si acaso esta puede ser asumida de esta manera-, fue cuasi insignificante dentro de los moldes de las economías periféricas en las que se desarrollaron.

A todo lo anterior, se debería sumar, como ya lo dije, los índices de militancia de la masa obrera durante la época, con el fin de dibujar de manera concreta la génesis del campo de la izquierda. Sin embargo, aproximar cifras de militancia implicaría, en primer lugar, hacer una división netamente ideológica de los militantes, lo que *per se* segregaría a los sujetos que se identifican con algunas ideas, pero no militan en algún grupo concreto. En segundo lugar, desde un punto de vista más práctico, recoger fuentes de organizaciones obreras y populares de izquierda, que den cuenta de la totalidad de sus integrantes, es un ejercicio investigativo cuasi imposible. No obstante, para tener una idea del tamaño real de la militancia que se apropió de las ideas, y de la constitución de los circuitos de circulación, se podrían tomar algunos ejemplos significativos.

En 1925, la comisión central ejecutiva del PCB presentó con angustia algunas cifras sobre el número de sus militantes: “No Rio e em Niterói, onde possuimos metade dos membros de todo o PC, contamos um máximo de 150 aderentes. É uma insignificância a bem dizer ridícula” (PEREIRA, 1962, p. 63). Ridícula, si se advierte que para la época Rio de Janeiro era una de las ciudades más industrializadas de Brasil; y más ridícula aún, cuando se asume que para 1920, tan solo cerca del 1% de la población económicamente activa trabajaba en la industrial nacional (ver tabla 3).

En Colombia, las cifras de militancia tampoco fueron muy esperanzadoras. En 1928, de acuerdo con un “famoso” documento secreto incautado al líder e intelectual obrero Ignacio Torres Giraldo, el PSR contaba, para esa fecha, con 563 militantes, lo que era un número insignificante dentro del universo de trabajadores colombianos. Pero, ¿solo esto bastaría para reducir el movimiento y el impacto del campo de la izquierda sobre la realidad de las naciones? ¿Solo las limitaciones materiales resquebrajarían las tradiciones que arrastra la constitución del mundo proletario y popular? Desde el privilegio que nos ofrece la mirada retrospectiva sobre la historia, sabemos que el impacto de las ideas fue profundo y duradero.

En el entramado de ese mundo material y social que intente describir en las anteriores páginas, se incubaron las formas de *hacer, pensar y existir* de un colectivo singular que, en los límites de la apropiación de las ideas, es decir, desde la recepción, la interpretación y la puesta en práctica de *Utilidades Mentales*, intentaron hacer de utopías

Estados, y de sueños realidades. Y en las frías paredes de las “cavernas” hechas fábricas, o en el fondo acogedor de un pequeño taller de artesano convertido en escuela, en comité central o en bunker conspirativo, los trabajadores se reconocieron, se unieron, y constituyeron redes para difundir las ideas de libertad, igualdad, unión y resistencia.

Tabla-3 Población económicamente activa: Colombia –Brasil (1889-1930)

	Brasil^a			Colombia^b		
	<i>P.E.A^c</i>	<i>Nº de Obreros^e</i>	<i>% Trabajadores</i>	<i>P.E.A</i>	<i>Nº de Obreros</i>	<i>% Trabajadores</i>
1889	13'163.000	54.164	0,4			
1900	14'293.700 ^d					
1905	20'003.000			4.319.000		
1910	22'216.000	159.600	0,7			
1912	23'168.000			5.073.000	245.178	4,8
1918	26'277.000			5.875.000	651.698	11
1920	25'976.792	275.512	0,8			
1930	33'568.000	450.000	1,3			

a) Las cifras representan obreros asalariados trabajadores en fábricas de pequeño, mediano y gran porte. **b)** Las cifras presentan *Jornaleros*, entendidos como: todos aquellos sujetos que sin arte, oficio o profesión especial y sin ser aprendices de taller, trabajan a diario por cuenta de otro, según salarios convenidos en distintas industrias, oficios o profesiones. Las cifras de 1938 están presentadas, de manera más concreta, en la categoría de trabajadores asalariados. **c)** No conseguí los datos de la Población Económicamente Activa para todos los años. **d)** Esta es la P.E.A (Habitantes entre los 10 y los 80 años), de acuerdo con el censo de diciembre de 1900. Fuente Anuario Estadístico do Brasil- IBGE, 1958, p. 24. **e)** El número de obreros se refiere solo a los trabajadores del sector industrial.

Fuente: Elaboración propia (2015)

4. TRAS EL ALMA DE LAS IDEAS DE IZQUIERDA: Libertad e igualdad, Unión y Resistencia en los límites de la Revolución.

5 de mayo de 1909, en las calles de Porto Alegre deambulan las hojas del periódico anarquista *Lucifer*, y en su interior, extendiéndose como una necesidad, se refugia un grito de libertad. Una libertad envuelta en el manto iluminado de la razón y la “verdade” que, como un “bem social”, tuvo por objetivo “libertar ao ser humano dos preconceitos vãos que a vida lhe crucia”; y con el ahínco de la palabra exigía la caída de la “[...] perniciosa educação burguesa/ que assolha a hierarquia e a mísera pobreza/ jungida ao carro traz da abjeta escravidão!”¹.

Así, por medio de un poema sencillo y combativo, eran presentadas las contradicciones ideológicas y sociales vividas por los obreros y gentes pobres durante la primera década del siglo XX. El grito constante de libertad rompió el viento y transgredió las fronteras invisibles del tiempo y el espacio, para unirse a los discursos que justificaban las luchas de los oprimidos. De la misma forma, unos años más tarde, el 21 de marzo de 1914, bajo el sofocante calor de Rio de Janeiro, frente a una multitud de trabajadores y artesanos, la voz del militante gaúcho Zanon de Almeida (1892-1940) retumbó en los paredones del *Centro Galego*.

“[...] Que importa que esta aurora seja ruborizada pelo clarão do incêndio! Que importa que na madrugada desse grande dia a tempestade seja tempestade de sangue! A tempestade também é útil para purificar o ar. O sol é mais brilhante depois do vendaval! E ele surgirá, resplandecerá, como nunca ainda foi fulgido e belo o majestoso sol da *liberdade*”².

En las primeras décadas del siglo XX el grito por libertad fue incesante, y unido a la exigencia de igualdad se estableció como uno de los elementos rectores del campo de la izquierda. Las múltiples contradicciones generadas por la *cuestión social* hicieron que el germen de la libertad y la igualdad, envuelta en lucha y reivindicación, se difundiera como pólvora por el Brasil. Sin embargo, las descripciones de las contradicciones, la búsqueda de la libertad y el pedido por igualdad no fueron exclusivas de una sola Nación. Por toda América Latina el *ethos* de los sectores populares, perdido entre los

¹ *Lucifer* 5.5.1909 Apund MARÇAL, 1995. p. 70.

² Conferencia realizada por Zenon de Almeida, en el *Centro Galego* de Rio de Janeiro el 21 de marzo de 1914, promovida por el sindicato de Zapateros para conmemorar el sexto aniversario de su fundación. Apund MARÇAL, 1995, p. 183. Cursiva mia.

desplazamientos impuestos por el desarrollo industrial, los cambios sociales y la miseria, reivindicó libertad y la igualdad como idea motora.

En Colombia aparecieron representaciones solidarias con la libertad y la igualdad de los oprimidos. La libertad representó el profundo sentimiento de solidaridad y resistencia que tenía que iluminar el camino de los oprimidos. Así lo entendía en 1924 la líder obrera y popular María Cano quien, hablando en un barrio obrero, sostenía ante su público la intención de: “llevaros por senderos iluminados por el sol de la libertad, que es justicia, que es bien [...]” (TORRES, 1972, p. 25).

Acompañando a la libertad y la igualdad se encontraba una necesidad en progresivo aumento. La libertad y la igualdad no podrían ser alcanzadas sin la *unión* y la *solidaridad* propia de un grupo, es decir, la identificación como un *colectivo singular* sumergido en una misma realidad. En algunos periódicos obreros de Colombia las solidaridades se reforzaron después de que las clases trabajadoras e populares se identificaron en la miseria como hermanos. Este es el caso del periódico *La Humanidad*, en el cual se sostenía, en 1925, que:

[...] renunciado a nuestra herencia política para servir el evangelio de la Humanidad: todos los trabajadores son nuestros hermanos; queremos que todos los hombres trabajen para que ninguno deje de ser hermano nuestro; queremos que los hombres sean libres, pero antes queremos que se eduquen, que piensen, porque nunca es libre el hombre que no piensa.³

Solidaridad que se abría con más fuerza en el horizonte de la lucha popular después de la pérdida violenta de un correligionario, como resultado de la represión estatal. Este fue el caso de la muerte del joven zapatero anarquista Antonio Martínez durante los convulsionados días de julio de 1917 en São Paulo. En el auge de una fuerte huelga, el zapatero, que se encontraba entre un grupo de obreros que exigían mejoras en sus condiciones de trabajo, fue asesinado con un disparo en el estómago⁴. Los gritos pidiendo justicia no se hicieron esperar. Durante el entierro del inmolado los discursos con alusiones a Reclus, Malatesta, Kropotkin y demás representantes del pensamiento libertario, fueron seguidos por la radicalización de la protesta. El historiador Boris Fausto narra cómo, después del entierro, siguieron tres días en los que el pueblo, en este caso en la ciudad de São Paulo, siguió su impulso “instintivo” de justicia y solidaridad de grupo:

³ *La Humanidad* 16.4.1925.

⁴ Cf: FAUSTO, 1986; MARAN, 1979.

Nos três dias seguintes ao enterro, a greve se tornaria total [...] as ações agressivas e os choques entre a massa e a Força Pública se multiplicam. Há assaltos a armazéns, padarias, aos veículos que arriscam transitar pelas ruas [...]. Durante algum tempo, a massa toma conta dos arrabaldes, impede a vinda de alimentos para os que habitam na área central (FAUSTO, 1985, p. 196).

La solidaridad y la unión se presentaron de diversas formas tanto en los discursos como en las prácticas de las masas populares al iniciar el siglo XX. La unión y solidaridad eran vistas como una posibilidad de acción. “Unirse es agigantarse” sostenía los líderes populares colombianos en sus periódicos y en sus conversaciones con los obreros. En 1928, se hicieron llamados a la unión como un derecho sagrado del pueblo para su defensa contra las “tiranías, fanatismos y miserias”⁵.

La libertad y la igualdad fueron el objetivo, y la solidaridad y la unión los medios por los cuales se definieron las luchas de las clases populares. Además, fueron las ideas desde las cuales se delinearon los límites discursivos del campo de la izquierda que batallaba por su autonomía. De igual forma, en la concreción de la realidad los objetivos y los medios se encarnaron en la *Resistencia* y la posibilidad de *Revolución*. La resistencia fue el discurso que reflejó la esperanza en el futuro y la continuidad de la lucha que sucumbía en cada fracaso de las clases populares, así como la revolución fue el sustantivo que represento la utopía y la idea de futuro.

En 1905, por ejemplo, se publicó en Brasil uno de los últimos artículos del activista político y escritor José de Patrocínio (1854-1905), en el cual, haciendo referencia al movimiento revolucionario ruso de 1905, defendía que “Tanto basta para a esperança; toda a resistência legitima conta com a colaboração do futuro. As revoluções justas são a escola intuitiva do direito humano”⁶. En el discurso se representó la esperanza y la resistencia como componentes de futuro. El ensueño con un futuro mejor determinaba el poderío de la resistencia frente a la situación en la que se encontraban las clases populares. Además, la resistencia fue un grito ahogado que recorrió el ser de los movimientos sociales y los impulsaba a continuar con sus luchas. En noviembre de 1918, después de un movimiento de insurrección en las principales ciudades de Brasil, fueron encarcelados muchos militantes de izquierda, entre ellos se encontraba Astrojildo Pereira, quien escribió durante su cautiverio:

⁵ *El Socialista*, Bogotá 13.11.1928.

⁶ *O País*, 30.1.1905 “Ave Rússia”. Apund MELO, ANDRADE, 1980, p. 34.

São duras estas grades que me guardam; espessos, brutos, êstes muros que me cercaram; vil, aviltante, doloroso êste ambiente empedrado e denso de desumanização, em que me encerram. Todavía, apesar disso, apesar de tudo, sinto que me corre nas veias o mesmo sangue estuante e impetuoso, que me fustiga as fibras, que me tonifica os nervos e me impele para a frente, à busca do ideal sonhado, na ânsia da luz redentora da Anarquia!.⁷

Era, pues, el impulso de la lucha reivindicadora, la resistencia, la que motivó las luchas populares en América Latina. En Colombia la resistencia se confundió con la muerte. En 1928, en la madrugada del 6 de diciembre, el ejército colombiano decidió acallar una huelga general de los trabajadores de la *United Fruit Company*. El resultado fue una matanza conocida como “La masacre de las Bananeras”. El intelectual-popular Raúl Eduardo Mahecha (1880?-1939), activista político de la zona, presentó así los acontecimientos:

Era la una y 20 minutos de la madrugada del día 6, cuando la masa de soldados, saliendo por las calles, se presentó frente a las masas huelguísticas, que en número de 4.000 hombres estaba estacionada en la estación de carros del ferrocarril. El General Carlos Cortés Vargas, jefe civil y militar de estas fuerzas y de la plaza, ordenó que se diera un toque de corneta para que se retiraran los huelguistas. No había terminado el primer toque, cuando un viva a la huelga fue la Contestación de las masas compactas de huelguistas; simultáneamente se oye otro toque y se ve a los soldados por orden de su jefe Cortés Vargas, preparar sus armas y enfilear sus ametralladoras contra los trabajadores; estos no se intimidan antes por el contrario, contestan con un estruendoso viva a la huelga. ¡Abajo los traidores y el imperialismo yanqui! Un último toque de corneta se oye y el nuevo grito de los obreros huelguistas de viva a la huelga, es acallado por una descarga a quemarropa de 300 soldados, por el funcionamiento de las ametralladoras contra la masa huelguista.⁸

¿Fue el instinto primario de lucha el que permitió a los trabajadores permanecer de pie frente a la acción del ejército? ¿Fue el espíritu de resistencia? ¿Fue la búsqueda de la libertad e igualdad? ¿Fue el poder silencioso de lo colectivo? ¿Fue el odio, o el amor, o acaso fue la cruda teoría la que jalono la existencia de los de abajo? Las preguntas así formuladas condicionan la forma en la que puede ser abordado un fenómeno que caracterizó las primeras décadas del siglo XX de los países latinoamericanos. Las respuestas no pueden ser buscadas en imperativos categóricos que se zanzan con una

⁷ Astrojildo Pereira, Casa de detenção 14.2.1919. Apund MELO ANDRADE, 1980. p. 168.

⁸ A B C - *Quibdo*, 24.7.1929. Apund VEGA, 2002, t.1, p.198

afirmación o una negación. Los entramados de la historia y su convergencia en periodos coyunturales críticos, han demostrado ser más complicados que esto.

Las esperanzas puestas en ideas abstractas permitieron la concreción de un conjunto de acciones que, personificadas por un *colectivo singular*, modelaron una historia compleja entre la utopía de los mundos posibles y la realidad concreta de un sujeto social. Este *colectivo singular* – al cual me referí en el capítulo anterior- ha sido llamado de muchas maneras: Gramsci los llamó *clases subalternas*; George Lefebvre los llamó *los de abajo*; para Hobsbawm fueron *gente corriente*; en otros lugares han sido llamados de *multitud, masas, harapientos, oprimidos, desposeídos*, en otras palabras, este colectivo encarnó un puñado de sueños con múltiples rostros, pero con experiencias comunes. Al final, puede que la categoría con la que sean traídos a la vida, en la esquivada escritura de los historiadores y científicos sociales, no sea tan importante como la identificación de las motivaciones que sustentaron su actitud en el mundo.

Esta actitud frente a las realidades vividas, y que permitió identificar en su conjunto a este colectivo, se hace compatible con una serie de prácticas sociales que, en sí mismas, contienen la confrontación abierta con el estado de cosas existentes y el imaginario de un mundo posible a ser construido. De esto se desprende, que al hacer referencia a este tipo de ideas y prácticas, en el terreno de lo político/ideológico, estemos hablando de ideas y/o teorías de izquierda. Así, aquello que distinguió a los militantes, intelectuales y activistas de las clases populares al iniciar el siglo XX fue su ubicación, consciente o inconscientemente, en un “espacio” social históricamente llamado *la izquierda*, en el que la rebeldía ante el *statu quo*, la lucha contra la desigualdad económica y la independencia política e ideológica fueron predominantes⁹.

Antes de continuar, es importante especificar el uso que hago de la categoría de *Campo* cuando referencio a la izquierda. De acuerdo con Pierre Bourdieu, “pensar en términos de campo significa pensar en términos de relaciones” (BOURDIEU, WACQUANT, 1995, p. 64). Unas relaciones sociales objetivas que se configuran a partir de las posiciones que ocupan ciertos agentes, y que se definen “por su situación actual y potencial en las estructuras de la distribución de las diferentes especies de poder” (BOURDIEU, WACQUANT, 1995, p. 64). Todo esto para decir que lo que describo a continuación es la forma como se dio la red de relaciones objetivas entre las posiciones

⁹ Esta definición “amplia” de la izquierda tiene como objetivo establecer unos *límites móviles* entre los cuales pueden estar desde los radicales anarquistas y comunistas, hasta los reformistas y socialdemócratas que, de una u otra forma, conciben la transformación de su realidad, ya sea total o parcialmente.

que se construían al interior del campo político, específicamente el campo de la izquierda. De este modo, el discurso de la izquierda articuló una serie de prácticas –podría decirse “reglas de juego”- que determinaron el papel de los intelectuales y líderes de izquierda al interior de las diversas vertientes ideológicas que convergieron en la izquierda como totalidad. Pero todo esto estuvo, finalmente, determinado por las particularidades de los contextos en los cuales se emplazaron.

Entendido así, el objetivo de este capítulo es reflexionar en torno a las características del campo de la izquierda desde dos planos correlacionales. Primero, la discusión se hará en términos generales sobre las acepciones teóricas que se han fabricado sobre este campo y en sus particularidades como un mundo de reflexión y acción. Aunque, teniendo en cuenta que esta es una historia de las ideas, el énfasis se pondrá sobre sus características para articular ideas y concepciones de mundo. El segundo plano, y el más importante para el capítulo, será una aproximación histórica a las concepciones que sirvieron de *Utilage* para que los intelectuales-populares articularan su *cosmovisión*. Esto último será un intento de rastrear las características conceptuales que les permitieron articular sus discursos sobre la libertad, la igualdad, la unión, la resistencia y la revolución.

4.1. La Izquierda: Un concepto complejo.

La izquierda como concepto político, indicativo de un lugar determinado en el mapa de las diversas concepciones de la sociedad y sobre la sociedad, tiene una “corta historia” que se remite a las acaloradas discusiones derivadas de la Revolución Francesa. Sin embargo, aunque dueña de una historia que apenas supera los dos siglos, la izquierda es un concepto rico en definiciones que a menudo la han convertido en un complejo lugar político que puede decir mucho y a la vez nada. A esto se suma una tradición axiológica que hace que sus definiciones, generalmente, se encuentren llenas de un sentimiento pasional que la afirman o la niegan dependiendo el lugar político de quien acusa o aprueba.

Hija de una pretensión de distinción, la izquierda generalmente es definida en contraposición a la derecha, dejando de lado su *ethos*, es decir, su definición sustantiva concreta. La mayoría de las definiciones de izquierda hacen hincapié en su papel relacional destacando su movimiento de negación (KOLAKOWSKI, 1970) del *statu quo*. Aunque en las últimas décadas esta distinción se ha tornado totalmente difusa y ambigua,

incentivando de nuevo los debates sobre los que deberían ser los nuevos “parámetros” de definición de la izquierda y la derecha política. Si bien, no es materia de esta tesis la complejidad de la definición contemporánea de la izquierda, es importante advertir que durante el cambio de siglo XIX al XX las definiciones dentro de la propia izquierda estuvieron precedidas por sendos debates a nivel internacional, que calaron en la tradición de los movimientos locales de los diferentes países del globo. Debates que hoy, un siglo después, se reeditan con las discusiones sobre *reforma o revolución, provincianismo o cosmopolitismo*, y otros tantos que, a partir del “nuevo orden mundial”, pretenden dar respuesta a las sucesivas crisis del sistema capitalista contemporáneo.

La izquierda puede ser definida de dos formas que dan cuenta, por un lado, de su condición *teórico-conceptual*, y por otro, de su condición como *actitud* frente al estado de cosas existentes. Desde una mera definición *conceptual* —es decir, su sentido teórico—, se podría asumir, con el filósofo español Gustavo Bueno, que la izquierda puede ser definida a partir de tres formatos: *como concepto unívoco, como concepto posicional y como concepto funcional* (BUENO, 2001, p. 6).

Como *concepto unívoco*, la izquierda es caracterizada a partir de diversos elementos que se presentan como fines perennes en el tiempo e inmodificables en su estructura. Desde esta perspectiva, la izquierda unívoca es un espacio esencialista en el que se buscan categorías como la libertad, y/o la igualdad para definir su ser. Perspectiva que, según Bueno, nos lleva a caracterizar la izquierda con ideas esenciales abstractas, es decir, “nos llevan a ideas claras y distintas [...] pero cortas [...], ideas con un alcance muy limitado [...]” (BUENO, 2001, p. 9). Evidentemente, la definición del campo de la izquierda y las ideas que aquí intento presentar cae, aparentemente, en este déficit planteado por el filósofo español como concepto unívoco. No obstante, aquí las definiciones rectoras de la izquierda no son el interés insolado del historiador, por el contrario, y siguiendo la propuesta del historiador francés David Caute, para este trabajo la izquierda es definida de manera dinámica “a lo largo del transcurso limitado de su existencia” (CAUTE, 1965, p. 31). Así, las categorías de *libertad e igualdad, solidaridad y resistencia*, no son presentadas como meros aparatos de distinción anacrónicos, sino que parten de una búsqueda concreta hecha por los protagonistas de la historia que se intenta reconstruir.

La izquierda como *concepto posicional* se encuentra definida con relación a otra perspectiva generalmente opuesta que, en este caso, sería el de la derecha. Bajo este aspecto, la izquierda sólo puede ser definida con relación a su opuesto, dejando por fuera

todas las posiciones que de algún modo se alejan de la tradicional dicotomía. Además, al aceptar este tipo de definición se debe partir del hecho de que un militante que se dice de izquierda conoce, *per se*, los efectos del “proyecto de la derecha” con relación del cual se ubica a la izquierda. En esta perspectiva, Bueno sostiene que:

Primero se definirá posicionalmente el proyecto de izquierda por su oposición a algún proyecto propuesto por el adversario de derecha (o de centro); a continuación se buscará una interpretación *ad hoc* tratando de derivar el <<proyecto de oposición>> de los principios, aunque esta derivación sea gratuita porque habrá de comenzar fingiendo que se conoce ya los efectos del <<proyecto de la derecha>> (BUENO, 2001, p.11).

Finalmente, un *concepto funcional* de la izquierda parte de la identificación de las diversas variables que determinan la función de la izquierda. Este concepto funcional huye de los marcos semánticos y lingüísticos, para preocuparse por las características históricas y sociales que determina el campo. De acuerdo con Bueno, el formato funcional “es aquel que no tiene un significado *univoco*, sino varios significados”, ubicándose, de esta forma, en un lugar intermedio entre los conceptos unívocos y los conceptos posicionales (BUENO, 2001, p.11). Esta última proposición permite que las categorías “univocas” con las que intento identificar las posiciones de izquierda de los diversos movimientos populares y obreros de comienzos de siglo, se dinamicen a partir de las características históricas del contexto. De ahí que, dichas categorías sean tomadas como ideas funcionales o “genéricas”, desde las cuales se pueden determinar las características de la función general de la izquierda (BUENO, 2001, p.12).

Aún en el plano conceptual, unos años antes de que apareciera el texto de Bueno, un grupo de investigadores argentinos intentó hacer un acercamiento al concepto de izquierda, con el fin de identificar y definir las identidades políticas. En 1999, en la revista *Razón y Revolución*, Eduardo Sarteli, a la cabeza del *grupo de investigación sobre la Izquierda Argentina*, presentó tres tipos de definiciones que, comúnmente, son utilizadas para caracterizar la izquierda: *la definición relacional*; *la definición sustantiva*; y *la definición sustantiva concreta*. Al igual que lo hiciera Gustavo Bueno, el texto caracteriza la definición de la izquierda *relacional* a partir de las relaciones que el campo de la izquierda entabla con su contexto. Relación que, como ya lo dije, constantemente pretende alterar el *statu quo*. En seguida, los autores identifican las definiciones que asumen la izquierda desde su contenido *sustantivo abstracto*. Este tipo de definiciones privilegian el “contenido abstracto” de la izquierda, como contenedora de categorías

como la búsqueda de igualdad o libertad. Las mismas que Bueno llama *definiciones univocas*. Finalmente, el texto presenta las definiciones que se autodenominan *sustantivas concretas*; este tipo de definiciones parten del contenido concreto del campo de la izquierda, permitiendo, de acuerdo con los autores, una aproximación correcta sobre el concepto. Sin embargo, en este caso la dificultad radica en saber cuál es el término concreto al que se refiere cada definición (SARTELI, et al., 1999, p. 32). Para los autores argentinos, la definición del concepto de izquierda debería estar precedida de todas las anteriores, con el fin de colocarse por encima de ellas. En otras palabras, el concepto de izquierda debería ser relacional, sustantivo y concreto, para que responda a la “lógica histórica”. En este caso, toda definición concreta depende de la especificación de tiempo y espacio (SARTELI, et al., 1999, p. 33).

En la misma línea, pueden ser citados una amplia diversidad de trabajos que, desde la perspectiva teórico-conceptual, intentan definir la izquierda política. Sin embargo, el debate sobre la definición de la izquierda, como sugieren los trabajos citados, no puede ser reducido a una mera definición *perene* que desconozca las lógicas históricas y dinámicas de los conceptos. En el caso que aquí nos interesa, la izquierda, además de ser un concepto sustantivo, relacional y concreto, es una *actitud* que permea toda definición conceptual, y que solo puede ser buscada bajo los estratos contextuales en los que se ancla.

Después del derrumbe del mundo soviético, el debate sobre el *ethos* de la izquierda y su distinción frente a las posturas de derecha se convirtió en una reflexión cuasi obligatoria. En el marco de dicho debate, en 1994, el intelectual italiano Norberto Bobbio presentó al público un sugerente libro en el que replanteaba el problema de la distinción izquierda-derecha y rebatía con aquellos que sostenían que el derrumbe de las ideologías era inevitable. El texto de Bobbio incentivó un debate que muchos creían superado, además de ubicar la definición de la izquierda en el terreno de la *actitud*. La izquierda como *actitud* era colocada en el plano de la acción de los hombres.

De acuerdo con Bobbio, la izquierda puede ser asumida como las ideas que pretenden guiar el accionar de los hombres y las sociedades en la búsqueda de igualdad y libertad social (BOBBIO, 1996). De ahí que, en el espacio de lo político/ideológico, la distinción entre izquierda y derecha radique en la perspectiva que cada campo tiene sobre la igualdad y la libertad. En tanto para la derecha la igualdad de los hombres se debe presentar en términos nominales, es decir que todos los hombres son iguales delante de una ley objetiva; para la izquierda la igualdad de los hombres solo se puede obtener en

términos de igualdades económicas. En términos de libertad, la distinción radica en el papel positivo o negativo que le es atribuido. Para la derecha el reino de la libertad está concebido como *la comunidad de individuos libres*, concepción que se desprende de la tradición liberal clásica desde Kant y Stuart Mill hasta Spencer y Benjamin Constant. Por el contrario, para la izquierda, hija de la tradición libertaria, el reino de la libertad consiste en la *comunidad libre de individuos asociados*. Dicha concepción se encuentra afincada en las tradiciones de Rousseau, el anarquismo y el marxismo en su vertiente utópica (BOBBIO, 1993, p. 123-126).

Sin embargo, más allá de esta definición esquemática de la izquierda, se debe advertir el fuerte sentido subjetivo propio de este espacio social. Así, la izquierda, además de ser un lugar en el espectro político, es un “*lugar de enunciación*” desde el cual se imagina un mundo posible de ser construido. Esto convierte a la izquierda en una red de ideas de *deseo*. Y el *deseo* se refleja en una pasión que se encuentra más allá de los meros movimientos políticos (RIQUELME, 2009).

Un año después de la aparición del texto de Bobbio, y con motivo de la publicación de su traducción española, la editorial *Taurus* organizó, en 1995, una jornada de encuentros académicos en torno a “las claves del debate derecha e izquierda de Norberto Bobbio” (ESTEFANIA, 1995). En dicho encuentro, diversos académicos e intelectuales españoles plantearon algunas distinciones sobre la categoría de izquierda y debatieron la propuesta del intelectual italiano. El énfasis de las discusiones fue puesto en el papel de la categoría de libertad e igualdad para determinar la distinción entre izquierda y derecha. De acuerdo con las discusiones, “la libertad para la izquierda es una libertad que no se puede conseguir sin unas dosis de igualdad”, en este sentido “la libertad sigue siendo el fin y la igualdad un medio” (ESTEFANIA, 1995, p. 32). De la misma forma, en el debate, la izquierda fue comúnmente caracterizada desde cinco rasgos “distintivos”: 1] Su relación con la justicia. De acuerdo con algunos observadores de la izquierda, históricamente, ha tenido una “vinculación mucho más emotiva” con la justicia, “una vibración mayor que en la derecha” (ESTEFANIA, 1995, p. 36). 2] Su carácter de *proyecto*. La izquierda siempre ha creído que “la sociedad es algo sobre lo cual se puede establecer un cierto proyecto [de futuro]” (ESTEFANIA, 1995, p. 36). 3] Se reivindica su carácter *universalista*. Aspecto que permitió, por medio de su lucha histórica, la universalización de ideas como la libertad y la igualdad. 4] Se destacó, en el debate, la fuerza *igualitarista* inherente al campo de la izquierda. Impulso que ha intentado llevar la igualdad a los terrenos de lo político, lo social y lo económico. 5]

Finalmente, los debates vuelven a la idea de libertad como *insight* de la izquierda. Se insiste en que la izquierda es una *actitud política* que busca la acentuación de la libertad en su sentido más completo, es decir, *libertas a coactione* y *libertas a miseria*¹⁰.

Envuelta en la complejidad propia de concepto histórico, la izquierda guarda en su interior otras definiciones que pretendieron abarcar sus particularidades desde perspectivas que parecen transgredir lo ideológico. Algunos teóricos de la propia izquierda la han identificado como una *vertiente ética* de la política (SARTORI, 1996, p. 99-105). Esta idea, por ejemplo, permite pensar la izquierda como un espacio desde el cual se busca la justicia más que la igualdad y la libertad. Bajo otra perspectiva, el profesor Steven Lukes presenta la izquierda como un principio de *rectificación* que parte de la crítica de la sociedad existente, sobre el cual se constituye una teoría del progreso. En este caso, el principio de rectificación hace referencia a una estructura narrativa global, que toma en cuenta y acumula las conquistas y experiencias pasadas para proponer un nuevo horizonte de sentido (LUKES, 1996, 49-56).

Otras posiciones que intentan determinar las características de las izquierdas se centran en la idea de *futuro mejor*. Según el filósofo norteamericano Richard Rorty, a lo largo de la historia los intelectuales han integrado los sueños familiares y concretos de los sujetos, en la elaboración sofisticada de un futuro mejor, idea que se materializa en la búsqueda de un lenguaje que permita alcanzar los objetivos soñados (RORTY, 1996, p. 65). Para el caso que me interesa, ese lenguaje hace referencia concreta a la libertad e igualdad como objetivo, a la unión como medio y a la resistencia como práctica, lo que permitió pensar los caminos a la revolución durante el periodo que aborda este trabajo.

Otro aspecto distintivo de la izquierda, y que además permite pensar la interrelación entre las particularidades del contexto y el papel motivador de las ideas durante las primeras décadas del siglo XX, es la constante búsqueda por “*Vida buena*” (*Well-Being*). Esta idea, basada en la propuesta del filósofo y economista hindú Amartya Sen (NUSSBAUM, SEN, 1993), permite pensar una izquierda que, además de preocuparse por las igualdades económicas, también contempló:

la capacidad que tienen los individuos para conducir sus vidas,
las libertades que tienen para entablar sus relaciones sociales y

¹⁰ La *libertas a coactione* es definida como aquello que nos libera de la tiranía, de la coacción injusta, del poder de unos hombres sobre otros que nadie controla, de la rapacidad de los fuertes, de la imposición [...]. La *libertas a miseria* es definida como aquella que nos libra de miseria, sea esta histórica, biológica, sea azarosa, sea por cualquier tipo, incluso de error personal, la miseria de la ignorancia, la miseria de las discriminaciones. Cf: ESTEFANIA, 1995, p. 88.

personales, las oportunidades, las ventajas, las posibilidades que tienen de <<imaginar, maravillarse, sentir emociones como el amor la gratitud, que presupone que la vida es más que un conjunto de relaciones comerciales>>, es decir, un bien estar que abarque lo que <<las personas pueden hacer y ser>>, aspectos difíciles de cuantificar (ARCHILA, 2009, p. 36).

De esta manera, a la luz de las anteriores definiciones, se puede atribuir al campo de la izquierda cuatro características que determinan su ser en la sociedad a partir de sus características éticas y búsqueda material: 1] “la izquierda encarna [...] la práctica de la crítica social” (LUKES, 1996, p. 52). 2] La crítica es asumida desde un *nosotros* como colectividad, frente a un *algunos* poseedores del poder. 3] La izquierda propone un lenguaje capaz de llevar las desigualdades de raza, sexo y las existentes dentro del Estado-nación al ámbito de lo global. 4] La izquierda consiente la constante búsqueda del bienestar o *vida buena*.

En medio de estas categorizaciones abstractas que, como lo indicaba al iniciar este apartado, parecen quedar en un plano alejado de la realidad histórico-contextual, se puede decantar el universo comunicacional del campo de la izquierda durante la transición del siglo XIX al XX. Si bien, el campo de la izquierda debe ser comprendido, a partir de su compleja dinámica histórica, como un espacio en constante cambio y resignificación, no se puede desconocer, como he intentado demostrar, que dentro de dicho campo existen algunos signos que permiten su distinción de los demás espectros políticos. De este modo, se puede decir que la izquierda cuenta, para el caso de este trabajo, con un conjunto de *variables-fijas* que permiten establecer continuidades y rupturas en su interior. Genéricamente –para hablar en términos de Bueno- las ideas de libertad e igualdad, unión, resistencia y revolución han soportado, por lo menos desde finales del siglo XIX, el espacio de la izquierda y su relación con la sociedad ampliada. De ahí que, a lo largo del discurso de los sectores populares y de sus líderes durante la época, se puedan encontrar constantes referencias a estas ideas. Así, por ejemplo, en 1917 el intelectual-popular de izquierda Edgard Lauenroth escribió:

[...] Rumo á Revolução Social vai, alfim, a humanidade, em busca de liberdade e do bem-estar mentirosamente prometidos, através dos séculos, por todas as religiões e pelas multiformes organizações políticas que a têm mantido em perenal servidão.¹¹

¹¹ “Rumo à Revolução Social”, *A plebe*, 9. 6.1917, p1.

Sin embargo, esto no significa que sus concepciones sobre la libertad e igualdad, la unión, la resistencia y la revolución hayan sido unívocas y perennes. Por el contrario, las percepciones sobre estas ideas se dinamizaron bajo el ritmo de su apropiación. La pregunta que cabe formular y a cuya respuesta dedicare lo restante de este capítulo, es por el lugar de donde los intelectuales-populares sacaron las primeras ideas de izquierda. En otras palabras, es importante caracterizar, desde la perspectiva teórica de la época, el *Utillaje Mental* de las clases populares.

4.2 Ideas-textos: herramientas para comprender el mundo desde la Izquierda

Retomando la perspectiva inicial de idea-texto, al seguir las opciones de lecturas que los obreros presentaban como guías para la época, se pueden encontrar autores y textos comunes. En 1921, por ejemplo, en la prensa obrera brasilera se promocionaron libros como *A moral anarquista* y *A grande revolução* de Kropotkin, además de textos de Zola y de Nietzsche¹². En otras alusiones, algunos periódicos parafraseaban a líderes e intelectuales europeos como Malatesta (MARAN, 1979, p.83) y publican textos completos de Blanqui¹³ y otras personalidades. Además, en bibliotecas de uniones obreras remotas se encontraron libros de Tolstoy, Gorki y Victor Hugo¹⁴.

En la misma dirección, en los escritos de algunos líderes e intelectuales colombianos, se hizo alusión a Kropotkin, Bakunin y Malatesta (VILLANUEVA, et al., 1992). Ya desde mediados del siglo XIX, en Colombia, los periódicos liberales difundían las ideas del socialismo utópico francés (MOLINA, 1987, p. 123), mientras los sectores conservadores señalaban de manera inquisidora el “alud de utopías y paradojas francesas” que llegaban al suelo patrio. Desde esta perspectiva, el padre de la *regeneración* Rafael Núñez, escribió:

[...] Así como se exportan de Francia, con el nombre de vinos, ciertas composiciones químicas que allí nadie prueba [...], así se exportan gran número de lucubraciones de que ninguna persona sensata haría caso en el lugar de procedencia. En medio de esta fermentación de las inteligencias [...] notábanse lamentables contradicciones dependientes de los diversos modelos que cada cual consultaba [...]. Para algunos era Lamartine [...]. Otros se dedicaban más a estudios

¹² “Biblioteca Social”, *A Vanguarda*, 25 2.1921, p 4.

¹³ *Democracia Social*, 9.7.1893, p.3.

¹⁴ Levantamiento realizado sobre la *Biblioteca da união Operaria do Rio Grande*. Ubicada en el *Centro de Documentação Histórico Hugo A.P. Neves-FURG*.

económicos y se empapaban de las utopías de Luis Blanc, Proudhon y toda la escuela socialista (Apund ARTETA, 1962, p. 28).

Además de las obvias referencias del socialismo francés y pensadores anarquistas, en las primeras décadas del siglo XX también se encuentran referencias a la divulgación de textos marxistas. Es el caso del *Manifiesto Comunista* que apareció en forma de libro, por lo menos en Brasil, en el año de 1924. Aunque unos años antes el semanario *Voz Cosmopolita* lo publicó en números sucesivos (PEREIRA, 1962, p. 53-54).

Pero las ideas y textos no solo llegaban de Europa. También se pueden encontrar referencias de lecturas de filósofos y pensadores latinoamericanos como José Ingenieros y J.B. Justo¹⁵. Así como de poetisas como Gabriela Mistral, Delmira Agustini, Alfonsina Storni y Juana de Ibarbourou¹⁶. Hasta escritores “malditos” al estilo del colombiano José María Vargas Vila¹⁷; o intelectuales progresistas como el escritor brasilero Lima Barreto¹⁸.

Ahora bien, lo que queda es volver al pasado en un intento histórico complejo e imposible. Intentemos ir al lugar de los muertos por medio de sus lecturas, con el fin de dibujar un cuadro medianamente parecido del mundo de sus ideas. ¿Qué era lo que podía decir Proudhon, Bakunin, Malatesta, Reclus, Marx o Lenin a un colectivo que luchaba por su supervivencia? ¿Cuál fue el papel de la poesía en ese juego de resistencia en el que se constituyó la clase obrera y la cultura popular? ¿Qué habrán dicho estas ideas-textos de la libertad, la igualdad, la unión, la resistencia y la revolución?

Empero, antes de sumergirnos en ese mundo de las ideas lleno de tómulos y polvo, es importante advertir que el hecho de encontrar referencias sobre una serie de textos que progresivamente delimitaron el campo de la izquierda, no significa que todos los agentes del campo hubiesen conocido dichos textos e ideas. Pero, tampoco se puede desconocer que ideas como la igualdad, la libertad, la unión y la revolución constantemente transgredieron las lógicas prácticas del campo en su totalidad. De ahí que, en el contexto de esta historia de las ideas, me acerque al mundo vivido por una “elite oscura” de

¹⁵ Sobre esto se puede leer la referencia que el socialista brasilero Antonio Guedes Coutinho hace en 1898, agradeciendo al intelectual José Ingenieros por el envío de algunos materiales de lectura. Dentro de esta nota se destacan los textos de Turati, J.B Justo, Tolstoy y Lafargue, así como del propio Ingenieros.

¹⁶ Estas fueron las lecturas preliminares de populares colombianos como María Cano. Cf: TORRES, 1972, p. 15.

¹⁷ Vargas Vila fue asiduamente leído por el grupo central del socialismo revolucionario en Colombia durante la década del veinte. Cf: URIBE, M., 1994. p.62.

¹⁸ Las referencias a las lecturas de Lima Barreto son rescatadas por Astrogildo Pereira (PEREIRA, 1962, p.28-29).

izquierda que con sus ideas e interpretaciones delinearon las formas y ritmos de constitución del campo de la izquierda y de la apropiación de sus ideas fuerza.

4.2.1 *La libertad y la igualdad como objetivo*

-¡La propiedad es un robo!- La expresión retumbo como un eco perdido en los remotos rincones en los que se dejaban oír los periódicos y discursos populares que, al finalizar el siglo XIX, aparecieron tímidamente en América Latina. Ese grito inquietante se fundió en la palabra combativa de aquellos que veían en el horizonte la libertad y la igualdad de los hombres. En 1840, en medio de los complejos problemas sociales generados por la consolidación del capitalismo industrial, el pensador francés Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) escribió una larga disertación en torno a la pregunta ¿Qué es la propiedad? Automáticamente, su respuesta causó revuelo entre la sociedad francesa, y la frase con la que lapidaba su pensamiento se convirtió, progresivamente, en una máxima que atravesaría los continentes.

Si bien, Proudhon no pretendió utilizar la frase en su sentido literal -¡La propiedad es un robo!-, la fuerza de su idea fue capaz de apropiarse de los instintos de emancipación de todos aquellos que veían en la propiedad, al igual que el pensador francés, todo “bien usado por el hombre para explotar el trabajo de otros, sin apostar el esfuerzo propio” (WOODCOCK, 2005, p. 12-13). Detrás de esta idea sobre los males de la propiedad, se encontraba una percepción de libertad que pretendía reconfigurar las relaciones de producción de abajo hacia arriba, con el fin de “otorgar al hombre el derecho de gozar del producto de su trabajo” (WOODCOCK, 2005, p. 14). En la pluma de Proudhon no se puede buscar un constructor de sociedades futuras, por el contrario, sus palabras se deslizaban como pólvora encendida dispuesta a destruir el privilegio. En las primeras líneas de su *¿Qué es la propiedad?* advirtió:

Yo no formo escuela; vengo a pedir el fin del privilegio, la abolición de la esclavitud, la igualdad de derechos, el imperio de la ley, justicia, nada más que justicia; tal es la síntesis de mi empresa; dejo a los demás el cuidado de ordenar el mundo (PROUDHON, [1840] 2005, p. 19).

La libertad era su fin último, su diosa. Su libertad era una libertad libre de todas las trabas, supersticiones, prejuicios, falacias, de la usura y de la autoridad (COLE, 1957, p. 203). Una libertad ordenadora de la sociedad a partir de la “reciprocidad”. Desde esta

perspectiva, Proudhon desconfiaba de toda clase de organización que limitase la libertad del individuo más allá de la reciprocidad de la libertad que cada uno debería tener (COLE, 1957, p. 205). Basado en este individualismo, la política era asumida como un mecanismo de control ajeno a la naturaleza libre de los hombres. De la misma forma, el Estado era visto como un mecanismo de coerción de la libertad que impedía la elevación de los hombres a su estado natural de organización. El Estado encarna, según Proudhon, la centralización del poder delimitando legalmente las decisiones que los individuos deberían tomar mediante contratos libres (COLE, 1957, p. 214). Por esta razón, si bien creía que en algún momento debería existir una constitución que mediara el trabajo libre, el Estado burgués tenía que desaparecer.

Así, la libertad era un catalizador que naturalmente regularía las contradicciones sociales y elevaría a los hombres a un estadio superior. Sólo la libertad de los individuos los podía llevar a tomar conciencia de su condición; y la conciencia no era más que el espíritu de *contradicción* convertido en cólera y odio (PROUDHON, [1840] 2005, p. 33). Proudhon instala la libertad como condición inherente al hombre, y la igualdad como condición inherente a la sociedad. De esta manera, la asociación de los hombres es concebida en y para la libertad y la igualdad, aspecto que riñe con cualquier tipo de propiedad que desconozca el trabajo personal para privilegiar la explotación del hombre por el hombre.

La idea fuerza entre la propiedad y la libertad dibujaba un camino difícil de ignorar por los proletarios que veían en la propiedad de su patrón el yugo de la explotación. La propuesta de Proudhon tenía como base la elevación del hombre, su concientización y la práctica de la igualdad y reciprocidad libertaria (NETTLAU, 2008, p. 77). Con esto buscaba liberar a aquel “obrero civilizado que vende su energía muscular por un trozo de pan; edifica palacios para dormir él en una buhardilla; que fabrica las telas más preciadas para ir vestido de harapos; que produce todo para no disfrutar de nada [...]” (PROUDHON, [1840] 2005, p. 114).

Unos años más tarde, mientras Proudhon yacía en su lecho de muerte, y la reacción cedía terreno en Europa, los lazos internacionales entre los obreros se estrechaban cada vez más bajo la égida de los “camaradas” refugiados en Londres y París (NETTLAU, 2008, p. 140). La Primera Internacional daba sus primeros pasos. En la Londres de 1864 Mijail Bakunin (1814-1876), un ruso exiliado de cuerpo gigantesco y barba poblada visitaba a Carlos Marx con el fin de extender el influjo de la imberbe Internacional hasta

Italia y España, lugares en donde el ruso tenían fuerte ascendencia entre la clase trabajadora.

Si bien, el encuentro entre estas dos complejas personalidades de la izquierda de la época huye de la intencionalidad de estas páginas, su referencia es importante en tanto sus ideas, panfletos y discursos modelaron el campo de la izquierda para siempre. La libertad de los hombres continuó siendo un ideal profundo que impulsaba el pensamiento de los intelectuales y líderes revolucionarios. No obstante, los contornos de una libertad e igualdad convertidas en potencia se fueron perfilando vertiginosamente. La libertad individual y la desconfianza a la asociación de los sujetos defendida por Proudhon tambaleo bajo las lógicas racionales de lo organizativo (Marx) por un lado, y la fuerza inherente de la asociación natural (Bakunin) por otro.

Bakunin se convirtió en el líder espiritual de una libertad que veía en la naturaleza de los individuos su esperanza para la transformación revolucionaria. La libertad fue el comienzo y el fin de su teoría social, además de ser el gran principio de la vida (COLE, 1957, p. 208). La idea de libertad e igualdad en el pensamiento de Bakunin se encontraba fuertemente unida con su concepción de hombre. En este sentido, para el pensador ruso el hombre era una especie capaz de hacer su propia historia y de hacerse cada día más libre “a medida que avanzaba en el descubrimiento de las verdaderas leyes de su propio ser” (COLE, 1957, p. 211). La libertad no era un mundo idílico al cual los hombres debían ser guiados por un grupo de líderes mesiánicos, por el contrario, la libertad era concebida como un instinto popular que llevaría por sí misma a los hombres fuera de los dominios del Estado y la Religión.

Este ideal instintivo, escribía Bakunin, “presenta al pueblo el fin de la miseria, de la pobreza y la satisfacción completa de todas las necesidades [...] por medio del trabajo colectivo e igual para todos” (BAKUNIN, [1873] 1976, p.69). En el camino revolucionario, las facultades creadoras de los hombres libres concebirán el fin definitivo de los “amos y de toda suerte de dominación [además de] la organización libre de la vida [...]” de acuerdo con las necesidades del pueblo” (BAKUNIN, [1873] 1976, p.69-70).

Aunque la libertad era vista como una potencia creadora, el camino hacia ella debía ser labrado, según Bakunin, por el odio y la destrucción. En diversos escritos, el pensador ruso abogaba por la guerra implacable contra los enemigos de todo lo que es humano en nosotros, los enemigos de nuestra dignidad, de nuestra libertad¹⁹. Pero su

¹⁹ Ver el análisis hecho por Max Nettlau en el prólogo de *Estatismo y Anarquía*. [1873]. Barcelona: Ediciones Orbis S.A, 1976. p. 14.

pensamiento era mucho más complejo, ya que la libertad era una construcción colectiva que, a partir de la destrucción de los mecanismos de coerción creados artificialmente, permitiría el conocimiento de un *ideal común* y natural que entraba en conflicto con la libertad individual burguesa. Así, Bakunin escribía que:

La libertad misma de cada individuo es la resultante, siempre nuevamente reproducida, de esa cantidad de influencias materiales, intelectuales y morales que todos los individuos que le rodean (que la sociedad en la que nace, se desarrolla y muere) ejercen sobre él. Querer escapar a esta influencia en nombre de una libertad trascendente, divina, absolutamente egoísta y autosuficiente, es condenarse al no ser; querer renunciar a ejercerla sobre los demás, es renunciar a toda acción social, a la expresión misma de su pensamiento y de sus sentimientos, es aún desembocar en el no-ser (BAKUNIN, 2008, p. 14).

De esta manera, la lucha por la libertad tomó el camino de la destrucción de la Religión y el Estado como “naturalezas exteriores” del hombre. Dicha destrucción sería capitaneada por la “voluntad”, y para Bakunin “la voluntad, como la inteligencia, no es un destello místico, inmortal y divino, caído milagrosamente del cielo a la tierra para animar a fragmentos de carne, a cadáveres. Es el producto de la carne organizada y viva, el producto del organismo animal” (BAKUNIN, 2008, p. 12). En este punto la organización de las masas y la fuerza popular debía tener libertad completa para formular su política propia, sin recibir instrucción alguna de un centro dominante (COLE, 1957, p. 116). Concepción que sirvió de antesala a la pugna más famosa al interior de la Primera Internacional entre “autoritarios” y “libertarios”.

En otro extremo, la lucha por la libertad tomó la forma, como ya lo dije, de organización racional. Para Marx no bastaba con “agitar a las masas para orgías de destrucción revolucionaria y dejar a su capacidad espontánea todo la tarea de crear el nuevo orden social” (COLE, 1957, p. 116). Para el pensador alemán, el hombre libre era aquel que no se encontraba alienado ni por la relación de su trabajo, ni por las relaciones sociales en las cuales se encontraba inmerso (PERES, AMADEO, 2006, p. 406). Con un pensamiento más ordenado y sistemático, Marx presentó la relación entre libertad, propiedad y poder a partir de la implicación concreta de la alienación. De esta manera cruzó -y algunos dirán que superó- las propuestas de Proudhon y Bakunin en cuanto a la organización en libertad. Aunque, en ninguno de sus textos haya trabajado la libertad en forma concreta, en la obra de Marx la libertad transgrede toda su intencionalidad y se ubica como un objetivo motor (POPPER, 1987, p. 111).

El conocimiento de las condiciones reales de la lucha de clases existente, por parte de los proletarios, fue un elemento constitutivo del pensamiento de Marx, como mecanismo para alcanzar el *reino de la libertad*. Para el pensador alemán la libertad se materializaba a partir del control total de las fuerzas alienantes del hombre, bajo el dominio tanto de la naturaleza como de las fuerzas de poder social que lo alienan (WALICKI, 1998, p. 219). Así, en su crítica a la sociedad Marx argumenta contra un sentido de libertad burguesa que asume con naturalidad que el trabajo debe ser convertido en capital, en dinero, en renta de la tierra, en una palabra, “en poder social susceptible de ser monopolizado” (MARX, ENGELS, [1848] 1975, p.53). En esta medida, al interior de la sociedad burguesa, el capital es asumido como un ente independiente que posee personalidad, mientras que el individuo que trabaja carece de independencia (MARX, ENGELS, [1848] 1975, p.52). Con esto, la realización de la libertad para Marx era “un proceso de liberar personas de la dominación de cosas, tanto en la forma de necesidad física como en la forma de relaciones sociales cosificadas” (WALICKI, 1998, p. 219).

Los hombres, dice Marx, en su condición de obreros obligados a venderse al *detall*, son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio, sujeto a todas las vicisitudes de la competencia, a todas las fluctuaciones del mercado (MARX, ENGELS, [1848] 1975, p.41). De esta manera, el sistema capitalista lleva a que el hombre pierda su condición de humanidad, amputando su autorrealización. Fenómeno que en la sociedad propuesta por Marx debía ser sustituido por “una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos” (MARX, ENGELS, [1848] 1975, p.61).

En tal modo, la libertad marxiana estaba concebida como la habilidad de los hombres para determinar su propio destino a partir de la racionalidad predictiva, alejando la fe pasional y la irracionalidad (WALICKI, 1998, p. 224). Así, la libertad sólo puede consistir en la racionalidad de la producción y, por ende, en el dominio de las necesidades naturales en el marco del reino de las mismas necesidades. En este sentido, aunque el reino de la necesidad es una frontera difícil de superar por su propia naturaleza, la racionalidad y capacidad de autorrealización del hombre le permitirá conquistar un poco de libertad en el dominio de la necesidad. Esta conquista, según Marx, empieza con la lucha por la reducción de la jornada laboral (MARX, 1959, t 3., p. 496; MARX, 1989; WALICKI, 1998, p. 224), lo que permitiría deshacer, gradualmente, la dependencia del hombre frente al trabajo.

Al interior de las palabras de Marx se escondía una predica que no podía ser ignorada por la clase obrera. En el complejo juego dialectico expuesto por el alemán, algunas veces en manifiestos inteligibles y otras en un oscuro lenguaje filosófico, la humanidad del hombre era expuesta en su precaria condición. El hecho de ser objetivado por el trabajo y alienarse tras cada objeto producido, convertía a los hombres en cosas que se deterioraban rápidamente. La humanidad se presentaba como una condición perdida por las lógicas de una sociedad que racionalmente incentivaba la injusta explotación del hombre por el hombre. No obstante, en medio de esa cruda realidad de sujetos alienados, Marx presentó la redención como un componente lógico en el desarrollo de la historia. La historia era vista como “un proceso dialectico de desarrollar la libertad” (WALICKI, 1998, p. 221), en la que el hombre, haciéndose dueño y hacedor de su destino, construiría una nueva sociedad sin explotación.

Si bien, se puede sostener que Marx hizo énfasis en las contradicciones “lógicas” e históricas que se presentan entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción para alcanzar, en cierta medida, el reino de la libertad, su “fe” en la capacidad de los hombres para convertirse en sujetos de su historia nunca desapareció. Esta fe en los hombres, en medio de las difíciles condiciones del contexto, fue compartida por la mayoría de los pensadores de izquierda de la segunda mitad del siglo XIX, y entre ellos el príncipe Piotr Kropotkin (1809-1865) de Rusia sería uno de sus máximos exponentes.

La influencia del príncipe Kropotkin sobre los diversos líderes y movimientos de izquierda en América no podría ponerse en duda bajo ninguna circunstancia. De hecho, es bien conocido que muchos líderes de izquierda de la época empezaron a militar a partir de la lectura de los textos clásicos del ruso, que dejó atrás un camino de riquezas y lujos nobles, para pelear junto a los proletarios de diversos países de Europa.

En los textos de Kropotkin la libertad fue presentada como el principio fundador de la sociedad futura. La condición de libertad permitiría al hombre realizarse por completo y preparar la destrucción de todos los estamentos artificiales que lo coaccionan. Kropotkin, al igual que Bakunin, creía que la libertad potenciaría a los hombres para construir “estructuras sociales naturales” en las que la ayuda mutua sería la regla, y la coacción no tendría cabida. De esta manera, Kropotkin escribió:

Comencemos por satisfacer la sed de vida, de alegría, de libertad, que nunca hemos podido apagar. Y cuando todos hayamos gozado de esa felicidad, pondremos manos a la obra: la demolición de los últimos vestigios del régimen burgués, de su moral basada en los

libros de contabilidad, de su filosofía del ‘debe y haber’, de sus instituciones de lo tuyo y de lo mío. Demoliendo, edificaremos (KROPOTKIN, [1892] 2005, p. 175).

Para el príncipe ruso la libertad debía ser reconquistada junto con el “pan”, ya que, de acuerdo con su presentación, el espíritu natural de ayuda mutua que surgía después de un periodo de libertad fue el motor histórico para el progreso técnico y cultural de la sociedad. Así, todo el proceso de liberación, sostenía Kropotkin, progresaba gracias a una serie de imperceptibles actos de dedicación a la causa común, cumplidos por hombres salidos de las masas (KROPOTKIN, 2009, p.191). No obstante, este proceso natural de ayuda mutua en libertad, fue mutilado por el discurso y las fuerzas de la sociedad burguesa, la Iglesia y el Estado en todas sus formas.

En términos simples, el atractivo de las ideas del “príncipe revolucionario” se basó en una cadena de objetivos ideales que centraban su fe revolucionaria en una fuerza natural e inherente a toda la especie animal. La idea de libertad seguida de la ayuda mutua para alcanzar el verdadero mundo de la igualdad, fue una estructura moral importante a la hora de interpretar y asumir los procesos revolucionarios en muchos países de Europa y América. Así, basado en una idea simple de retorno a una naturaleza “primitiva”, aunque sin desconocer la importancia del progreso tecnológico para aliviar el trabajo de los hombres, Kropotkin sostenía en su *moral anarquista* una concepción de la libertad en la que el principal componente era una pasión social que no dejaba de ser racional. De esta manera escribió:

Con tal de que no abdicamos de la libertad, con tal de que no os dejemos esclavizar por los demás, y con tal de que oponamos a las pasiones violentas de tal individuo nuestras pasiones sociales, tan vigorosas, no tenemos que temer nada de la libertad (KROPOTKIN, 2008, p. 44).

En marzo de 1885 un joven revolucionario italiano llegó a tierras argentinas, con el fin de liberarse de la persecución que las autoridades de su país le infringían. En territorio argentino ayudó a fundar algunos sindicatos y, junto a otros inmigrantes italianos, fundó el periódico *Questione Sociale*, desde el cual continuó activamente su carrera de propagandista, activista y teórico de izquierda. Este joven de 32 años era Errico Malatesta (1853-1932), un discípulo de Bakunin durante sus periplos por Italia, y compañero crítico de Kropotkin, del cual se alejó en su perspectiva organizativa. Si bien muchas referencias históricas de Malatesta lo presentan como un propagandista más que

como teórico de la izquierda y en especial del anarquismo, sus textos fueron muy difundidos y leídos en los medios latinoamericanos.

Malatesta, al igual que Kropotkin, se desarrolló en un ambiente ideológico hostil, en el cual las divisiones intestinas dentro del movimiento de izquierda eran ondas y repercutían en su accionar. En este sentido, Malatesta abogó por una libertad concebida bajo la organicidad del movimiento y su acción organizada racionalmente, que le brindara un terreno estable y real para transformación social. Para Malatesta “[l]a libertad no es el derecho abstracto, sino la posibilidad de hacer algo: esto es verdad entre nosotros como en la sociedad en general” (MALATESTA, 2008c, p.19). Así, alejándose de los libertarios individualistas, pero sin desconocer su posible vinculación para el movimiento, Malatesta presentó una libertad que se basó en la asociación para la transformación. Criticando el separatismo de los *ismos*, el activista italiano abogó por una organización en la que “cada uno pueda trabajar según sus ideas y su temperamento, y halle en la asociación no un límite a su libertad, sino el modo de hacer más eficaz su actuación, más verdadera su libertad” (MALATESTA, 2008a, p.20).

Malatesta, al igual que los pensadores de izquierda anteriores, creía que en el horizonte de la acción revolucionaria se encontraba la destrucción de todas las organizaciones que suprimía la libertad y el desarrollo del hombre. No obstante, distanciándose de Bakunin y de Kropotkin, el italiano no colocaba sus esperanzas en la “naturaleza” de los sujetos o en su “instinto espontáneo” para su futura organización en libertad, por lo contrario, expresaba la necesidad de crear organizaciones sociales que hicieran posible la vida en libertad. Además, tanto la destrucción como la creación de los organismos sociales debían estar, según Malatesta, precedidas de la “voluntad”²⁰ de los sujetos. Es grave error, decía, “el creer que esa creación pueda seguir a la destrucción de los organismos malos sólo como consecuencia de tal destrucción y como fruto automático y espontáneo de una pretendida ley” (MALATESTA, 2008d, p.22).

Finalmente, son dos cosas las que determinaron la concepción de libertad expuesta por Malatesta, y que definieron su actuación. Por un lado la libertad era un ejercicio de “autoempoderamiento” que, a medida que era ganado en la lucha, brindaba mayor aliento en la lucha revolucionaria. Una autoproyección en la que la libertad se configuraba en el medio y en el fin de la lucha, organización y unión. Por otro lado, la libertad fue concebida

²⁰ Malatesta definió esta voluntad como “una fuerza creadora, independiente del mundo físico y de las leyes mecánicas”, que permitía “que los hombres tengan fe o al menos la esperanza de poder hacer [una] obra útil” (MALATESTA, 2008c, p. 25).

-como ya lo dije-, como un elemento capaz de conciliar, en la sociedad futura, “la cooperación y el amor entre los hombres, y no ya porque se trate de una verdad científica y de una ley natural” (MALATESTA, 2008b, p.31).

Con la lectura de estos teóricos y líderes revolucionarios europeos de la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del siglo XX no termina la cantidad de publicidad y teoría de izquierda que leía nuestra elite oscura de izquierda latinoamericana. De hecho, para completar el mundo de las ideas en el que progresivamente se constituyó el campo de la izquierda en América Latina, especialmente en Brasil y Colombia, faltaría nombrar a autores como Jean Jaures, Francisco Ferrer, y el mismo Lenin, quienes sirvieron de inspiración -ya sea por su accionar o sus propuestas teóricas- a los movilizadores de ideas de izquierda.

Ahora bien, el análisis de las propuestas que sirvieron como utillaje para que los diferentes actores del campo construyeran su idea de libertad e igualdad debe ser desplazado. Alejándonos –en términos metafóricos- de los vientos renovadores que venían de Europa, debemos centrar la atención sobre los teóricos que desde la propia América postularon ideas que fueron asiduamente leídas por sus coterráneos, y que circularon con cierta “libertad” entre las fronteras de nuestros países.

Teniendo en cuenta las particularidades de las lógicas de circulación de las ideas que se presentaron en Brasil y Colombia, las líneas de fuga que posibilitaron la lectura de algunos teóricos latinoamericanos en estos dos países pueden ser ubicadas de sur a norte y de norte a sur. La primera línea que lleva del sur al norte, es la seguida por la literatura de los argentinos Juan Bautista Justo (1856-1928) y José Ingenieros (1877-1925)²¹, cuyos textos atravesaron rápidamente la región de la plata y se infiltraron por el sur de Brasil hacia el norte. En esta línea “sur-norte” también pueden ser ubicadas las obras del ensayista uruguayo José Enrique Rodó, quien, posiblemente por su lenguaje más abierto y poético, logro llegar hasta las manos de algunos líderes colombianos que veían en su literatura un llamado a los jóvenes para comprometerse con la transformación. La otra línea de difusión, “norte-sur”, puede ser ubicada en la literatura mexicana que atravesó el istmo y se infiltró en las bibliotecas de muchos librepensadores de la época. Esta literatura, inscrita en el movimiento ensayístico, estuvo representada por la obra de José Vasconcelos y su *Ulises Criollo*.

²¹ Aunque de procedencia italiana, Ingenieros llegó a temprana edad a Argentina, donde residió hasta su muerte en 1925.

De esta manera, la literatura de Argentina y México, además de su experiencia organizativa y política, alimentaron muchas de las ideas que consumieron los líderes intelectuales en Brasil y Colombia. Lo que no desconoce que a su vez, en estos dos contextos estudiados, el campo de la izquierda ya adelantaba procesos de organización y constitución ideológica.

En el caso de Juan Bautista Justo, la lectura de sus textos se encontraba mediada por su destacada labor en la fundación del *Partido Obrero* argentino en 1896, y la organización de periódicos de difusión como *La Vanguardia*. En Justo el ideal de libertad se amalgamó a dos condiciones especiales. En primer lugar, al incondicional proceso de formación educativa que las clases populares debían tener. En segunda medida, a una percepción de la historia que, de una u otra forma, fue deudora de las imberbes interpretaciones deterministas del marxismo que hiciera el argentino.

Como la mayoría de los pensadores de izquierda, Justo veía en la educación un instrumento por el cual los sujetos comprenderían su realidad y se harían dueños de su propio proceso de emancipación social. Hay, en el proceso educativo de Justo, un camino que va del conocimiento de las necesidades al control racional de los instintos, lo que para el pensador argentino era un indicio de libertad (JUSTO, [1909] 1998, p. 49-74). De ahí que, para Justo, la consolidación de instituciones educativas haya sido un elemento fundamental para formar a un pueblo que no necesite ser reprimido debido a una *dirección coercitiva* para la supervivencia social. Si los trabajadores se apropian del conocimiento y de los medios de producción, romperán todos los vínculos coercitivos y alcanzaran la libertad (JUSTO, [1902] 1998, p. 143).

De acuerdo con la perspectiva de historia esbozada por Justo, ésta es un proceso universal cuya “teoría general son las actividades humanas” (JUSTO, [1909] 1998, p.51). Así entendida la historia, la libertad sólo puede partir del conocimiento de la “leyes” que condicionan dicha historia, para planear el futuro, ya que:

[...] no concebimos el pasado sino refiriéndolo al presente, y este no se revela en su complejidad sino a quienes, movidos por la necesidad o aspiraciones, preparan intencionalmente un futuro distinto (JUSTO, [1909] 1998, p. 52).

Pero la transformación del futuro y la liberación de la necesidad de *dirección coactiva* no podía ser obra de sujetos opulentos o divinidades mistificadas. Por el contrario, para Justo, era el pueblo trabajador quien debía conocer las leyes de la historia, para así poder planear en libertad su destino (JUSTO, [1909] 1998, p. 52). El “nuevo”

proletariado debía comprender que su bienestar material y moral era incompatible con el orden existente, y que su papel era “realizar una revolución [...] grandiosa” (JUSTO, [1894] 1998, p. 165), que asegurara la libertad económica que era “la base de toda otra libertad” (JUSTO, [1896] 1998, p. 166-167).

Finalmente, la obra de Justo fue valiosa para los incipientes lectores de izquierda latinoamericanos por dos razones. En primer lugar, Justo insiste en la racionalidad potencial del hombre para planear su futuro y hacer la revolución (FORNET-BETANCOURT, 1995, p. 49). En segundo lugar, fue importante por su lectura del marxismo y del materialismo histórico como ciencia. Lectura que además fue de los primeros intentos de apropiación de la teoría marxista, hecha en suelo latinoamericano.

En la misma línea, José Ingenieros fue conocido y leído por su socialismo de corte teórico y, si se quiere, positivista y racional. Su papel en la difusión de las ideas de izquierda fue importante principalmente para la región del río de la plata, donde se difundieron sus primeras obras en torno a la cuestión social y su periódico *La Montaña*. Haciendo llamados al socialismo revolucionario, Ingenieros promulgó una sociedad libre e igualitaria en la que “los medios de producción estén socializados; en que la producción y el consumo se organicen libremente de acuerdo a las necesidades colectivas, por los productores mismos, para asegurar a cada individuo la mayor suma de bienestar [...]” (Apund DEL BRUTTO, 2000, p. 144). Además, escribía que la autoridad del Estado no era más que “el fenómeno resultante de la apropiación privada de los medios de producción”, lo que implicaba un ataque al Estado y principalmente a la propiedad. Al igual que Justo, Ingenieros presentó una crítica del sistema a partir de un profundo materialismo que lo llevó a sostener que el primer yugo que el hombre debía romper, era el yugo económico. La dependencia material y la necesidad eran seguidas por la opresión moral, que Ingenieros materializaba en el poder de la religión, la caridad y la prostitución. Finalmente, en la primera editorial del periódico *La Montaña*, que se hacía llamar *socialista revolucionario*, Ingenieros escribió:

queremos al individuo libre de toda imposición o restricción económica, política y moral, sin más límites a la libertad que la libertad igual a los demás. Así, solamente así, concebimos la misión que el socialismo ha de realizar para la libertad y por la Revolución social. (Apund GONSALEZ, 2000, p. 144).

Tanto Justo como Ingenieros, representaron un sentido de apropiación de las ideas de izquierda que se enmarcó en el terreno de lo teórico y académico. Esta lectura se

difundió a través de correspondencia y relaciones intelectuales, por la región de la plata, lo que permitió que un tipo de lectura “más racionalizada” del mundo obrero y las ideas de libertad e igualdad sirviera de insumo para algunos líderes de la zona²². Sin embargo, aunque en los dos pensadores argentinos el proceso de apropiación de las ideas de izquierda, especialmente en su vertiente marxista, inició de manera temprana su paso por el territorio Americano, su visión se encontraba bastante imbuida por las perspectivas teóricas europeas. Por esta razón, las líneas divisorias entre sus perspectivas teóricas y las de otros teóricos europeos pudo haber sido poco perceptible para los lectores de la época.

Por otro lado, es importante advertir que probablemente la lectura que se hacía de estos dos pensadores podía ser ubicada en dos planos distintos. Por un lado, se podía leer a los académicos y teóricos que exponían complejas percepciones de la historia o de la psicología y que comúnmente eran consumidos por otros intelectuales que poco o nada interés podían tener en la libertad o la igualdad social. Por otro lado, se pudo leer a los propagandistas que, de manera ágil y sencilla, llegaban a los ojos y oídos de los militantes populares que encarnaban sus expectativas en los diversos periódicos y panfletos de fácil circulación en la época. Justo e Ingenieros, supieron representar –aunque sea por algún tiempo específico- estas dos tendencias, que resumió la progresiva constitución de un nuevo intelectual en América Latina.

En la misma línea difusora de las ideas sur-norte, la literatura poética y el ensayo jugaron un importante papel. Con los textos del escritor uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917), los llamados a una juventud latinoamericana que se encontraba inmersa en un periodo que engendraba cambios profundos, transgredió las fronteras de *la plata* y, subiendo por los Andes, fue leída por los futuros líderes de izquierda colombianos. El *Ariel* fue una exclamación directa a la libertad de los jóvenes intelectuales latinoamericanos de la época. Rodó presentó la libertad como la aspiración profunda de todo hombre para el desarrollo integral del sujeto, y atacaba, con la pulcritud sabia de su pluma, la tendencia prosaica a mutilar la humanidad de los sujetos tras las ansias de especialización automática. “Aspirad -decía Rodó-, a desarrollar en lo posible no un solo aspecto, sino a plenitud de vuestro ser” (RODO, [1900] 1998, p. 8).

En un lenguaje lírico, que acudió a la exaltación de la razón para la transformación pujante que encarnaban los jóvenes, el *Ariel* presentó a la intelectualidad ansiosa que lo leía, una libertad que -contrario a lo que promulgaran Justo, Ingenieros y otros pesadores-

²² Aquí se puede pensar en los textos difundidos, durante la última década del siglo XIX, por periódicos como *Democracia Social* de Pelotas y *Echo Operaria* de Rio Grande.

no se basaba en la condición de libertad material del sujeto, sino en su capacidad de “libertad interior” para cultivar un sujeto integral. Era una libertad que pregonaba la defensa de la razón y del espíritu. En la intranquila realidad de la esclavitud material, Rodó veía la posibilidad de libertad espiritual.

Yo os ruego que os defendáis, en la milicia de la vida, contra la mutilación de vuestro espíritu por la tiranía de un objetivo único e interesado. No entreguéis nunca a la utilidad o a la pasión sino una parte de vosotros. Aun dentro de la esclavitud material hay la posibilidad de salvar la libertad interior: la razón y el sentimiento. No tratéis, pues, de justificar, por la absorción del trabajo o el combate, la esclavitud de vuestro espíritu (RODO, [1900] 1998, p. 8).

En el mismo tono, la línea que cruzó a Latinoamérica de norte a sur estuvo guiada por las obras del ensayista mexicano José Vasconcelos. En las bibliotecas de los líderes de izquierda se podían encontrar desde sus cuentos, como el *fusilado*, hasta la “novela de la revolución mexicana” el *Ulises Criollo*. En Vasconcelos, al igual que en Rodó, la libertad es un acto subjetivo y espiritual que no conoce límites bajo las leyes de la estética (ARPINI, 1987, p. 73). La libertad es un acto de amor con la cusa social, que ve en la literatura un modo de transgredir las limitaciones que impone la necesidad en el plano terrenal. Con Vasconcelos llegaron los impulsos de la revolución mexicana, contada en las líneas de la autobiografía *Ulises Criollo*. Además, en sus líneas se pudo predecir un llamado de libertad de pensamiento, que daba a la joven intelectualidad latinoamericana nuevos bríos para la transformación de la cultura.

En una línea que confrontaba las percepciones más “positivistas” de la libertad, Vasconcelos veía en la cultura y la libertad de creación estética el camino para la elevación cultural de un pueblo atrasado y sumido en la ignorancia. Dando poder a una minoría culta comprometida con la libertad colectiva, Vasconcelos escribió en las páginas del *Ulises Criollo* que:

[...] una minoría idealista puede en cualquier instante levantar el nivel de un pueblo; la dictadura, jamás. Era menester osar. No hay peor cobarde que el cobarde del ideal. Si los políticos griegos se hubiesen dicho: "El pueblo corrompido sólo merece látigo", no se habrían construido Atenas ni Esparta y Grecia sería otra Persia. El pueblo francés, pobre, inculto, analfabeto, hizo la revolución, consolidó los derechos del hombre, preparó con la libertad las bases de una inmensa cultura (VASCONCELOS, 1937, p.206).

De este modo, la libertad era una condición previa a cualquier lucha que se quisiera realizar por la elevación del pueblo para su autonomía y autodeterminación. El albedrío era para Vasconcelos la *libertad de*, que posteriormente se configuraría en la *libertad para*, traducida, esta última, en un camino preestablecido de realización humana (ARPINI, 1987, p. 83). Con la herramienta de una estética vibrante en la palabra, Vasconcelos presentó a los intelectuales de izquierda –especialmente a los jóvenes colombianos- el papel libertador que debía ejecutar una “elite intelectual”, previamente liberada por su espíritu creador, en la transformación social.

Pero el papel de la literatura y la pasión inspirada en el ideal de libertad no se decidió sólo en la pluma de los intelectuales criollos. En las bibliotecas obreras, en las salas de lectura populares y en las casas del pueblo, las imágenes de libertad expuestas por los Víctor Hugo, por los Zola, por los Gorki y los Tolstoi, iluminaron el camino inmaduro del campo de la izquierda. Las novelas y cuentos de estos autores fueron leídas no sólo por el genio intrínseco con el que contaban, así como por el papel que estos intelectuales jugaron en la escena política y por su capacidad para describir las pasiones, sufrimientos y realidades de los sectores marginados y pobres de la población.

En Víctor Hugo, por ejemplo, la imagen del intelectual comprometido precedía los cuadros de heroísmo y redención que ofreció en *Los Miserables*. Tras la lectura que se infiltró en la voz de los líderes populares de izquierda, las miradas afanadas buscaban una pequeña luz de redención, de mesianismo, de bondad y en algún punto hasta de heroísmo propio. En las páginas de Víctor Hugo, la libertad era sinónimo de misericordia y redención mutua (VICTOR HUGO, [1862] 1982, p. 14-ss).

Advirtiendo la culpa que la sociedad tenía en la constitución del alma de los sujetos miserables, Víctor Hugo representó, en la voz de su protagonista, una realidad que agobiaba a las gentes pobres del mundo entero. Un hombre que pago 19 años de prisión, por robarse un pan para alimentar a siete niños. *Jean Valjean* no solo encarnó la angustia que procede de la miseria y se traducía en limitación de la libertad, sino la esperanza de una redención futura por la misericordia. Al confesar su crimen el protagonista planteaba una serie de cuestiones que traspasaban los límites de la libertad, la igualdad y la culpa:

[...] se preguntó si era el único que había obrado mal en tal fatal historia; si no era una cosa grave que él, trabajador, careciese de trabajo; que él, laborioso, careciese de pan; si, después de cometida y confesada la falta, el castigo no había sido feroz y extremado; si no había más abuso por parte de la ley en la pena que por parte del culpado en la culpa; si el recargo de la pena no era el olvido del delito, y no producía

por resultado el cambio completo de la situación, reemplazando la falta del delincuente con el exceso de la represión, transformando al culpado en víctima, y al deudor en acreedor, poniendo definitivamente el derecho de parte del mismo que lo había violado; si esta pena, complicada por recargos sucesivos por las tentativas de evasión, no concluía por ser una especie de atentado del fuerte contra el débil, un crimen de la sociedad contra el individuo; un crimen que empezaba todos los días; un crimen que se cometía continuamente por espacio de diecinueve años.

Se preguntó si la sociedad humana podía tener el derecho de hacer sufrir igualmente a sus miembros, en un caso su imprevisión irracional, y en otro su impía previsión; y de apoderarse para siempre de un hombre entre una falta y un exceso; falta de trabajo, exceso de castigo (VICTOR HUGO, [1862] 1982, p. 36).

Víctor Hugo completa el cuadro advirtiendo la historia que lamentablemente debían seguir los miserables. Era la reproducción espontánea de una sociedad que no prestaba atención a la *cuestión social*:

La historia es siempre la misma. Esos pobres seres, esas criaturas de Dios, sin apoyo alguno, sin guía, sin asilo, quedaron a merced de la casualidad. ¿Qué más se ha de saber? Se fueron cada uno por su lado, y se sumergieron poco a poco en esa fría bruma en que se sepultan los destinos solitarios (VICTOR HUGO, [1862] 1982, p. 34).

Emile Zola, al igual que Víctor Hugo, fue un intelectual comprometido con causas aparentemente ajenas al oficio de escritor. En 1898 Zola escribe su popular carta *Yo Acuso* en la cual denunció las incongruencias del caso *Dreyfus* y toma posición al lado de los socialistas y de la izquierda radical frente a las decisiones arbitrarias del Estado. Este fue el punto de partida histórico desde el cual la cuestión sobre el lugar social del intelectual cobró relevancia fundamental (CHARLE, 2000). No obstante, su fama llegó a América por medio de la magia de su naturalismo profundo y crudo. Fue en el *Germinal*, y en la precaria vida de los carboneros, en donde los obreros latinoamericanos, agobiados por el desconocimiento Estatal de la *cuestión social*, encontraron un espejo de su disimulada libertad.

En el *Germinal* los intelectuales populares y los obreros encontraban una posibilidad abierta de acción en contra de sus difíciles condiciones de vida. En esta novela la libertad se envuelve en una compleja relación dialéctica de fracaso y posibilidad futura, de ilusión y lucha, de muerte y vida, de unión y resistencia. La libertad se presenta como la posibilidad de triunfo futuro. Una posibilidad que, en la voz de los personajes, traducía en la necesidad de organización:

era necesario organizarse tranquilamente, conocerse, reunirse en sindicatos, al amparo de las leyes; luego, una mañana, cuando un ejército de millones de trabajadores, conscientes de su fuerza, presentara batalla a unos cuantos miles de haraganes y parásitos, ¿qué había de suceder? Que aquéllos serían los amos y lograrían el poder. ¡Ah!, ¡qué triunfo de la verdad y la justicia!. (ZOLA, 1995, p. 240).

En la obra de Zola la libertad fue presentada como una potencia pasional que lleva a los trabajadores a luchar de forma desesperada para salir de su condición de miseria y esclavitud, pero también es presentada como un acto racional y organizado en el que la huelga es la actividad articuladora. Además, la libertad traducida en organización consiente progresaba continuamente hasta transgredir las fronteras de las reivindicación meramente económicas. En esta medida, la literatura se llenó de un discurso movilizador en el que los protagonistas daba mensajes claros:

Entonces Esteban²³ abordó su cuestión predilecta: la atribución de los instrumentos de trabajo a la colectividad, como decía él con fruición y ahuecando la voz. *En él la evolución era ya completa: arrancando de la conmovedora fraternidad de los catecúmenos, de la precisión de reformar los jornales, llegaba a la idea política de suprimirlos.* [...] En primer lugar, aseguraba que *la libertad sólo podía ser obtenida por la destrucción del Estado.* Luego, cuando el pueblo se apoderase del gobierno, empezaría las reformas: vuelta a la primitiva comunidad, sustitución por la familia igualitaria y libre de la familia moral y opresiva, *absoluta igualdad civil*, política y económica, garantía por la independencia individual, gracias a la posesión y al producto íntegro de los útiles de trabajo; y, finalmente, enseñanza profesional y gratuita pagada por la colectividad. Aquello constituía una *reforma completa y definitiva de la sociedad liberándola de su antigua pobredumbre*; [...] reglamentaba la fortuna de cada cual; derrumbaba el monumento de los siglos pasados, siempre hablando con la misma entonación, con el mismo gesto, con el ademán propio del segador que siega las mieses maduras; y luego, con la otra mano, reconstruía, edificaba la humanidad del porvenir, edificio de verdad y de justicia, que se agrandaría en los albores del siglo XX. En aquel esfuerzo del cerebro vacilaba la razón y no quedaba en él sino la idea fija del sectario. Los escrúpulos de su sensibilidad y de su buen sentido desaparecían, y consideraba facilísima la realización de sus ideales; todo lo tenía previsto, y hablaba de ello como de una máquina que podría morir en dos horas.

-¡Esta es la nuestra! -gritó con un acento de entusiasmo final-. ¡Ha llegado el momento de que tengamos en nuestras manos el poder y la riqueza!. (ZOLA, 1995, p. 135)

²³ En la traducción española leída para este trabajo, el nombre de uno de los protagonistas principales del *Germinal* es Esteban. El nombre original de este personaje es Etienne Lamière.

Como se puede leer, este lenguaje reorganizó, de una u otra forma, todo el universo libertario de los obreros que empezaban a encarnar las dificultades inherentes al sistema capitalista. Palabras como *destrucción del Estado*, *absoluta igualdad*, *reforma de la sociedad*, ofrecían herramientas a aquellos que bien pudieron leer este tipo de novelas, o escucharlas de la lectura en voz alta de sus compañeros.

Este lenguaje “renovador”, que modificó las ya clásicas ideas provenientes de la Revolución Francesa, también llegó por la vía de las resistencias que el pueblo ruso hizo frente al despotismo zarista de la época, y posteriormente la experiencia de la Revolución Rusa. Desde Rusia llegaron las líneas del socialismo cristiano de Tolstoi (1828-1910) y el realismo socialista de Gorki (1868-1936).

Los textos de Tolstoi, probablemente, fueron bien recibidos por los líderes de izquierda debido a su insistencia en la moralidad y la identidad cristiana. En sociedades fuertemente católicas, en las cuales el pueblo se sentía identificado con las lógicas cristianas del buen samaritano y creía en las moralejas que luchaban contra la ambición y la codicia, las ideas del escritor ruso pudieron calar con vigor. En Tolstoi la idea de libertad estuvo mediada por la necesidad. Así, en la medida en que el hombre no dependiera de otro para satisfacer sus necesidades su libertad será verdadera. Sin embargo, escribía Tolstoi, “[...] era cierto que por una pequeña suma que apenas les da los medios para alimentarse, hombres que se *creen libres*, se condenan a un trabajo que el amo más cruel, en tiempo de servidumbre, no habría impuesto a sus esclavos” (TOLSTOI, sf., p.20. Cursiva mia). No obstante, a la pregunta de Tolstoi “¿Por qué [...] aceptáis [estas condiciones]?” el obrero respondía: “¿Por qué?... Es necesario comer” (TOLSTOI, sf., p.15). La respuesta determina el nivel real de libertad que regulaba a los trabajadores de la época.

En la misma dirección, la falta de libertad, las precarias condiciones de trabajo y, por ende, la infelicidad, llevaban a que los trabajadores se hundieran en el vicio y –en palabras de Tolstoi- la inmoralidad. Para Tolstoi la felicidad y la libertad se encontraban en la austeridad y en la ruptura con las “superficialidades lujosas”. Es decir, en el alejamiento de las seducciones inmorales. Para el escritor ruso, debido, quizás, al contexto de transición industrial en el que vivió, la ciudad encarnaba las seducciones de dicho mal. Por el contrario, el campo podía ofrecer “la salud, la moralidad y la libertad”. Idea que pudo tener un significado importante en sociedades de muy poca industrialización y en las que la población campesina apenas se enfrentaba a las paradojas de las “nuevas” ciudades, como en el caso colombiano. Al respecto, en su trabajo sobre las condiciones

de trabajo de los obreros rusos (*Esclavitud Moderna*) Tolstoi afirmaba que los trabajadores:

Son infelices, porque se les obliga a trabajar en condiciones insalubres, antinaturales, con frecuencia peligrosas y funestas, porque viven acuartelados en ciudades, amenazados por toda clase de inmorales seducciones, porque sufren y se cansan por cuenta ajena, haciendo un trabajo que no han elegido a voluntad.

[...] Para la felicidad de su vida, poco interesa que puedan permitirse superficialidades lujosas: relojes, pañuelos de seda, tabaco, cerveza, aguardiente, carne: lo que interesa es que recobren la salud, la moralidad y sobre todo la libertad. (TOLSTOI, sf., p. 37).

Al mismo tiempo, aunque para Tolstoi la propiedad fuese un problema que intensificaba la precariedad de la condición del hombre, para él la principal causa de la *esclavitud moderna* radicaba en el uso de la violencia organizada como ley por el Estado. Teniendo esto en cuenta, la idea de Tolstoi para alcanzar la libertad consistió en la renuncia de todo uso personal de la violencia que apoyara al Estado en su papel represor. El uso de la ley violenta tenía que dar paso a la ley moral que, según Tolstoi, se encontraba en cada uno de nosotros, a partir del rechazo de los vicios inherentes a las sociedades modernas.

En Gorki las ideas se presentaron bajo la crudeza de una realidad desesperada. Al igual que lo hiciera Zola, Gorki ofreció a sus lectores la posibilidad de identidad en condiciones de explotación. En el naturalismo de sus líneas la libertad era profesada como la redención por la cual los propios obreros debían luchar. Así, al describir la masacre que vivió el pueblo ruso en 1905 el escritor presentó una variopinta gama de sentimientos populares que modificaron las concepciones que el pueblo tenía sobre su libertad y la ley. En aquel “*Domingo Rojo*”, en el que la sublevación de la muchedumbre se camuflaba en una efímera fe de un salvador, los disparos de salvas y los sables al aire no se hicieron esperar por parte de la ley; y de la sangre de la muchedumbre que intentaba reivindicar su condición, una voz iracunda gritó: “-La única fuerza que puede dar al pueblo la libertad es su propia fuerza y ninguna otra...” (GORKI, [1905] 1974, p. 4). Gorki mostró al pueblo la importancia de dejar de creer en esperanzas superfluas y redenciones ajenas. Dentro de su naturalismo, el pueblo, sumido en la miseria y la barbarie de la esclavitud, daba el paso a la lucha por su libertad a partir de un día trágico de desesperanza.

Hasta aquel día [el pueblo] había tenido ideas vagas, formadas no se sabe cuándo ni por quién, en lo tocante a las autoridades, a la ley y a sus derechos. [...] Y aquel día, de pronto, el cerebro de la multitud

quedó al descubierto. Como si la corteza que lo cubría cayera hecha pedazos, la angustia y el frío invadieron los corazones. Todo lo que parecía tan sólidamente establecido, fijo, dispuesto, se deshizo de repente, se rompió, se descompuso. Todos [...] se sintieron de súbito privados de algo [...]. (GORKI, [1905] 1974, p. 4).

La libertad debía ser ganada en la lucha contra los opresores representados por el zarismo. Pero más allá de la cruenta disputa que progresivamente lleva al pueblo a tomar conciencia de su condición, las líneas de Gorki se encontraban cargadas de una exigencia. El pueblo debía superar la superficialidad de su creencia y confiar en sí mismo.

A través de sus cuentos y novelas, el escritor ruso mostró una realidad que se infiltró en la cotidianidad de las gentes pobres de los parajes latinos. En las bibliotecas populares y barrios obreros se encarnaron las conversaciones de los *Exhombres* (GORKI, 1902, p. 99-218), así como la cotidianidad malsana del *Matrimonio Orlof* (GORKI, 1902, p. 7-98). La libertad de los trabajadores empezó a ser regulada por el silbido ajeno de la fábrica, para unos, o, el desplazamiento miserable del campo hacia la ciudad para otros.

No obstante, en las mismas líneas que expresaban la miseria de la realidad vivida, Gorki no se olvidó de reflejar la forma de su superación, de ahí la importancia de su lectura. En *La Madre* (GORKI, [1907]) el escritor ruso escribió en tono de sentencia, mientras los protagonistas sufrían una transformación:

-Cuando se marcha hacia adelante, hay que luchar incluso contra uno mismo. Hay que saber sacrificarlo todo, hasta el corazón. Consagrar la vida a una causa, morir por ella, no es difícil. Sacrifica más, sacrifica también lo que te es más querido que la vida: entonces, crecerá con fuerza lo que de más caro hay en ti, ¡tu verdad! [...]

-Sé que vendrá el tiempo en que los hombres se admirarán mutuamente, en que cada uno será como una estrella a los ojos de los otros. Habrá sobre la tierra hombres libres, hombres engrandecidos por la libertad: cada cual marchará a corazón descubierto, puro de todo odio, y todos carecerán de maldad. Entonces, la vida no será sino un culto rendido al hombre, su imagen se elevará muy alta: para los seres libres todas las cumbres son accesibles. Entonces, se vivirá en la verdad y la libertad, para la belleza, y serán estimados los mejores, los que mejor sepan abarcar el mundo en su corazón, los que más profundamente lo amen; los mejores serán los más libres, pues en ellos habrá más belleza. Grandes serán los humanos que vivan esta vida... (GORKI, [1907], p. 76).

Las comparaciones entre las lecturas realizadas y las realidades vividas no podían menos que generar ilusión en una “elite oscura” de izquierda, que se entusiasmaba con cada palabra de aliento. El universo discursivo se fue reconstruyendo con la circulación de los diversos textos que iban de mano en mano y de taller en taller. No obstante, si la

circulación de los textos procedentes de Europa o de la misma América pudo ser selectiva y con escaso alcance, dependiendo las circunstancias, hubo un tipo de literatura que, por su condición de ser realizada por escritores “nativos”, tanto de Brasil como de Colombia, jugó un papel fundamental, consciente o inconscientemente, en la apropiación de las ideas de izquierda y en la constitución del campo. Escritores como el colombiano José María Vargas Vila (1860-1933), y el brasilero Lima Barreto (1881-1922) contribuyeron en dicho proceso.

Los textos de Vargas Vila fueron leídos por los líderes de izquierda en Colombia, especialmente durante la década de los veinte. En ellos había un mensaje consciente de libertad y resistencia que, para la época, pocos escritores eran capaces de reflejar conscientemente. Él mismo decía de sus textos que estaban llenos “de desdén para lo que todos adoraron; vuelto de espaldas a todos los solios y a todos los altares; sin dioses; y, sin amos; ésa es mi Obra; la Obra de un *Hombre Libre*” (VARGAS, 1922, p. xvii).

Atribuyéndose un papel profético Vargas Vila presentó en su escritura una verdad que fue asumida como tal por muchos en la época. En su lenguaje lleno de adjetivos y metáforas, se pudo dilucidar al advenimiento de un tiempo en que el hombre recuperaría una libertad ya perdida. La lucha se jugaba en contra de una falsa fe, y su llamado era a una esperanza que se levantaría después de la destrucción de todo.

No deshonremos con la bajeza el duelo de la Libertad;
si no podemos salvarla, permanezcamos dignos
de servirla;
sepamos llevar con majestad el duelo del Derecho
asesinado;
no coronemos con las flores del Silencio la frente
del delito vencedor;
en esta apoetasía colectiva de los pueblos contra
la Libertad;
en el espanto doloroso de las sociedades vencidas;
en el derrumbamiento de tantas cosas sagradas
que parecían eternas, pongámonos de pie, acariciando
las imágenes que surgen de esas ruinas al lado de las cosas inmutables,
y vueltos los ojos a las tormentas futuras, agitemos en las tinieblas la
llama que no se extingue, y arrojemos el Verbo de la Esperanza a la
tierra que gime bajo los escombros...(VARGAS, 1922, p. 7-8).

En el interior de sus palabras, el escritor colombiano hizo un llamado, como lo hicieron Rodó y Vasconcelos, a la juventud y a la raza. La idea era que el verbo de los instruidos guiara a los desposeídos por el camino de la libertad. El verbo, decía, debe permitir fabricar “el edificio del porvenir, sobre los campos de la devastación y la ruina”

(VARGAS, 1922, p. 10). Sus textos estaban dirigidos a los jóvenes de América como “un regalo salvador para estas generaciones débiles y voluptuosas, *indiferentes a la libertad*, pasivas y pueriles, obsesionadas por la Fe, vencidas por el Amor, humilladas por la Vida” (VARGAS, [1900] 1932, p 10).

Otro aspecto fundamental en la literatura de Vargas Vila fue su tenaz antimperialismo. En su visión “profética” los pueblos de Latinoamérica se encontraban amenazados por las ansias de poder de los norteamericanos. De acuerdo con el escritor, la “raza” americana estaba amenazada por el yugo de la conquista que se realizaría de nuevo. De ahí que el pueblo debía reavivar su nacionalismo, “combatir por su libertad [...] para defender la independencia de América” (VARGAS, 1922, p. 12). En la década del veinte el autor escribe su obra *Ante los Barbaros*, en este texto el colombiano expresa todo su antiimperialismo y con la fuerza de su poesía denunció:

Es un eco ya lejano... muy lejano...
viene de más allá del Mar Atlante;
del mismo corazón de un Siglo Muerto...
y, en la Aurora del Nuevo Siglo,
repercutió
ese grito...
vibró sobre los pueblos despedazados...
en la Orgía de Victorias Miserables.
y, hasta, en el propio corazón de la Tragedia
siempre mi grito,
mi grito: ante los Bárbaros...
de cuándo data eso?...
fue en 1893...
que fundé en New York [sic], mi Revista
Hispano América;
el propio campamento de los Bárbaros...
contra los Bárbaros.
y los Bárbaros oyeron mis clamores,
profetizando los crímenes que luego
realizaron...
la América entera oyó mi grito
anunciador y denunciador, y ya no
apartó mi nombre de esa campaña contra
los Bárbaros;
yo inicié...
no tuve antecesores;
tuve sucesores... (VARGAS, 1927, p. 104).

Aunque los textos de Vargas Vila no ofrecían la descripción de una realidad impactante, y, como el mismo lo advirtió, sus libros llegaban a un pequeño número de poetas e intelectuales (VARGAS, [1900] 1932, p 10), su verbo, “profético” en la forma, dibujó un camino para dichos intelectuales y líderes populares. La relación entre el acto

de escribir y la acción de la lucha por la libertad fueron un elemento determinante en la formación de la intelectualidad de izquierda colombiana. De esta manera, no hay que buscar mucho en las páginas de este escritor para encontrar referencias a una libertad espiritual que se cultiva a partir de la negación de la autoridad, ya que “si somos ingobernables, somos también inconquistables [...]”(VARGAS, 1922, p 10).

En la misma línea, Vargas Vila exigía un compromiso intelectual que fue heredado por algunos líderes populares. Este compromiso empezaba con el destino de la poesía en su lucha contra la opresión. Al respecto escribió:

Es hora de que la poesía cumpla su destino.
Babilonia, celebra su Victoria Fatal;
hay que ir contra ella;
hay que tender el arco hacia el centro del despotismo;
hay que hacer del entusiasmo estético, un entusiasmo bélico;
hay que renunciar a las gracias accidentales y precarias del
Verso que no dice nasa, para alzar paralelas a las estrofas de Bellezas
las estrofas de Venganza, en una asíntota a lo infinito;
hay que despertar el alma de la Cólera que duerme en el fondo
de la estrofa [...] (VARGAS, [1922] 1973, p. 201).

Si bien la obra de Vargas Vila puede hoy ser criticada, y vista como la obra de un “mal escritor” (DEAS, 2006, p. 285-301), no se puede negar su influencia en las jóvenes generaciones de intelectuales que pretendieron luchar por la liberación social desde su oficio. Escritores y líderes populares para los cuales “toda palabra que no [iba] hacia la libertad, no [era] una Palabra; [era sólo] un ruido [...]”(VARGAS, [1922] 1973, p. 202).

El sentido de una literatura “militante” o denunciativa también fue muy importante para el escritor carioca Afonso Henriques de Lima Barreto. Para el cronista brasilero la verdadera literatura era aquella que permitía unir a los hombres en torno de la paz, además de incentivar la solidaridad y la igualdad social; por lo mismo, no veía sentido en producir libros que divulgaran las “costumbres mezquinas de las clases ricas” (ÁVILA, 2006, p. 200). Los temas abordados por la obra de Lima Barreto, y que sirvieron a importantes líderes populares brasileros para definir el camino de la lucha por la libertad en los primeros años del siglo XX, fueron diversos. Desde la crítica constante a la elite, pasando por el ataque a los medios de comunicación y el imperialismo ramplón que veneraba el “Tanquismo” (BARRETO, 2004, p. 408), Barreto plasmó en su escritura las complejidades de un periodo de transición en el que la opulencia de la elite contrastaba con la pobreza en que vivía la clase obrera de Brasil.

Influenciado por la efervescencia organizativa y revolucionaria de la época, y al leer los autores que en este mismo apartado he trabajado, Lima Barreto se aplicó a la crítica desde los pequeños periódicos que circulaban en el mundo obrero. Desde su percepción, la libertad social tenía que pasar por la eliminación del Estado político que ya estaba en descomposición debido a la corrupción evidente. Al respecto escribió en 1922:

A Republica no Brasil é o regímen da corrupção. Todas as opiniões devem, por esta ou aquela paga, ser estabelecidas pelos poderosos do dia. Ninguém admite que se divirja deles e, para que não haja divergências, há a “verba secreta”, os reservados deste ou daquele ministro e os empreguinhos que os medíocres não sabem conquistar por si e com independência (BARRETO, 2004, p. 392).

Para Barreto el Estado, representado en el gobierno, “[...] já deu o que tinha de dar; agora, é um agonizante, breve um cadáver a enterrar no panteão das nossas concepções” (BARRETO, 1956; Apund CUNHA, 2010, p. 51). A este llamado se unió la urgencia por concientizar a la masa sobre su condición de explotada. Las clases populares debían dejar de soñar con la posibilidad redentora de aquellos que gobernaban, para pasar a la acción directa en la lucha por sus derechos.

O povo até agora tem esperado por leis repressivas de tão escandaloso estanco [a carestia dos alimentos básicos], que é presidido por um ministro de Estado. Elas não virão, fique certo; mas há ainda um remédio: é a violência. Só com a violência os oprimidos têm podido se libertar de uma minoria opressora, ávida e cínica; e, ainda, infelizmente, não se fechou o ciclo das violências (BARRETO, 2004, p. 286).

La acción era la violencia asimilada como libertad para el pensamiento y la lucha de los desposeídos. De esta forma, los textos de Lima Barreto permitieron intuir un mundo que necesitaba liberarse tanto de las precarias condiciones económicas que exigía el capitalismo, como de la adoración y el engaño cultural con que el pueblo veía a las elites. La adoración ingenua a los “doctores analfabetas” (BARRETO, [1917] 1925, p. 5-13) tenía que ser superada por una lucha que, como se daba en Europa, permitiera acabar con “[...] essa chusma de tyrannos burguezes, acorados [sic] covardemente por detraz da Lei, para nos matarem de fome, elevando artificialmente o preço dos gêneros e artigos de primeira necessidade [...]” (BARRETO, [1918] 1925, p. 31).

Más allá de hacer de la literatura la forma predilecta para llegar a un gran público, el escritor carioca se constituyó en un difusor de lo que pasaba en el mundo con la

revolución rusa y el movimiento obrero. Tras los llamados a la lucha proletaria y las descripciones del complejo mundo de la cultura popular, Barreto representó el deseo de la joven intelectualidad de izquierda por conocer los avatares de los pueblos oprimidos del mundo. En 1918 escribió:

E' assim o Brasil. Todos dormem e só se lembram, quando interrompem um pouco o somno, de appellar para o Estado, pedindo taes ou quaes providencias; e ninguém vê" que a Estado, actual é o "dinheiro" e o "dinheiro" é a burguezia que açambarca, que fomenta guerras, que eleva vencimentos, para augmentar os impostos e empréstimos, de modo a drenar para as suas caixas fortes todo o suor e todo o sangue do paiz, em forma de taxa alta de preços e juros de apólices. Precisamos deixar de panacéas; a época é de medidas radicaes. Não ha quem, tendo meditado sobre esse estupendo movimento bolshevikista, não lobrigue nelle uma profunda e original feição social e um alcance de universal amplitude sociológica. (BARRETO, [1918] 1925, p. 32).

De esta manera, tanto en Brasil como en Colombia se presentaron diversas formas “cosmopolitas” –si se quiere- de representar la lucha interna por la libertad y la igualdad. Representaciones que contribuyeron a la formación de un núcleo de líderes e intelectuales que establecieron el campo de la izquierda nacional. Autores como Lima Barreto y Vargas Vila fueron vasos comunicantes que viabilizaron la apropiación de la ideas de izquierda. Pero, además, estos autores encarnaron un compromiso intelectual que fue extraño para la época y los lugares desde los cuales escribieron.

Al mejor estilo de los “Zola europeos”, en estas latitudes tropicales encontramos, al finalizar el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, la constitución de un “nuevo” intelectual que se empezaba a meter en lo que “no le incumbía” (SARTRE, 1994; 1995). Progresivamente nació ese monstruo del cual, unos años más adelante, hablará Sartre. Un intelectual comprometido con la causa de los oprimidos, que asumía la literatura como:

que, ‘entrando no segredo das vidas e das cousas’, teria por fim levar o homem à compreensão do cosmos, para assim reforçar “o nosso natural sentimento de solidariedade com os nossos semelhantes, explicando-lhes os defeitos, realçando-lhes as qualidades e zombando dos fúteis motivos que nos separam uns dos outros (BARRETO, 1956. Apund FREIRE, s.f., p.5).

La idea de libertad como *utillaje mental* se infiltró por la vía de la experiencia inmediata, pero también, por el difícil camino que recorrió el texto. La literatura llegó

destilada por una elite oscura que creía en los vientos de cambio que soplaban desde el antiguo continente. En una compleja mezcla de cosmovisiones las clases populares leyeron y escucharon historias de liberación que abogaban por la acción, desde la rigidez inteligible de la teoría hasta la pasión que ocultaba la poesía redentora. En ritmos diferentes las herramientas fueron implementadas. Así, por ejemplo, en el sur de Brasil fue el positivismo filosófico y la perspectiva científica de futuro el que peregrino en los intercambios epistolares de los líderes obreros y filósofos de la plata; y desde ese intercambio, más “catedrático y formal”, se configuro una visión de lo que deberían ser las ideas de izquierda. Una forma de apropiación discursiva que exigía la utilización de un lenguaje prefigurado desde la teoría.

En otro ritmo, en un contexto más provinciano y atemperado por el poder inmaculado de la iglesia y el conservadurismo, en el interior de Colombia los *utillajes mentales* se fabricaron desde la pasión altisonante de la poesía y la libertad que el acto de escritura podía ofrecer a una elite oscura que veía en la ignorancia popular y el control de las elites la debacle social. Si bien, a oídos y manos de los intelectuales comprometidos llegaron las palabras de los teóricos europeos, fueron las novelas y los cuentos los que vehicularon la comunidad de la palabra. No obstante, ya sea por la lectura de la compleja teoría o la magia de la poesía, la apropiación de las ideas no podía estar alejada de la construcción imaginaria de un futuro mejor. Un futuro que se intentó construir desde la práctica de aquellos intentos heroicos, románticos y religiosos que en la literatura germinaron con el triunfo de la revolución a partir de la solidaridad y la resistencia.

4.2.2 *Solidaridad, Revolución y Resistencia*

¡Proletarios de todos los países, unios! ¡Proletários de todos os países, uni-vos! ¡Proletarians of all countries, unite! ¡Proletari di tutti i paesi, unitevi! ¡Prolétaires de tous les pays, unissez-vous! ¡Proletarier aller Länder, vereinigt euch! Esta consigna recorrió el mundo. Encabezó los periódicos obreros. Fue utilizada en arengas y en carteles que adornaron los lugares de encuentro populares. La unión y la solidaridad entre los trabajadores y explotados se convirtió en un motor para la transformación. Como idea fuerza, esta consigna llegó, al igual que la libertad y la igualdad, por las sinuosas líneas que recorrieron los textos de divulgación de izquierda. Desde la propuesta de ayuda mutua expuesta por Kropotkin, hasta la lucha reivindicativa que presento Zola en su *Germinal*,

la solidaridad y la unión eran herramientas indispensables para la transformación de la sociedad.

Como lo dije más arriba, para el príncipe Kropotkin la solidaridad entre los sujetos era una condición natural que desapareció por la imposición del individualismo propio de la moral burguesa. Desde esta perspectiva, para el escritor ruso, toda sociedad en libertad volvería a su estado natural de ayuda mutua, de ahí que la solidaridad fuera asumida como un fenómeno que no debía ser organizado desde ningún ente artificial de control social. Contra este tipo de ideas, que partía de la espontaneidad popular y que poco creía en la organización consiente, lucharon tanto Marx y sus herederos, así como el propio Malatesta, aunque este último se ubicara más en la orilla del príncipe ruso.

Para Marx y Engels, divulgadores del eslogan con el cual inició este apartado, la unión de los explotados era fundamental para su victoria, pero esta unión debía estar centralizada en un organismo político que guiara el camino de la masa. La unión no podía ser un mecanismo espontáneo, el partido debía regular los ritmos de la revolución con el fin de abolir la propiedad privada sobre los medios de producción. Su función, a partir del trabajo de un grupo de intelectuales, consistía en analizar el contexto inmediato para determinar las condiciones objetivas de la revolución. Finalmente, de acuerdo con los dos pensadores alemanes, “el verdadero resultado [de las luchas obreras] no es el éxito inmediato, sino la unión cada vez más extensa de los obreros” (MARX, ENGELS, 1975, p. 44).

Sin embargo, así como existía un fuerte debate en torno a la forma y los medios de la organización solidaria en un ambiente teórico y en ocasiones hermético, en los textos literarios, encargados de representar con crudeza la realidad popular, se presentó una solidaridad que llevaba a la organización a partir de las prácticas concretas. Es decir, la solidaridad y la unión que llevaron a la organización de las gentes pobres, no se encontraba precedida por una reflexión teórica profunda. Por el contrario, era en el reconocimiento del sufrimiento mutuo y en la construcción colectiva de un lenguaje común, desde donde se empezaba, paulatinamente, a realizar reflexiones más complejas sobre las formas de solidaridad y su organización. Para los personajes de Zola, por ejemplo, el espíritu de solidaridad fraternal se constituía bajo la idea de un futuro diferente:

Y con voz de neófito entusiasmado hablaba y hablaba extensamente, abriendo un horizonte vago de esperanza a aquellas pobres gentes ignorantes. Esteban estaba seguro de que la miseria

horrible, el insoportable trabajo, la predestinación a vivir como animales, todas las desgracias, en una palabra, desaparecerían pronto, como desaparecen las nubes tormentosas a la salida del sol radiante. Del cielo bajaría la justicia a la tierra. Y puesto que Dios había muerto, la justicia vendría a asegurar la dicha a todos los hombres, haciendo que reinase por todas partes la igualdad y la *fraternidad*.

Una sociedad completamente nueva crecería como por encanto como un sueño, sociedad admirable, donde cada ciudadano viviría de su trabajo, disfrutando a su vez su parte de satisfacciones y bienestar. La sociedad actual, que estaba podrida, se desharía en polvo, y una humanidad nueva, purgada de sus crímenes e infamias, formaría un solo pueblo de trabajadores, cuya divisa sería: 'A cada cual según sus méritos, y a cada mérito según sus obras' (ZOLA, 1995, p. 80 cursiva).

He aquí una diferencia determinada por los ritmos de la apropiación de las ideas entre Colombia y Brasil durante el periodo abordado. Así como en Brasil las discusiones en torno a la organización empezaron más pronto y determinaron las lógicas organizativas a partir de federaciones, hasta, progresivamente, llegar a la configuración de partidos políticos. En Colombia las solidaridades y las ansias de transformación social solaparon las preocupaciones por la organización popular y obrera.

Mientras en Brasil las *federações Operarias* regionales articularon, desde “temprano”, un ritmo denso de participación sindical y política, en Colombia los primeros intentos de partidos socialistas fueron una mezcla compleja de sentimientos que casi no pudieron despegarse del caciquismo y de los partidos tradicionales. Si bien, lo anterior no significa que en Brasil no se hubieran presentado procesos organizativos que partían más de la solidaridad pasional que de la reflexión teórica, así como en Colombia tampoco se desconocieron debates sobre la naturaleza de la organización obrera, no podemos negar que la relación entre los contextos, las ideas-texto y las prácticas concretas de apropiación de las ideas, marcaron ritmos divergentes en las formas de organización solidaria.

De esta manera, las ideas de organización solidaria para la lucha se articularon desde dos vertientes que, a su modo, debieron respetar las características de cada uno de los contextos. Por un lado la solidaridad se basó en la necesidad concreta con las que se encontraron los grupos subalternos, y que arrastraba las tradiciones organizativas de los grupos artesanales, de los intentos de organización clerical y de las antiguas tradiciones étnicas. Por otro lado llegaron, progresivamente, las ideas de ayuda mutua y organización gremial que, en el caso de Kropotkin, exigían un instinto socializador que:

[...] se ha desarrollado lentamente entre los animales y los hombres en el transcurso de un período de evolución extremadamente

largo, desde los estadios más elementales, y que enseñó por igual a muchos animales y hombres a tener conciencia de esa fuerza que ellos adquieren practicando la ayuda y el apoyo mutuos, y también a tener conciencia del placer que se puede hallar en la vida social (KROPOTKIN, 2009, p. 22).

Esta perspectiva asumió la “ayuda mutua como ley de la naturaleza y factor de evolución” social, desplegando la importancia de la solidaridad para la construcción de un futuro soñado. Desde esta matriz de llegada, se dieron los diversos debates “ideológicos” sobre la organización del movimiento, que tanto se han descrito en las historias de la izquierda de la región.

De forma similar puede ser asumida la idea de revolución social que se infiltró en las entrañas de los movimientos populares y obreros tanto en Brasil como en Colombia. Si bien, las ideas que llegaban de afuera alimentaron las rebeldías “primitivas”²⁴ de los sujetos, las clases populares trataron estos temas a partir de sus “*referentes de lucha*” propia; y su identificación con estas ideas sólo tuvo sentido a partir de sus experiencias inmediatas. De esta manera, estas ideas sólo se pudieron legitimar por los propios sujetos²⁵.

La revolución como *utillaje mental* resurgió en un periodo de profunda transformación social, cultural y económica. En las ideas-texto las clases populares podían encontrar diversas metáforas revolucionarias, formas de organización y mecanismo para su consecución. Desde la reforma, pasando por el sabotaje y la utilización de la violencia, los diversos caminos de la revolución fueron discutidos en el seno de las clases desposeídas y principalmente por los líderes intelectuales que tenían acceso a las principales discusiones sobre el tema. No obstante, sin importar la forma en la que se presentaba la idea, la revolución se apoyaba en una percepción particular del tiempo, dentro de la cual el futuro era susceptible a modificaciones. En el transcurso de la lucha revolucionaria los hombres se empoderarían de su condición de sujetos históricos y modificarían su futuro. La utopía nunca desfalleció, pero su apropiación estuvo determinada por el modo de su consecución.

²⁴El filósofo brasileiro Leandro Konder, llama a esta condición primitiva de “uma certa chama de rebeldia, anterior a qualquer racionalização elaborada [...]” (2009, p.44) Además Cf: HOBBSAWM, 1983.

²⁵ Esta idea la tome de la propuesta de Frederico Duarte Bartz para quien: “Os discursos embebidos de esperança revolucionária, o surgimento de associações que se identificavam com o maximalismo ou mesmo o sonho acalentado de insurgência, não podem ser explicados somente por um desejo de imitação ou por alguma apropriação mecânica. Estes militantes trataram estas questões a partir de seus referenciais de luta e muito de sua identificação com o sonho revolucionário só vai ter sentido a partir das experiências destes trabalhadores. Ao analisar as ideias e as ações daqueles militantes por esta perspectiva, elas se tornam legítimas, por serem legítimas para os próprios sujeitos” (BARTZ, 2014, p.27).

En algunos textos se podía leer sobre una revolución que partía de la indignación por la condición de explotación. Así lo sentía el protagonista de *Germinal* quien, paseándose por bastos campos cubiertos por el polvillo negro del carbón, expresaba su esperanza de que “llegase la hora de destruir para siempre el viejo mundo, sin que quedara en pie ni una sola fortuna, barridas todas por el esfuerzo de la revolución, y sometiendo al mundo entero a la igualdad más absoluta” (ZOLA, 1995, p. 178). De la misma forma, e impulsado por los fragores que llegaban de las estepas rusas, en 1919 Lima Barreto habló de la revolución como una “convulsión necesaria”:

Se a convulsão não trazer ao mundo o reino da felicidade, pelo menos substituirá a camada podre, ruim, má, exploradora, sem ideal, sem gosto, perversa, sem intelligencia, inimiga do saber, desleal, vesga que nos governa, por uma outra, até agora recalcada, que virá com outras idéas, com outra visão da vida, com outros sentimentos para com os homens, espulsando esses Shylocks que estão ahi, com os seus bancos, casas de penhores e umas trapalhadas financeiras, para engazopar o povo. A vida do homem e o progresso da humanidade pedem mais do que dinheiro, caixas fortes attestadas de moedas, casacões imbecis com lambequins vulgares. Pedem sonho, pedem arte, pedem cultura, pedem caridade, piedade, pedem amor, pedem felicidade; e esta, a não ser que se seja um burguez burro e intoxicado de ganância, ninguém pôde ter, quando se vê cercado da fome, da dôr, da moléstia, da miséria de quasi toda uma grande população. (BARRETO, [1919] 1925, p. 106).

Así como la idea de revolución se encontró como la pasión implícita en la reivindicación de una precaria condición de explotación e injusticia, esta idea también llegó en la forma de un fenómeno histórico imposible de detener. Para Bakunin, por ejemplo, la revolución era un fenómeno que se sustentaba en la pasión por la justicia y en la fe inquebrantable en el triunfo de la humanidad. Para el escritor ruso la revolución era “la protesta instintiva y apasionada del ser humano contra las estrecheces, las chaturas, los dolores y las vergüenzas de una existencia miserable” (BAKUNIN, 1971, p. 21).

En Malatesta la revolución fue, más que una fe ciega, un espíritu destructor que permitiría instalar las bases morales y económicas para una nueva sociedad. Para el italiano, la revolución implicaba la creación de nuevas instituciones y la destrucción de los privilegios y monopolio. La revolución era “un nuevo espíritu de justicia, de fraternidad, de libertad, que deb[ería] renovar toda la vida social, elevar el nivel de moral y las condiciones materiales de las masas” (MALATESTA, 2008, p. 8).

Para Tolstoi la revolución era la solución para los males de la humanidad. La salvación, como ya lo dije, radicaba en evitar toda práctica de la violencia. Por encima de

las formulas propuesta por las diversas teorías socialistas o capitalistas. En los textos de Tolstoi la revolución del espíritu debía instar a los sujetos a evitar del uso sistemático de la violencia contra el prójimo. A partir de una máxima moral elemental el escritor ruso, que paso sus últimos días como un profeta, pretendía regular los instintos e instaurar una nueva sociedad en la cual las leyes no esclavizaran a los hombres.

Al finalizar el año de 1910 el libro *La Sociedad Futura*, del líder libertario francés Jean Grave²⁶, ya podía ser encontrado en algunas librerías obreras. En el texto de Grave la revolución es expuesta como un estado parmente de búsqueda y lucha por la libertad. En la definición ofrecida por el activista francés la percepción del tiempo tuvo un papel fundamental, debido a que la revolución era “[...] el combate diario del porvenir contra el pasado, de lo futuro contra lo estacionario”. La revolución se insertó en un juego dialectico en la que esta era el inevitable futuro. Un futuro en el que “la autoridad [desaparecía] por completo de la tierra” (GRAVE, 1910, p. 3).

Progresivamente las clases populares y sus líderes encontraron en los textos definiciones de revolución que apuntaban a la consecución de un futuro mejor. Pero el impacto mayor llegó después de 1917. La Revolución Rusa fue el acontecimiento que instaló en el presente de las clases populares del mundo, la posibilidad concreta para la realización de la utopía. De pronto los tiempos se aceleraron y la revolución que se tenía como posible se tornó una realidad tangible. En Colombia, la Revolución Rusa fue descrita como una hazaña heroica en las palabras de un inmigrante ruso²⁷ que, al poco tiempo de llegar al país, fue expulsado. En Brasil, la defensa del acontecimiento fue liderada por un joven carioca que intentó demostrar al pueblo brasilero el increíble paso adelante que hacia la humanidad²⁸.

La literatura a la que se enfrentaron los líderes obreros después de este acontecimiento fue más explícita en sus referencias a la revolución. Los textos de Marx, Engels, Lenin y Bujarin se hicieron más “comunes” en su circulación, lo que progresivamente determino un “cambio en el imaginario” de los sectores de izquierda

²⁶ Algunos textos de este autor aparecen referenciados en las obras que ofrecían las bibliotecas obreras. En Brasil el texto *A sociedade Futura* apareció en la “Biblioteca Social” promovida por el periódico *A Vanguarda* 25 de febrero de 1921. En Colombia este libro es ofrecido en algunas librerías y aparece promocionado en el periódico *Ravachol* 7 de octubre de 1910.

²⁷ Hago referencia a Silvestre Savinsky.

²⁸ En 1918 apareció en la ciudad de Rio de Janeiro, un opúsculo de Astrogildo Pereira titulado “A revolução Russa e a Imprensa”. En el que se defendían que “los maximalistas rusos no se han apoderado de Rusia. Ellos son la inmensa mayoría del pueblo ruso, único señor verdadero y natural de Rusia. Kerenski y su bando se habían apoderado indebidamente de Rusia”. Este autor defendía igualmente que “se trataba de una revolución de tipo libertario que abre el camino al anarquismo” Cf: BANDEIRA, MELO, ANDRADE, 1980, p.285-ss.

(VEGA, 2002, t.4., p. 167). Ahora la revolución no sólo se presentaba como un ideal utópico posible de realizarse en el futuro, sino que traía consigo “nuevas” concepciones sobre el poder, la conciencia de clase y el método científico para su realización.

En el *ABC del Comunismo*²⁹, del intelectual ruso Nikolái Bujarin, se podía leer la forma en la que la revolución tendría que ser organizada. El partido y el poder eran fundamentales para llegar al objetivo. El partido se propone fines determinados:

[...] lo mismo un partido de latifundistas o capitalistas que un partido de obreros y campesinos. Es, pues, necesario que cada partido tenga objetivos precisos, porque de lo contrario pierde el carácter de partido [...]. Todo partido comprende la parte más consciente de aquella clase cuyos intereses representa [...] un obrero organizado [en un partido obrero] luchará contra el capitalista o latifundista con mayor éxito que uno no organizado, siendo la razón de esto el que él tiene conciencia de los intereses y de la finalidad de la clase obrera, y conoce los métodos más eficaces y rápidos para conseguirla (BUJARIN, [1919] 1972, p. 6).

Los lectores que se asumieron como “la parte consiente” de la clase obrera encontraron sugerencias organizativas para la revolución, además de un camino que, para el momento, parecía el correcto hacia la victoria proletaria. El *ABC del comunismo* debía ser conocido por todos aquellos que se decían revolucionarios. Todo obrero y campesino pobre consciente, escribió Bujarin, debe conocer el programa de nuestro partido. El objetivo era que la revolución llegara por medio de la experiencia de un pueblo hermano. “Todo proletario extranjero debe [estudiar nuestro programa] para aprovecharse de las experiencias de la revolución rusa” (BUJARIN, [1919] 1972, p. 9).

Por otro lado, la revolución se cargó con la idea de la toma del poder. Tras la lectura de los textos teóricos, las noticias de la revolución y el empoderamiento de la clase obrera la idea de la dictadura del proletariado fue tomando forma en el imaginario colectivo. El mundo de las ideas se preñó de una revolución que implicaba la actuación directa de los oprimidos.

²⁹ Sobre este texto se dice que en 1923, en una “agresión de la policía” a las instalaciones del Partido Comunista, fueron aprendidos “mil ejemplares de *Programa Comunista* de Bukhárin e de *Comunismo Científico* de mismo autor”. Cf: *La Correspondance Internationale*, n° 77, 1924, pp. 855-856. Apund PINHEIRO, HALL, 1979, p.268-70. Para el caso Colombiano en 1924 en un borrador del Programa del Partido Comunista se recomendaban algunas lecturas, entre las cuales se destacaban: “*El Capital*, de Karl Marx; *El Programa Bolchevique* y *El ABC de Comunismo*, Nicolas Bujarin; *La Tercera Internacional, Democracia Burguesa y Democracia Proletaria, El estado y la Revolución de Lenin; La Era Bolchevique, La Revolución y la Cultura* de Maximo Gorky; *El triunfo del bolcheviquismo, Terrorismo y comunismo o el Antikautsky* de Leon Trotsky.” Cf: “Programa del Partido Comunista de Colombia”. Apund VEGA, 2002, t.1., p. 167.

Para poder realizar el orden social comunista, el proletariado tiene que ser dueño de todo el poder y de toda la fuerza estatal. Él no puede destruir el viejo mundo hasta que no tenga el poder en sus manos y se haya convertido, por un cierto tiempo, en clase dominante (BUJARIN, [1919] 1972, p. 45).

El poder empezó a ser el epicentro de la revolución. En 1917 Lenin afirmó que: “el problema fundamental de toda revolución es, indudablemente, el problema del poder. Lo decisivo es qué clase tiene el poder” (LENIN, [1917] 1981a, t 2, p. 181). Afirmación que, unida con la concepción de dictadura del proletariado, planteó diversos caminos en el horizonte revolucionario de las clases populares de América. En palabras de Lenin, la revolución significaba “transformar por completo y de manera radical la vieja máquina del Estado [...]” y por este medio, ofrecer al pueblo “[...] la iniciativa y la independencia [...] no sólo en la elección de los diputados, sino también en la administración del Estado [...]” (LENIN, [1917] 1981b, t 2, p. 283). La revolución fue presentada como la “destrucción”, por parte del proletariado, “del Estado *de la burguesía*”, para luego “*extinguir*”, paulatinamente, “el Estado *del proletariado*” (LENIN, [1917] 1981a, t 2, p. 287-387). Así, al hablar de un Estado proletario, que para Lenin era el Estado de verdadera democracia, la toma del poder se presentó para los sectores populares como un paso obvio para la victoria de la revolución.

De esta manera, a finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX se presentó una situación compleja que amalgamó los referentes “lingüísticos” con los planos empíricos de la época (KOSELLECK, 2004, p. 31). En esta situación el lenguaje, expuesto en la categoría de revolución, tomó nota del mundo, pero al mismo tiempo fue un factor activo en la percepción y conocimiento de las cosas (KOSELLECK, 2004, p. 30). A partir de la lectura de materiales que aprehendieron en sí mismos un conjunto de experiencias, la categoría de revolución sufrió, bajo la experiencia inmediata de las clases populares, una resignificación –lo que en esta tesis llamó apropiación-. La revolución empezó, tardíamente si se quiere, a significar “un proceso único, particular, capaz de deparar de una vez por todas, con un nivel decreciente de violencia [...] un futuro completamente distinto, consistente en la pacífica autoorganización de los pueblos” (KOSELLECK, 2004, p. 33). Aunque no se puede desconocer que en el caso de la revolución el concepto varió, pero su referente de experiencia práctica cambió relativamente poco con relación a las prácticas precedentes (KOSELLECK, 2004, p. 33).

De la misma forma, la categoría de resistencia fue *reapropiada* por parte de los sectores populares. Aunque sus prácticas históricas, o “modos de hacer”, continuaron

inmersas en las lógicas de defensa “táctica” de los “débiles” frente a las construcciones disciplinarias de los “fuertes”, a la luz de las nuevas lecturas las formas de resistir tomaron caminos más consientes. La resistencia se constituyó en un mecanismo de “escape” individual y social a las estrategias impuestas por el poder.

Dejando de lado la discusión en torno al papel colectivo o individual de la resistencia (MEDINA, P., 2007, p. 5), aquí asumo la resistencia como una “táctica” silenciosa que confronta la obediencia (GIARD, 1996, p. XXIII). En este sentido, destaco las palabras del historiador francés Michel de Certeau quien advirtió que “siempre es bueno recordar que a la gente no debe juzgársela idiota” (DE CERTEAU, 1996, p. 189). Por el contrario, todos los sujetos crean mecanismos de escape al poder. La resistencia acude, entonces, no a la confrontación directa con el poder –ejercicio que se irá constituyendo poco a poco-, sino a las tácticas “silenciosas y sutiles” que se “insinúan” en las “estrategias” del orden impuesto (DE CERTEAU, 1996, p. XLIII). Además, la resistencia, inmersa en las diversas “formas de hacer” de los sectores populares, se encontraba preñada de una suerte de “creatividad cotidiana” (DE CERTEAU, 1996, p. XLV) desde la cual se combatía la disciplina hegemónica del Estado y el capital.

Retomando las palabras de De Certeau, la resistencia de los sectores populares aquí abordados posibilitó la constitución de “ambientes de antidisciplina” en los cuales las apropiaciones de las ideas se mezclaron con las sutilezas de las prácticas cotidianas. Los barrios obreros, las *chicherías*, las *botecos*, los talleres artesanales, las Casas populares y los locales de impresión, fueron pequeños espacios en los que, con sus lógicas propias, los sectores populares huyeron de la disciplina impuesta.

En medio de las constantes intenciones de generar procesos de resistencia duraderos, la elite oscura de izquierda y los sectores populares practicaban un modo de “resistencia silenciosa” representada en la lectura. A partir de la circulación de los textos-ideas, estos sujetos articularon redes de resistencia, además de conocer otras “tácticas” ajenas a su experiencia inmediata con las cuales se identificaron.

Así, por ejemplo, “la independencia” y “la personalidad”, de la cual hablaron Marx y Engels en el *Manifiesto*, sólo tuvieron lugar en aquellos espacios comunes en los que los obreros se podían sentir ellos mismos. Fue en la misma lectura como acto de resistencia en la que las clases populares encontraron afinidad entre sus acciones cotidianas y la sensación de libertad que se expresaban las tabernas y los barrios obreros. En *El Germinal*, Zola representó la rutina de ocio de cuatro mineros en la que, evidentemente, los procesos de resistencia se “insinuaban” en los actos de su cotidiano.

En el saludo fraternal, en el refrescante sabor de la cerveza y en las discusiones acaloradas en torno al baile alegre de las “mujeres públicas”, los sujetos ventilaban sus sueños, sus desilusiones, sus reclamos, y organizaban las tácticas organizativas para menguar el peso de sus vidas. Así, podemos imaginar a los líderes e intelectuales populares con sus ojos clavados entre las páginas de Zola, leyendo una experiencia que no se encontraba tan alejada a la propia.

En el camino hubo que entrar en la taberna de Casimiro y en el cafetín del Progreso. Los amigos los llamaban desde las puertas, y no había manera de decir que no. Cada vez se bebían un jarro, o dos si correspondían con otro convite. Se estaban allí cosa de diez minutos, charlaban cuatro palabras, y continuaban su camino muy tranquilos, sabiendo muy bien la cerveza que podían tomar impunemente. En la taberna de Lenfant vieron enseguida a Pierron, que acababa de propinarse su segundo trago de cerveza, Y por no negarse a brindar con ellos, se bebió el tercero. Ellos, por descontado, bebieron los suyos correspondientes. Los cuatro, reunidos, salieron a la calle con el propósito de ver si Zacarías estaba en la taberna de Tison. No había nadie allí; se sentaron en una mesa para esperarle, y pidieron otro jarro de cerveza. Luego pensaron en el cafetín de San Eloy, donde tuvieron que aceptar una ronda del capataz Richomme, y así siguieron de taberna en taberna, recorriendo las estaciones, como ellos decían, sin más objetivo que pasear y pasar el rato.

-¡Vamos al Volcán! -dijo de pronto Levaque, que iba estando alegre.

Los otros se echaron a reír; y aunque vacilando, al cabo acompañaron a su amigo, atravesando aquellas calles, cada vez más animadas, en medio del estrépito creciente de la fiesta del pueblo. En la sala, larga y estrecha del Volcán, sobre un tablado raquítico levantado en un extremo, cinco cantantes, última escoria de las mujeres públicas de Lille; cantaban y bailaban con desvergüenza luciendo sus escotes enormes y los concurrentes daban diez sueldos cuando querían irse con una a pasar un rato detrás del escenario. No es preciso decir que frecuentaba semejante tugurio toda la juventud minera, desde el cortador de arcilla hasta el último mozalbete de quince años, y que se bebía mucha más ginebra que cerveza.

También solían ir algunos mineros formales, maridos que vivían en continua pelotera con su mujer, y que no podían resistir las miserias de la vida doméstica.

Cuando los cuatro amigos hubieron tomado asiento alrededor de una mesa del café cantante, Esteban la emprendió con Levaque, explicándole su idea y su propósito de fundar una Caja de Socorros. El joven tenía el sistema de obstinada propaganda, propio de los neófitos que se creen en el deber de cumplir una misión sagrada. (ZOLA, 1995, p. 73)

Si bien la resistencia es una categoría ambigua para el estudio del pasado, dada la complejidad para su aprehensión, su presencia como idea constitutiva del campo de la izquierda puede ser definida, metafóricamente, con una línea de trayectoria ascendente.

A partir de su *reconocimiento e intencionalidad*³⁰ la resistencia puede ser encontrada tanto en los actos cotidianos de los sujetos, como en las propuestas de movilización social organizada y planeada colectivamente.

Por medio de la lectura, del intercambio continuo de las ideas, de la identidad común y, especialmente, de las experiencias vividas, la resistencia fue apareciendo como *utillaje mental* de los sujetos estudiados. Los actos cotidianos como el saludo, la lectura y la escritura empezaron a ser asumidos, como veremos en los próximos capítulos, como actos de resistencia en sí mismos.

De esta manera, en los intrincados intersticios de dos sociedades aparentemente disimiles, la apropiación de las ideas fueron modelando una cosmovisión que mudaría la forma de entender la organización social durante los años ulteriores. Bajo la persecución exhaustiva de gobiernos que veían en todos lados el fantasma de la revolución y la resistencia popular, los libros y las ideas circularon con el ritmo de la clandestinidad y la alegría de los barrios populares. De este modo, en las noches, cuando los pitos de las fábricas se silenciaban y el ritmo de las plantaciones disminuía, en el rincón de las tabernas y a la luz de una tenue vela alguien leía las ideas de revoluciones lejanas y utopías realizadas.

Fue por las manos de una elite oscura de izquierda por donde pasaron los textos que alumbraron sus esperanzas de redención. En las montañas de las cordilleras colombianas resonaron las palabras de poetas malditos que decían “es la hora de la Revolución [...] todo va a morir; todo va a nacer; seamos los artistas de ese Renacimiento; seamos las alondras de esa aurora [...]” (VARGAS, [1922] 1973, p. 77). Y en el inmenso Brasil, las resistencias cruzaron de norte a sur y de sur a norte bajo la mixtura compleja de la palabra extranjera y la resistencia local. La modernidad y la tradición se unieron en una sola identidad para gritar ¡Rebelião! Una rebelión que fue:

Como um vago murmúrio,/Mansa a principio, ela
ecosa,/Depois é um grito bravio/Que pela noite reboa, /Que para a noite
se eleva/ Num pavoroso transporte,/ Como um soluço de treva,/ Como
um frêmito de morte.

[...]Ah! Nesse grito funesto,/ Nesse rugido, palpita/ Um
rancoroso protesto,/ É o povo, a plebe maldita/ Que, sombria,
ameaçadora,/ Nas vascas do sofrimento,/ Mistura aos uivos do vento/ A
grendre voz vingadora [...]. (Apund FOOT, 1983, p. 17).

³⁰ Para un debate más profundo sobre la categoría de resistencia Cf: HOLLANDER, EINWOHNER, 2004, pp. 533-554. En el texto las autoras presentan, basadas en la literatura que aborda la categoría de resistencia, una tipología de la resistencia caracterizada por *la intencionalidad* del actor que resiste y el *reconocimiento* de la resistencia por parte del blanco frente al que se resiste y de un observador ajeno a la disputa.

Finalmente las ideas fueron y vinieron en ritmos y tonalidades disonantes. El universo discursivo de los núcleos obreros y populares de la época se alimentó con las lecturas, las experiencias y las teorías lejanas, pero, las teorías, también se alimentaron del contexto tropical al cual llegaron. Las ideas que compusieron el campo de la izquierda en Brasil y Colombia entre 1886 y 1930 se caracterizaron por su paso de la pasión poética que reivindicaba la identidad de los sujetos explotados, a una “rigurosa” búsqueda teórica de los caminos que llevaban a la libertad e igualdad. No obstante, la pasión pueril hacia la utopía nunca desapareció. En los próximos capítulos se abordara las maneras cómo las ideas que nuclearon este apartado fueron *apropiadas* por unos sujetos que también supieron construir su propio *utillaje mental*.

5. LA RECEPCIÓN DE LAS IDEAS: Espacios, diálogos y lecturas.

Generalmente, cuando se habla de recepción de las ideas se piensa en un espacio constituido por una compleja red de relaciones entre las ideas, los sujetos y la forma de circulación de las mismas. De hecho, para muchos autores, la recepción en sí misma implica un acto de interpretación de las diversas formas de texto en las que circulan las ideas (RICOEUR, 2004, 2006; JAUSS, 1986). Sin embargo, como lo explique en la introducción de este trabajo, aquí se asume la apropiación de las ideas como un fenómeno determinado por tres acciones concretas: *la recepción, la interpretación y la práctica*. Si bien, la apropiación se presenta cuando estas tres acciones se dan en conjunto y de manera casi imperceptible, su análisis exige una distinción que permita rastrear, con algún detenimiento, las formas en que las ideas fueron apropiadas por parte de una elite oscura de izquierda, quienes las llevaron hasta el seno de los sectores populares.

Por tal razón, este capítulo aborda las diversas formas de recepción, asumiendo esta última como una acción que implica, antes que la interpretación plena de las ideas, el desciframiento de sus lógicas de circulación en los contextos estudiados. Es decir, la forma como éstas llegaron hasta las masas populares. Por tanto, el objetivo de este capítulo es describir las diversas formas en que se presentó la recepción y circulación de las ideas de libertad, igualdad, unión y resistencia, por parte de algunos sectores del campo de la izquierda en Brasil y Colombia, durante las primeras décadas del siglo XX.

Con el fin de hacer mucho más concreto este objetivo, a partir de este momento me centrare en la trayectoria y circulación de seis (6) intelectuales-populares, en torno a los cuales se articularon reconocidas redes de recepción, ya fuera por los espacios en los cuales se movilizaron, las lecturas que realizaron o los diálogos que entablaron con otros grupos e intelectuales de izquierda. Para el caso brasilero acudiré, como lo presenté en la introducción, a las figuras de Abilio de Nequete, Edgar Lauenroth y Astrojildo Pereira. Para Colombia, identificaré las trayectorias de Raúl Eduardo Mahecha, Ignacio Torres Giraldo y Tomás Uribe Márquez.

Cada uno de los intelectuales abordados desarrolló su actividad al interior de un contexto particular que determinó sus formas de circulación y de recepción de las ideas. En el caso de Abilio de Nequete, su cercanía con los países del cono sur de América Latina hizo posible la sociabilidad con núcleos e ideas que venían de Uruguay y Argentina. Leuenroth desarrolló sus actividades en São Paulo, lo que le permitió vivir

activamente las luchas obreras, tanto de brasileros como de inmigrantes, bajo el dominio del capitalismo mono-exportador encarnado en la producción cafetera. Astrojildo Pereira experimentó las lucha en un contexto citadino e intelectual, en el cual se encontraba el centro del poder político de todo el país. Rio de Janeiro representó el centro desde el cual se articularon luchas que desembocarían en la creación del Partido Comunista Brasilerio, y en la centralización de información de otras capitales del país.

En el caso Colombiano, los tres intelectuales propuestos vivieron y lucharon en tres escenarios o centros obreros que dan cuenta de la complejidad de la génesis del mundo obrero en Colombia. Hacia el norte, enclavado en el corazón de la cotidianidad de los trabajadores de enclave imperialista, tanto de petróleo (*Tropical Oil Company*) como de banano (*United Fruit Company*), actuó Raúl Eduardo Mahecha. En el centro del país, en medio de la escasa industria nacional surgió la figura descollante de Tomás Uribe Márquez, como el líder silencioso de una profunda movilización social. Finalmente, al sur del país, en medio de la lógica de los trabajadores ferroviarios, sobresalió el trabajo de Ignacio Torres Giraldo.

Sin embargo, estos intelectuales no pueden ser vistos como figuras aisladas y propias de sus contextos particulares. Tanto en Brasil como en Colombia, estas figuras construyeron entre ellos redes de movilización e intercambio de ideas, que hizo más rica la recepción de las mismas. En el Brasil de 1922, por ejemplo, Abilio de Neque se reunió con Astrojildo Pereira para fundar el PCB, mientras Lauenroth hacia más radical su posición anarquista y se alejaba de estos. Y en Colombia, en 1926, Raúl Eduardo Mahecha, Torres Giraldo y Tomás Uribe Márquez, fundaron el Partido Socialista Revolucionario, en medio de la euforia y esperanza social.

Como podrá ver el lector, los seis intelectuales sobre los cuales recaerá el estudio, que tiene como fin determinar las lógicas de apropiación de las ideas, fueron contemporáneos, lo que me permitirá dar cuenta de las características de un campo que hasta ese momento se encontraba en construcción. Por otro lado, el criterio de selección de las fuentes de estudio, especialmente los periódicos de izquierda y los panfletos aquí utilizados, responden a la participación que los líderes-intelectuales tuvieron en ellos, y desde los cuales se contribuyó para la recepción y difusión de las ideas.

De este modo, para el caso de Abilio de Nequete las fuentes se centraron en los comunicados de la *União Maximalista*, el periódico *A Luta*, en el cual participó activamente y en sus memorias, en las cuales se encuentra alguna información sobre sus lecturas y diálogos. Para seguir la figura de Edgar Leuenroth y su papel en la recepción

de las ideas me centré en el análisis de sus acciones como director del periódico *A Plebe*. La figura de Astrojildo Pereira es analizada desde las páginas del periódico carioca *Movimiento Comunista*, del cual él fuera director y activo redactor. Este espacio fue importante debido a que representó un primer escenario de socialización de las ideas de izquierda, con una clara idea de constitución partidaria.

El criterio de selección de las fuentes en el escenario colombiano fue un poco más complejo debido a la dispersión de las publicaciones y de los intelectuales-populares abordados. Para el caso de Raúl Eduardo Mahecha pude acceder a sus escritos publicados en el periódico *El Luchador* de Medellín y un número del periódico *Vanguardia Obrera*, fundado por él en Barrancabermeja. Lo interesante de este intelectual es que a lo largo de sus viajes por el país llevó consigo sus publicaciones, utilizándolas como medios de educación y difusión de las ideas. De ahí que no fuera raro que los trabajadores de los enclaves, ubicados al norte del país, tuvieran acceso a periódicos de otras latitudes. Ignacio Torres Giraldo fundó el periódico *La Humanidad*, periódico que circuló entre los trabajadores del Ferrocarril del Pacífico, y desde el cual pretendió crear una “contracultura obrera”, basado en la configuración de una nueva imagen del obrero y de los sectores populares. Finalmente, para el caso de Tomás Uribe Márquez, acudí a sus publicaciones en periódicos como *Gil Blas*, *La Chispa* y *El Sindicalista*.

Por otro lado, la lectura de las fuentes descritas estuvo mediada por dos criterios: Primero, por la información que ofrecen sobre los espacios, las lecturas y los diálogos que posibilitaron la recepción de las ideas en torno a la figura de los intelectuales de izquierda estudiados. Segundo, por los temas de los textos, es decir que privilegie los textos que abordaran la recepción de las ideas fuerza de izquierda, definidas aquí como la libertad e igualdad, la unión solidaria y la resistencia.

Finalmente, los criterios de agrupación de los intelectuales para el desarrollo del capítulo, y con el fin de hacer efectiva la perspectiva comparada que propone este trabajo, consiste en su posición al interior del campo de la izquierda. En primer lugar presentaré las figuras de Abilio de Nequete y de Raúl Eduardo Mahecha, asumiendo que por medio de ellos la recepción se dio en la forma de movilidad individual. Sus desplazamientos permitieron configurar verdaderas redes en las cuales las ideas fueron y vieron en formas y ritmos diversos. En segundo lugar, abordaré las figuras de Edgar Leuenroth e Ignacio Torres Giraldo como articuladores activos de espacios de recepción en la forma de periódicos de divulgación y formación popular. Alrededor de estos dos intelectuales se establecieron importantes proyectos editoriales (*A Plebe* y *La Humanidad*) que dieron

forma a una contracultura obrera, desde la cual se buscó la constitución identitaria de los sectores populares a partir de la recepción y puesta en circulación de las ideas de izquierda ya citadas. Para concluir, el capítulo se concentra en las figuras de Astrojildo Pereira y Tomás Uribe Márquez, los cuales pretendieron, cada uno a su modo, articular un movimiento político partidario a partir de la recepción de las ideas centralizadas en la unión solidaria, la organización y la resistencia.

5.1 El individuo como receptor de las ideas: Del Rio de la Plata al Rio Magdalena.

Los sujetos y su movilidad son el centro de atención de éste apartado. Guiados por la topografía y las conexiones que pudieron establecer entre sí, las ideas circularon bajo el ritmo de sus luchas y contactos con centros populares, obreros e intelectuales del exterior y del interior del país. De este modo, las recepciones agenciadas por estos sujetos fueron desde la pretensión teórica y formativa, vinculada a un formalismo de vanguardia –es decir, a una idea prefigurada de lo que debería ser la organización popular, guiados por un conjunto de directrices ideológicas–, hasta la contingencia de la organización popular y la necesidad por reconstruir una nueva imagen de estos sectores, apropiándose de sus imagerías y fantasías –sin importar el formalismo organizativo desarrollado en otras latitudes.

Sin embargo, es importante recordar que la *movilidad individual* no puede ser concebida fuera de una trama de relaciones y grupos que los intelectuales-populares encontraron en su camino. En el caso de Abilio de Nequete, su movilidad le permitió articular un prematuro grupo de recepción basado en las ideas de matriz comunista. Por otro lado, la movilidad de Mahecha visibilizó las realidades de los trabajadores de los enclaves norteamericanos e hizo posible la circulación de las ideas de izquierda entre ellos, tejiendo nuevas redes de solidaridad.

Así, los intelectuales comparados, Abilio de Nequete y Raúl Eduardo Mahecha, sobresalieron por su movilidad y su capacidad para la articulación de redes, desde las cuales se hizo posible la organización de los sectores de izquierda, aunque en niveles diferentes. Se habla aquí, entonces, de una escala de recepción de las ideas basada en la movilidad del individuo. Así, Nequete articuló, por medio de la recepción, grupos de acción enmarcados en el formalismo político que determinó el discurso soviético de la década del veinte. De manera diferente, Mahecha articuló la lucha de los sectores populares y obreros de los enclaves norteamericanos, a partir de la idiosincrasia popular.

De este modo, mientras Nequete recibió y puso en circulación discursos complejos y políticamente estructurados, Mahecha organizó, por medio de su verbo, las rebeldías primitivas, de aquellos trabajadores que pretendieron luchar por sus derechos.

5.1.1 *Abilio de Nequete y la organización comunista.*

Como efecto inmediato de la Revolución Rusa, el 1 de noviembre de 1918 fue fundada, en los fondos de una casa ubicada en la *Rua Conde de Porto Alegre* en el número 55, la *União Maximalista* de Porto Alegre. Inspirados en la figura de Lenin y los “maximalistas”, se reunieron el sirio libanes Abilio de Nequete¹, y los brasileiros Otávio Hengist y Francisco Merino, con el fin de crear una organización que luchara por la revolución social y la concientización de la clase obrera. Ese mismo día, después de algunas cavilaciones, se lanzaron a la redacción de su manifiesto inaugural.

Utilizando como metáfora el padecimiento de la cólera, que por esos días atacaba a Porto Alegre, además de las afujías que la Primera Guerra mundial infringía a la población, la recién creada *União Maximalista* escribió con tono de angustia, que apelaba a “aqueles famintos, descalçados, cobertos de andrajos, habitantes de choupanas, sem ar, sem higiene, sem conforto de espécie alguma [...]”², para que, tomando conciencia de su condición, se apropiaran de los frutos de su trabajo. “Operários [escribieron] invadêis essas casas arejadas e habitai-as sem discussão, porque foram construídas por vossas próprias mãos”. El llamado rompió los límites que predicaba el reformismo, e impulsado por la “ola roja” que abatía al mundo gritaba:

Operários! mais um impulso e a burguesia do mundo cairá.
Tende em mira o impulso `maximalista´ bastando ali a vontade dos

¹ “Em 15 de fevereiro de 1888 nasceu Abílio de Nequete, na aldeia de Fih-el-Khoura, no norte do Líbano, com o nome de Obdo Nakat, no seio de uma família cristã ortodoxa. Perdeu a mãe muito cedo e aos dois anos seu pai, Miguel Nakat, imigrou para o Brasil, ficando o jovem Obdo com uma irmã mais velha, que também imigraria alguns anos depois. Aos 14 anos, em 1903, sem notícias do pai, ele decidiu viajar a fim de encontrá-lo, embarcando em um navio cargueiro em direção às terras brasileiras. Chegando à cidade de Rio Grande, Nequete tomou contato com a comunidade árabe do lugar e, com as informações que obteve, se dirigiu para São Feliciano (atual cidade de Dom Feliciano), distrito de Encruzilhada do Sul. Neste local, Abílio de Nequete se tornou mascate, trabalhando junto a seu pai, mas a relação que tinha com ele parece ter sido muito conflituosa, até mesmo politicamente, já que Miguel era federalista e Abílio aderiu ao Partido Republicano. Em 1907 ou 1908 (quando ele tinha 19 ou 20 anos), Abílio mudou-se para Porto Alegre, onde aprendeu o ofício e começou a exercer a profissão de barbeiro” (BARTZ, 2008, p. 159).

² *Manifesto da União Maximalista aos operários*. “Do canhão a peste- Até que os operários tenham consciência de si próprios...” Porto Alegre, p1, 01, nov, 1918.

operários e soldados, para pôr em terra não só a secular tirania dos Romanovs como também a seu satélite a democracia kerenskiana [...].³

Como espacio de recepción de las ideas, el grupo de la *União Maximalista*, reunido en torno a la figura de Abilio de Nequete, debe ser ubicado en el contexto brasilero de la década, en la que la reflexión teórica, especialmente en el campo de la izquierda, surgía necesariamente de las emergencias que acarreaban las luchas obreras. No obstante, la localización geográfica del grupo, y su posterior desenvolvimiento, hicieron de este escenario un lugar importante de ser estudiado como centro de recepción de ideas de izquierda, en una vertiente más acabada, que llegaron desde los países del cono sur. Pero, ¿qué características tenía la *União*, y que papel desempeñó la figura de Nequete en la circulación de las ideas?

De acuerdo con Octavio Brandão, la *União Maximalista* de Porto Alegre no pasó de ser una “seita dos tres oprimidos”, y Abilio de Nequete un “fanfarrão e charlatão” (BRANDÃO, 1978, p. 243). Sin embargo, este pequeño grupo, tan insignificante para Brandão, fue un promotor crucial en la recepción de ideas de izquierda, centradas en la organización y elevación cultural de los sectores populares. Ideas que hicieron posible, como ya lo dije, la posterior fundación del Partido Comunista de Brasil.

Los diálogos y constantes intercambios de literatura se agenciaron bajo la pluma y los intereses de Abilio de Nequete. En su calidad de líder de la *União Maximalista*, Nequete entró en contacto con el recién creado Partido Comunista de Uruguay y con la Agencia de Propaganda para América del Sur de la Tercera Internacional. Estos contactos le valieron ser el representante de dichos estamentos durante la fundación del PCB. Una muestra de los nexos entre Nequete y el comunismo uruguayo, quedó registrada en la apelación que en su momento (1922) hizo el representante uruguayo en el *IV Congreso de la Internacional Comunista* realizado en la URSS, durante el proceso que se llevó a cabo “contra” Antonio Bernardo Canelhas como representante del recién creado Partido Comunista de Brasil⁴. En este hecho, el representante uruguayo sostuvo que conocía el movimiento obrero brasilero, en el cual, “a única coisa digna de nota seria o Centro Comunista do Rio Grande do Sul, dirigido por Abilio de Nequete, que ele propunha como

³ *Manifesto da União Maximalista aos operários...* p.1.

⁴ Canelhas participó, como representante del PCB, en la realización del *IV Congreso de la Internacional Comunista* en Rusia. Después de demostrar su inconformidad sobre la toma de algunas decisiones, hasta llegar a interpelar a Trotsky, y de tener algunos inconvenientes con los delegados Uruguayos y Argentinos en el congreso, a Canelhas le siguen un proceso para refutar su representación. Para más detalles sobre este proceso. Cf: SALLES, 2005

chefe do comunismo do Brasil, e o grupo gaúcho como única seção brasileira da Internacional” (SALLES, 2005, p. 134). Este hecho demuestra que para muchos grupos de comunistas extranjeros, la figura de Nequete era central para el desarrollo de las ideas de izquierda en el territorio brasileiro.

Además del evidente contacto con organizaciones internacionales, en nombre de la *União Maximalista*, Nequete escribió a algunos periódicos extranjeros solicitando literatura de izquierda, especialmente marxista (ROSITO, 1972, p. 4). Este pedido partió de dos motivaciones concretas: Primero, las lecturas realizadas por Nequete, y su percepción del mundo, sumergida en una combinación entre espiritismo y crítica social, lo estimulaban a adquirir lecturas que abrieran su horizonte de sentido, a partir del trinomio *fe-organización-revolución*. La segunda motivación obedeció a la forma como leyó los problemas de la coyuntura política y social desde la cual se acercó a las luchas populares. Para Nequete, era necesario crear procesos de formación en las masas populares, que les permitiera superar su condición de explotados. Estas motivaciones también llevaron a que Nequete empezara a marcar distancia entre las ideas de las cuales se apropiaba, de aquellas que por múltiples razones conformaban los *Utillajes Mentales* de los demás sectores de las izquierdas nacionales.

De este modo, después del desenvolvimiento violento de las huelgas de 1919 realizadas en Porto Alegre, en la que se pretendió luchar contra las dificultades económicas y sociales del periodo de pos-guerra, y en las que se vio comprometida la capacidad organizativa de los trabajadores para controlar un movimiento que alcanzó a contar con por lo menos 9.000 trabajadores en huelga (PETERSEN, 2001, p. 361-363), Nequete concluyó que era necesario fortalecer mucho más la formación de los trabajadores. La idea de una organización popular fortalecida por medio de la disciplina, hizo que Nequete se preocupara por la búsqueda de alguna literatura que le permitiera a las masas alcanzar cierto grado de autonomía en sus luchas. Para alcanzar dicho objetivo se propuso la creación de una biblioteca con libros que, a criterio del sirio-libanes, permitieran la formación de una conciencia más sistematizada (ROSITO, 1972, p. 7).

Sin embargo, para Nequete, las librerías de Porto Alegre no contaban con la literatura pertinente para llevar a cabo su proyecto. En este punto empezó la travesía de nuestro intelectual por la configuración de redes de sociabilidad que le permitieran acceder a nuevas y mejores ideas sobre las luchas populares. Su primer viaje, asumido como un intelectual de izquierda, fue a la pequeña ciudad de Rio Grande, al sur del Estado. En esta ciudad puerto Nequete procuró algunas direcciones de organizaciones

internacionales con el fin de solicitar alguna ayuda intelectual. Imagino que en este viaje Nequete pudo acceder a publicaciones locales antiguas como *Echo Operário*, y *Democracia Social* de la ciudad vecina de Pelotas. A partir de su búsqueda, Nequete encontró las direcciones del Partido Comunista de Argentina (PCA), de donde le enviaron algunos números del semanario *La Internacional y Documentos del Progreso*. *La Internacional* apareció en 1917 como órgano de difusión del ala revolucionaria del Partido Socialista de Argentina (posteriormente PCA). Esta publicación, como otras semejantes de la época, tuvo por objetivo difundir el socialismo científico, especialmente la perspectiva marxista, y el internacionalismo proletario. En *Documentos del Progreso* Nequete pudo encontrar diversas traducciones de libros y folletos de los dirigentes bolcheviques como “Lenin, Gorki, Trotsky, Lunatcharsky, Rosa Luxemburgur, John Reed, etc” (KOHAN, 2000, p. 40). Evidentemente, en estas publicaciones Nequete encontró referencias claves sobre el marxismo y la Revolución Rusa. Información que, como ya lo dije, además de creer pertinente para la “adecuada” formación proletaria, le permitió tomar una posición frente a otras tenencias del campo de la izquierda.

Progresivamente, Nequete y su grupo fueron configurando un espacio de recepción de las ideas de izquierda, especialmente del marxismo, y vio necesaria la configuración de un grupo de vanguardia desde el cual pudieran entrar en contacto con organizaciones internacionales. Ya en 1921 Nequete era lector asiduo de diversos periódicos socialistas y comunistas del Río de la Plata, y en ese mismo año, tras la lectura del periódico del Partido Socialistas de Uruguay (PSU) *Justicia*, Nequete vio la posibilidad de ampliar sus redes y diálogos hasta el centro del comunismo mundial.

En 1921 el diario *Justicia* informó sobre las famosas 21 condiciones que la Internacional exigía a los partidos comunistas que se quisieran afiliar a ella, además informaba sobre la próxima realización de un congreso en Moscú, al cual el PSU enviaría como representante a Celestino Mibelli. Después de leer esto, Nequete, apresuradamente, entró en contacto con Mibelli. En la misiva enviada al socialista uruguayo Nequete se presentó, como representante de la *União Maximalista* del Porto Alegre, a favor de la aceptación de las 21 condiciones –lo que aún se debatía entre las diversas tendencias del mismo PSU- y le pedía a Mibelli que adhiriera a su representación en Moscú la de la *União Maximalista*. Mibelli contestó la misiva aceptando la representación y enviando algunos números más del periódico *Justicia* (ROSITO, 1972, p. 7). Esta última acción puede ser leída como la insistencia de Nequete en conseguir material de lectura, pues el intelectual sirio-libanes no perdía ninguna oportunidad de diálogo para solicitar literatura.

A partir de estos intercambios, y de la lectura de literatura que ofrecían los periódicos socialistas rioplatenses, Nequete se constituyó, como ya lo dije, en un nodo importante en la recepción de las ideas que circularon por el país desde el sur del continente. Bajo esta perspectiva, la idea de libertad e igualdad que empezó a defender la *União Maximalista* radicó en el reconocimiento de los obreros como grupo explotado, lo que respondía a la idea de constitución de una conciencia obrera y revolucionaria. Para esto incentivaron, en sus diversos manifiestos, la construcción de una solidaridad colectiva, sumada a la incentivación de la apropiación de los productos del trabajo obrero. Las ideas recibidas por el grupo de Nequete, y que hicieron circular en el contexto portoalegreño, superaron las nociones de patria y de la de guerra o la paz, tan comunes en la época, para inscribirse en la promoción de la lucha contra un enemigo común. La lucha contra el explotador burgués.

Para 1921 la *União Maximalista* ya contaba con 12 miembros⁵. Al iniciar el año de 1922 Nequete recibió un telegrama urgente de Uruguay en el que se le indicaba que debía ir a la capital charrúa para tratar asuntos urgentes (ROSITO, 1972, p. 9). En Uruguay se puso en contacto con los editorialistas del periódico *Justicia*, quienes le informaron que un delegado ruso quería entrar en contacto con los líderes del movimiento obrero brasileño, con el fin de incentivar la creación de un Partido Comunista en Brasil. El encuentro entre el delegado ruso y Nequete finalmente se realizó. En dicho encuentro se acordó que Nequete viajaría a Rio de Janeiro para convocar un congreso, junto con los demás grupos comunistas del país, para fundar el Partido Comunista. Después de su estadía en Uruguay, en donde pudo adquirir algunas publicaciones y conocer de cerca el movimiento socialista uruguayo, Nequete retornó a Porto Alegre desde donde escribió a Astrogildo Pereira y a Everardo Días, informándoles que pronto viajaría a la ciudad de Rio. Además, les envió un número del periódico *Justicia* en el que se informaba sobre la realización del IV Congreso de la Internacional.

La relación entre el grupo comunista de Porto Alegre y el Grupo Comunista de Rio de Janeiro, comandado por la figura de Astrogildo Pereira, había empezado unos meses antes. A finales de 1921 Astrogildo escribió a Polidoro Santos, de la *Liga de Defesa Popular* de Porto Alegre, con el fin de que se adhiriera a la causa de la Revolución Rusa. Polidoro se limitó a remitir a Astrogildo la dirección de Nequete. A

⁵ Esos doce miembros fueron: “Nequete, Francisco Merino, Otávio Hengist, Carlos Toffolo, Narciso Marandola, Samuel Speiski judío argentino, Marcos e Isaac, también judíos. De los otros cuatro miembros no se tiene referencia” (ROSITO, 1972, p. 7).

partir del cruce de cartas la *União Maximalista* pasó a llamarse *Grupo Comunista* (ROSITO, 1972, p. 10-11).

Como se puede deducir, los “12 apóstolos” de la *União Maximalista* de Porto Alegre –así los llamó Octavio Brandão-, entablaron relaciones dinámicas con otros grupos de izquierda de América Latina. El mismo Nequete recibió de R. Vaterland – delegado de la Revolución Rusa quien se encontraba en la época en Buenos Aires-, un mensaje de confianza, junto con los estatutos del Partido Comunista de Argentina, que sirvieron de base para la constitución del Partido Comunista de Brasil.

Pasemos ahora a abordar la figura de Nequete como intelectual-popular, con el fin de establecer la manera como se acercó a las ideas fuerza del campo de la izquierda. Un líder e intelectual como Abilio de Nequete, se sustrae, por lo menos a la vista del historiador, a la típica figura del líder rodeado de personas, compartiendo sus ideas con los sectores obreros entre risas y camaradería. De hecho, la imagen que se presenta es la de un intelectual autodidacta, hasta retraído, que vio en la lectura el camino personal para mejorar progresivamente su propia forma de comprender el mundo. De este modo, la ruta que siguieron sus lecturas lo llevaron a convertirse al espiritismo y posteriormente a abrazar las ideas de izquierda (BARTZ, 2008, p. 161). Esta relación, para nuestros ojos ambigua, aunque común en la Porto Alegre de comienzos del siglo, puede ser asumida como una forma de racionalizar una fe profunda y arraigada, a partir del estudio de la ciencias sociales y la crítica social.

Fue esta trayectoria “ideológica” la que delimitó los ritmos de recepción de las ideas de Abilio de Nequete, e hizo ambigua su trayectoria, en comparación con la trayectoria política de otros líderes e intelectuales del campo de la izquierda. Cuando Abilio se asentó en 1907 o 1908 en Porto Alegre se acercó a la nueva realidad vivida por los trabajadores de una manera enriquecedora. Aprendiendo el oficio de barbero, abrió un local en el “Quarto Distrito”, que por entonces era el núcleo industrial de la ciudad, y en donde, además de estar las viviendas de los trabajadores, se encontraba la sede de los principales sindicatos (BARTZ, 2008, p. 159). Se puede imaginar el lector la pluralidad y el tipo de conversaciones, las convivencias y la camaradería que se podían entablar en un lugar de encuentro como la barbería del sirio-libanes. Entre el ir y venir de las tijeras se discutían los problemas del día a día que aquejaban a los trabajadores del sector. Sin embargo, no se puede desconocer el carácter “privado” que podían tener dichas conversaciones, entendiendo que no todos los trabajadores accedían a dicho establecimiento. Progresivamente, el lugar de encuentro y dialogo de unos pocos sujetos

abiertos a la lectura y al liderazgo de la masa trabajadora, delimitó el espacio como un lugar de convergencia de las ideas.

Con la efervescencia de las agitaciones mundiales y locales, Abilio se convirtió en un militante de izquierda desde el dialogo que le permitió su oficio. Para 1917 la Primera Guerra Mundial empezó a influir sobre el movimiento obrero, y la Revolución Rusa apareció en el horizonte como un rayo de esperanza. Debido a su origen de cristiano ortodoxo, Abilio siempre había sentido una afinidad especial hacia el pueblo ruso; pero cuando los bolcheviques vencieron en la revolución, él pasó a admirar profundamente a la Rusia de los Soviets (BARTZ, 2008, p. 162).

En ese mismo año (1917) se desató una paralización sin precedentes entre los obreros de Porto Alegre. Debido al aumento del costo de vida, la disminución de los salarios y la escases de la oferta de trabajo, las organizaciones obreras pensaron en la implantación de la huelga general (PETERSEN, 2001, p. 328). En una reunión entre las principales organizaciones obreras (FORG y la União Operaria Internacional), se tomó la decisión de crear, durante la huelga general, la “*Liga de Defesa Popular*” como órgano director de las huelga, y que tenía por objetivo “dar os passos necessários para melhorar as condições de vida das classes operárias”⁶. Dentro de los integrantes de esta liga se encontraba Abilio de Nequete.

Como “nuevo” militante el sirio-libanes tuvo un papel destacado dentro de la recién creada organización, ya que fue nombrado editor del periódico *A Epocha*. Esto último, siguiendo la afirmación del historiador Frederico Duarte Bartz, demuestra que sin importar que Nequete no tuviera larga trayectoria dentro del movimiento obrero de la ciudad, su empleo como barbero lo convirtió en un sujeto conocido y con capacidad de articular contactos personales. Además, continua Bartz, su interés por cuestiones filosóficas le debieron conferir un “status” especial como trabajador letrado, a quien podía ser confiada la editorial de un periódico (BARTZ, 2008, p. 161). Esta última afirmación demuestra que la imagen que configuraron los sectores populares, y otros líderes, de Nequete, fue la de un intelectual letrado, capaz de articular el discurso social que posibilitaría la movilización social.

Al finalizar la huelga general del 1917 la liga a la que pertenecía Nequete perdió fuerza, pero con la revolución Rusa en auge, el intelectual concibió la creación de la *União Maximalista* y el estudio de las ideas revolucionarias. Como ya lo dije, entre 1918

⁶ *Correio do Povo*, 31.7.1917. Apud. PETERSEM, 2001, p. 329

y 1919 Abilio empezó el contacto con el exterior, con el objeto de formar una clase obrera consiente. Además de fortalecer los contactos con grupos de izquierda del centro del país, en 1919 Nequete encomendaba paquetes de periódicos que circulaban en lugares como Rio de Janeiro y São Paulo, para repartirlos entre los trabajadores de Porto Alegre (BARTZ, 2008, p. 7).

Las ideas que fueron llegando desde el sur del continente, a partir de sus contactos, permitieron la constitución de una red que transgredió las fronteras que separaban al movimiento local con las fuerzas de la izquierda internacional. Para Nequete las ideas eran un factor importante para la organización, de ahí que, en algún momento de su vida, al referirse a la esclavitud, sostuviera: “detesto a escravidão. Mas uma delas respeito: a que subjuga o homem ao ideal” (NEQUETE, 2008, p. 42). Nequete asumió las ideas como elementos performativos para constitución de las luchas populares. De ahí que se pueda asumir que la recepción en torno a la figura de Nequete estuviera determinada por la adopción de las ideas de arriba hacia abajo.

La *União Maximalista* gestada por el sirio-libanes fue un ejemplo de articulación entre espacios, diálogos y lecturas que, en su momento, permitieron delimitar el campo de la izquierda, a partir de la distinción ideológica con otros sectores. Las fuerzas y las tensiones llevaron a Abilio a leer en las páginas de los líderes rusos, una historia del progreso que inevitablemente dirigía a la humanidad hacia el comunismo. Aunque estas ideas empezaran a cambiar a partir de su progresiva interpretación. Esta construcción de identidad ideológica posibilitó el enfrentamiento entre las diversas posiciones que progresivamente se constituyeron al interior de un campo político que, durante este periodo, luchaba por su independencia con relación de los discursos socializantes de la elite.

En este caso, el espacio se abrió como posibilidad de dialogo entre las ideas. En la barbería, o en el fondo de una pequeña fábrica del Distrito Industrial, la *União Maximalista* fue una posibilidad de comunicación y la materialización practica de nuevas ideas organizativas. En todo este proceso las lecturas perfilaron los modos de operar. De acuerdo con las memorias de Nequete, durante el viaje que hizo a las ciudades de Rio Grande y pelotas, encontró “o primeiro livro de Trotski” (ROSITO, 1972, p. 11). Aunque en sus memorias Nequete no hace referencia al título del texto de Trotski que cayó en sus manos y con el cual descubrió que el nombre de Marx era mal citado en algunos círculos

de la izquierda portoalegreña⁷. Este hecho reforzó aún más la urgencia que tenía Nequete por articular una educación más concreta y crítica en las masas trabajadoras. Siguiendo al historiador brasileiro Edgard Carone, se podría afirmar que el libro de Trotski al que hace referencia Nequete es *El trinunfo del Bolchevismo* editado en 1919. Esto debido a que, según Carone, la tradición de difusión de obras, especialmente marxistas, entre las editoriales españolas se fortaleció con la guerra, el número elevado de militantes españoles que van a Rusia durante los primeros años de la Revolución, o que conocían el ruso o el alemán, permitió la traducción y publicación en América Latina de los primeros relatos de la Revolución. En este contexto, entre 1918 y 1919 se editaron obras de Marx, Engels, Bukharin, Lenin y Trotski. De este último se publicaron, entre 1919 y 1920, dos ediciones del libro *El trinunfo del Bolchevismo*. Dos ediciones de este libro en tan sólo dos años indican su rápida difusión, especialmente en el sector del río de la plata (CARONE, 1986, p. 44-46).

Otro texto que, de acuerdo con Lenin Nequete hijo mayor de Abilio, influyó en la actividad del líder de la *União Maximalista*, fue el libro de Lenin *El Estado y la revolución*⁸. Este libro, probablemente, le ofreció a Abilio un amplio panorama de las discusiones teóricas en torno al papel del Estado en el proceso revolucionario, además de incentivar sus deseos de transformación radical. No en vano, en dicho texto Lenin analiza cuidadosamente, atacando a los reformistas, las lógicas de la “destrucción del Estado” propuesta por Marx.

Bajo el amparo de los textos de Trotski o de Lenin, las discusiones salieron de la propaganda habitual, para centrarse en cuestiones mucho más teóricas de organización y acción. El contacto con nueva literatura, y constatar el evidente desconocimiento de los núcleos obreros sobre los acontecimientos de Rusia, llevaron a Nequete a insistir en la importancia de las ideas y el esclarecimiento teórico en la constitución organizativa del movimiento. Así, durante una comisión preparatoria del Segundo Congreso Operario regional, a realizarse en 1920, Nequete, como representante de la *União Maximalista*, propuso la adhesión de la *Federação Operária do Rio Grande do Sul* (FORG) a la III

⁷ Esta afirmación parte de una referencia confusa, ya que no es explícita si las “malas citas” estaban en los círculos, especialmente anarquistas, de Porto Alegre o en el libro que Nequete leyera de Trotski –lo que sería poco probable. La cita completa que Nequete hace en sus memorias es la siguiente: “... ‘Eis porque me apresentaram com R. Grande e Pelotas’ Ao ler o livro de Trotski o nome de Marx era mal citado. Amadiçoou os anarquistas. Voltou transformado”. Cf: PETERSEN, s/d, p.3.

⁸ “O estado e a Revolução de Lénin foi seu livro de cabeceira”. Ver: Entrevista realizada a Lenin de Nequete, hijo de Abilio, el 30 de enero de 1997, p. 3. Entre vista realizada por Silvia Petersen, y me fue facilitada por Frederico Duarte Bartz.

Internacional. Como era de esperarse, esta proposición entró en choque con otras tendencias del campo de la izquierda. Después de este inconveniente la *União Maximalista* se alejó de la FORG e inició su vertiginoso acercamiento a las esferas internacionales.

El temprano posicionamiento de Nequete frente a las tendencias anarquista que predominaban al interior de FORG puede ser visto como el preámbulo de una discusión que empezaría a tomar fuerza al interior del discurso de la izquierda brasilera. En palabras de Bourdieu, podríamos decir que para esta época las “líneas de fuerza” empezaron a oponerse y/o agregarse confiriéndole una estructura específica al campo en un momento determinado de tiempo (BOURDIEU, [1976] 2002, p. 8).

Si bien el anarquismo –asumido como línea fuerza- se imponía como la perspectiva inicial en la que se reivindicaba a la clase obrera a partir de la crítica a todo ejercicio de autoridad, las ideas sobre una organización más consiente y, de algún modo, jerarquizada, que permitiera pensar el camino hacia la “dictadura del proletariado” –la que además Lenin, en su *El Estado y la Revolución*, aclara muy bien- empezaron a surgir como respuestas viables para algunos líderes obreros. Estas primeras disputas también las pudo leer Nequete en los periódicos uruguayos y argentinos, que le sirvieron como ejemplos para iniciar su militancia. Las ideas de libertad, unión y resistencia debieron, entonces, estar precedidas por una condición de orden y disciplina que eran relativamente nuevas en los debates de la época.

Esta concepción de disciplina y orden fue cultivada por Nequete hasta después de su salida del Partido Comunista y, seguramente, esa misma disciplina lo llevó a alejarse de la teoría comunista para construir su propia solución al problema social. Prueba de esta condición de orden y disciplina exigida por Nequete al interior de la organización comunista pueden ser los apuntes y “reclamos” que hizo a sus compañeros después de la fundación del Partido Comunista. En sus memorias Nequete describe la fundación del PC de la siguiente manera:

as reuniões tinham portas abertas, embora não se fizessem na mesma casa nem na mesma cidade: as últimas foram feitas em Niterói. Cristiano Cordeiro serviu de secretário. Pimenta, como sempre, dormiu. Elias, um dos quatro delegados do Rio, só compareceu para ver instalado o trabalho, e, no fim para a fotografia. Os outros três, Cendon, Peres e o outro, cujo nome esqueci, (tratava-se de Joaquim Barbosa) nada falaram. Do mesmo modo Hermogeneo, representante de Cruzeiro. Cristiano Cordeiro, o secretário, só falou duas vezes... As discussões só se faziam entre eu e Astrojildo (ROSITO, 1972, p. 12).

Abilio se molestó con lo que él llamó el anarco-sindicalismo de sus camaradas, y a su regreso a Porto Alegre escribió al secretario del Partido Comunista de Uruguay acusando a sus camaradas de Rio.

Respondi alegando o desaparecimento da tipografia e dos originais confiados a Everardo; o dinheiro dos famintos do Volga que Astrojildo não remetia ao destino... que o mesmo Astrojildo em vez de arranjar os 250,000 réis, conforme prometera, me havia tirado sem me pedir; acusei, finalmente, a todos, como anarquistas incuráveis... (ROSITO, 1972, p. 12)

Finalmente, aunque la *União Maximalista* fue una organización efímera en el tiempo, su corta existencia como grupo determinó un quiebre en las ideas que hasta su aparición habían delimitado las luchas de la izquierda. Con su pálido posicionamiento a favor de la Revolución Rusa, su trabajo como espacio de recepción trajo al terreno de las ideas la figura de la revolución inevitable.

En sus primeros manifiestos, la *União Maximalista* presentó la Revolución Rusa como una ola imparable, para la cual los trabajadores deberían estar preparados. En enero de 1919 escribieron:

As ultimas noticias que se tem da Alemanha deixavam compreender que o maximalismo está em vias de completo triunfo. Talvez, que ao circular este nosso boletim, já estará tremulando em toda a Alemanha a bandeira vermelha. Dai será transportada para a França, a Italia a Inglaterra, em suma para o resto do mundo [...].⁹

Pero desde antes, en 1918, Nequete, bajo el seudónimo de *Maximo Evidente*, describió la Revolución Rusa como un “sol, destinado a subjugar definitivamente as trevas multiseculares”, y con el mismo tono premonitorio continuaba, “a Revolução Maximalista abalou, e se propõe para, em breves dias, reduzir a escombros o edificio burguês e tudo quanto se tem proposto faze para sua conservação”¹⁰. Y llama a la Revolución de Maximalista, ya que para él la revolución ya no pertenecía a una sola nación (Rusia), sino a toda la humanidad¹¹.

De esta manera, el espacio que gesto la *União Maximalista* giró en torno a la apropiación de las ideas que traía consigo la Revolución Rusa, y Nequete fue su eje

⁹ “Ao Povo. O programa maximalista”. Porto Alegre. Enero 1919. Proceso crimen 1016. Juri-sumario. Porto Alegre, 1919.

¹⁰ *A Luta*, Porto Alegre, p.3 14.10.1918.

¹¹ *A Luta*, Porto Alegre, p.4 14.10.1918.

articulador. En el programa de la *União*, publicado en enero de 1919, fueron defendidas siete ideas centrales para la realización de la revolución y que se desprendían de la lectura de los teóricos y el material de los países vecinos.

1. Socialização da produção; 2. Expropriação dos bens; 3. Abolição das castas privilegiadas; 4. Nacionalização do fisco; 5. Revolução como único meio de luta; 6. Soviet como organizador da vida social; e 7. Necessidade da correspondência ativa entre os Soviets para suprimento e defesa mutua.¹²

Asumiendo, a los Soviets como una forma de poder revolucionario, la *União Maximalista* lo proclamó en su programa como el ente organizador de la vida social. Los soviets podían ser vistos como organizaciones de avanzada de obreros y soldados que disputaban el poder con la burguesía, en el marco de una solidaridad y camaradería constante. De ahí el afán de Nequete por incorporar, aunque fuera nominalmente, a los soldados dentro de las luchas obreras¹³. La *União Maximalista* presentó los soviets como un consejo constituido por los camaradas más competentes, y cuyo funcionamiento era diametralmente opuesto al sistema de gobierno burgués. A cargo del soviet debían estar:

[...] a distribuiçã de mantimentos e roupas aos que apresentarem suas cadernetas de operários; Aquelle que não trabalhar, não tem direito a consumir, eis porque hoje na Russia não se admite quem não seja trabalhador, pois os próprios membros dos <<Soviet>> alem de sua administração, também têm que trabalhar na produção, com os demais[...].¹⁴

En esta misma línea, la *União Maximalista* comprendía la educación como un aparato de cohesión social. Por esta razón, en su programa el sistema educativo también debía ser organizado por los soviets:

[...] Ha também os soviets encarregados de educação infantil, (são por vez também os mais competentes) que ministrarão aos seus estudantes todos os ensinamentos em que estes se pretendam iniciar; providencia essa que decepará totalmente a ignorância, e no mais breve

¹² “Ao Povo. O programa maximalista”. Porto Alegre. Enero 1919. Proceso crimen 1016. Juri-sumario. Porto Alegre, 1919. Apund. BARZ, 2008b, p. 139.

¹³ En 1917 Abilio distribuyó entre soldados de bajo rango un panfleto que intentaba aproximar a los soldados con las luchas obreras. El panfleto titulado “*Ao Povo riograndense*” estaba firmado por un “supuesto” grupo de operarios y soldados brasileños. En una declaración posterior frente a la Policía Militar Abilio declaró que esta fue una iniciativa *personal*.

¹⁴ “Ao Povo. O programa maximalista”. *União Maximalista*, Porto Alegre. Enero 1919. Proceso crimen 1016. Juri-sumario. Porto Alegre, 1919.

espaço, passando assim nossos filhos a gosar as maravilhas de um mundo confortável e grandemente inteligente [...].¹⁵

La organización de los Soviets tenía una carga revolucionaria que pretendía articular a obreros, campesinos y soldados en torno al poder de las masas revolucionarias. Se podría decir, que su orden y estructura deberían estar determinados por los ritmos de desarrollo de la revolución (NIN, 1932). No obstante, para lograr esta organización, las masas debían ser educadas para una toma de conciencia más clara. En 1919, la *União Maximalista* abogó por la construcción de una biblioteca al interior de los círculos de izquierda, que posibilitara dicho objetivo.

Así, entre las múltiples y en ocasiones falsas informaciones que llegaban de la Revolución Rusa, y los avatares de las luchas locales, en una modesta casa de la Rua Conde de Porto Alegre, los fundadores de la *União Maximalista* discutían e interpretaban ideas del “Gran Lenin” y, al articular sus pasquines de tenor educativo, parafraseaban a Gorki. Para los Maximalistas el pueblo debía ser educado en la lucha revolucionaria, y ese aprendizaje se fundamentaba en la formación teórica y en la experiencia. Dicha experiencia era ofrecida por la “Revolución Maximalista”. “Oh sol – maximalismo; bemdito sois que vens em nome da verdade dissipar a mentira [decían], destruir fronteiras, extinguir castas, confundir povos num só POVO livre e feliz, sem preconceitos”¹⁶.

Como se puede ver, la libertad se basó en una profunda creencia en la unidad popular. Idea que, además, era reforzada por la fe en el advenimiento de una inminente revolución social. La recepción de las ideas, en el seno de la *União Maximalista* se agenció bajo dos características. En primer lugar, estaba la “cercanía” del discurso soviético, que creaba una atmosfera revolucionaria. En segundo lugar, como diría Trotski, esta atmosfera fue un “agente conductor de ideas, en las que las consignas respondieron a las agudas necesidades sociales del momento” (TROTSKI, 2012, p. 641).

5.1.2 Raúl Eduardo Mahecha y la resistencia en los enclaves norteamericanos

De la misma forma como lo hiciera la movilidad de Nequete, articulando las ideas que llegaban del Rio de la Plata y las del centro de Brasil, en Colombia las ideas fueron recibidas y circularon bajo el ritmo impuesto por el Rio Magdalena, y por la movilidad

¹⁵ “Ao Povo. O programa maximalista”. *União Maximalista* Porto Alegre. Enero 1919. Proceso crimen 1016. Juri-sumario. Porto Alegre, 1919.

¹⁶ “Ao Povo sedento de liberdade”, *União Maximalista*. 1919. Proceso crimen 1016. Juri-sumario. Porto Alegre, 1919.

del líder popular Raúl Eduardo Mahecha. Sin embargo, de entrada, habría que advertir que la movilidad de los líderes populares de Colombia no fue un fenómeno aislado. Por el contrario, la movilidad de los principales líderes de izquierda fue un fenómeno generalizado y cargado de una suerte de misticismo y paternalismo político. La idea de los líderes populares en Colombia, durante las primeras décadas del siglo XX, era llevar la palabra hasta los sectores populares, vistos como pobres, ignorantes e indefensos. De este modo, la movilidad de Mahecha se centró en la puesta en circulación de un discurso libertario y evangelizador, en el cual él fue el motor organizativo y defensor de los intereses populares.

Por otro lado, los ritmos y formas de circulación de las ideas que se recibieron a lo largo de la ribera del Río Magdalena fueron sustancialmente diferentes a las experimentadas por la movilidad de Abilio de Nequete en el contexto del Río de la Plata. Más que la movilidad de un único sujeto receptor, en Colombia las ideas fueron y vinieron bajo la forma de una “red” de intelectuales que, a partir de sus desplazamientos, logró articular las ideas fuerza de izquierda, superando la complejidad topográfica que presentaba la geografía nacional. Sobre esta condición de movilidad por la ribera del Río Magdalena, el propio Mahecha describió esta región del país como una “tierra propicia para recibir la buena simiente, para que prospere y fructifique la roja semilla de la más pura democracia”¹⁷. Una tierra donde al parecer, continúa Mahecha, “los hombres libres de preocupaciones, de prejuicios, de imposiciones y de absolutismos se hubieran dado cita”¹⁸.

Teniendo en cuenta lo anterior, en este apartado me centraré en seguir el rastro de la figura de Raúl Eduardo Mahecha, en el marco de la tensión que le generó ser un líder popular y, en algún momento determinado, actuar como un intelectual. Si bien, aquí no me interesa trazar una distinción entre el líder y el intelectual –de hecho creó que la distinción podría ser compleja y hasta mentirosa-, es importante resaltar que el mismo Mahecha no se asumió como un intelectual. Sin embargo, en sus largos viajes por las entrañas de los centros obreros de las empresas norteamericanas ubicadas en el norte del país nunca dejó de cargar su imprenta portátil, además de los periódicos de otras regiones, con los cuales pretendió organizar a los sectores populares. De este modo, se trazó una tensión entre lo popular y lo intelectual o letrado que marcó las formas de recepción, interpretación y práctica de las ideas de izquierda en la figura de Mahecha.

¹⁷ *El Baluarte* (Girardot) 09.19.1918

¹⁸ *El Baluarte* (Girardot) 09.19.1918

De este modo, en septiembre de 1922, a un pequeño poblado de Santander, dominado por la empresa petrolera norteamericana *Tropical Oil Company* (Troco), llegó, cargado con sus ideas Raúl Eduardo Mahecha. Vestido con su elegante traje blanco, propicio para el clima de la zona, Mahecha organizó su oficina en la calle de *La Campana*. Era un pequeño salón en el que el líder popular acomodó una humilde mesa de madera, una máquina de escribir Remington, su imprenta móvil, los códigos y libros que siempre lo acompañaron, además de un puñado de periódicos de izquierda de otras regiones del país en los que él mismo había participado.

En ese estrecho espacio inició el trabajo del intelectual. Con su imprenta Mahecha concibió la creación del periódico *Vanguardia Obrera*, del cual lamentablemente solo llegó hasta nosotros un único número. El objetivo de la publicación fue convertirse en un espacio de denuncia de los atropellos de los que eran víctimas los trabajadores de la petrolera Norteamérica, además de configurar un discurso antimperialista que uniera a los trabajadores (VEGA, 2002). A partir de la circulación de *Vanguardia Obrera*, así como de otros periódicos como *El Luchador* proveniente de Medellín, Mahecha articuló la lucha de los trabajadores del enclave multinacional. Unos meses después, tras los constantes encuentros y diálogos con los trabajadores de la zona, la oficina sirvió como sede temporaria de la recién creada *Unión Obrera*, órgano que se convertiría en un activo sindicato obrero (YUNIS, HERNANDEZ, 1986; VEGA, 2002; ARCHILA, 1991).

Para el año en que Mahecha llegó al poblado de Barrancabermeja (1922), su experiencia en las luchas populares era importante. Ya había caminado por todo el país cultivando sus ideas a la luz de un profundo sentimiento antiimperialista que se originó, posiblemente, desde su lucha en las filas del ejército patriota por el rescate de la soberanía nacional tras la separación del canal de Panamá en 1903 (YUNIS, HERNANDEZ, 1986, p. 11). Posteriormente pasó por Medellín y contribuyó a la fundación de la Sociedad Luchadores y de su periódico *El Luchador*¹⁹. Estuvo en el centro obrero de Girardot, subió por el Río Magdalena, participo en las luchas de los enclaves petroleros y en la zona bananera, salió de Barranquilla para Panamá, hasta terminar en Montevideo, Buenos Aires, España y la Unión Soviética.

Así como la figura de Abilio de Nequete en Brasil, Raúl Eduardo Mahecha puede ser asumido como el medio por el cual las ideas de izquierda lograron llegar a los diferentes centros obreros que se constituyeron en torno al Río Magdalena en Colombia.

¹⁹ MAHECHA, Raul. "La imprenta del pueblo". *El Luchador*. 18.11.1919.

Dadas las condiciones geográficas y sociales del país, como explique en capítulos anteriores, las lógicas de recepción de las ideas estuvieron supeditadas a la circulación de un grupo de individuos que constituyeron una verdadera comunidad de interpretación de las ideas de izquierda que pudieron conocer a través de viajes, lecturas y conversaciones con el exterior.

En Mahecha se hizo evidente, a diferencia de las formas de recepción agenciadas por Nequete, una singular relación entre las ideas que venían de “afuera” con la idiosincrasia de los trabajadores a los cuales se dirigía. El intelectual colombiano desarrolló una capacidad especial para articular sus lecturas, con aquello que cotidianamente afectaba a los trabajadores de los enclaves imperialistas. A partir de la utilización de un lenguaje cristiano y profético, Mahecha hizo circular ideas que se acercaban a la cosmovisión de los sectores populares a los cuales se dirigía (VEGA, 2002, t 4., p. 95). Contrario a lo que pensaba la elite letrada y algunos líderes de la misma izquierda, Mahecha comprendió que la única forma de acceder a las gentes populares era llegar a ellos con su propio vocabulario y respetando sus creencias y religiosidad. Veamos, pues, cómo se dio este proceso de recepción y circulación de las ideas fuerza de la izquierda, abordando la trayectoria, los intereses y las diversas lecturas a las que tuvo acceso la figura de Mahecha como intelectual, para luego determinar las formas en las que se desdobló la tensión entre el líder y el intelectual.

Habiendo transcurrido sus años de formación empírica en la zona de la costa atlántica, al lado de médicos amigos de la familia, con los que además aprendió algunas cosas de botánica, Mahecha tuvo acceso a algunos libros de sociología y derecho, así como a las novedades del cine que circulaban por el Caribe (ARANGO, 1985, p. 149). Los aires de la costa le permitieron tener alguna proximidad con las ideas que llegaban con los inmigrantes que pasaban por los puertos. Después de estas primeras experiencias con aparatos culturales ajenos a su cotidianidad, Mahecha, siendo tan solo un adolescente, se dirigió a Bogotá para ingresar al ejército, donde realizó una prominente carrera antes de pedir su baja para unirse a la expedición que fracasaría en el intento por recuperar el territorio de Panamá para Colombia (1903) (ARANGO, 1985, p. 131). En ese punto de su vida, Mahecha empezó su carrera como líder político y sujeto receptor de las ideas de izquierda.

En una semblanza de la figura de Mahecha, éste era presentado como un sujeto “ordinario” que agradaba al pueblo llano, un fantaseador y un bravo guerrero. Alejándose

de la imagen idílica del intelectual rodeado de libros, este Mahecha parecía más un articulador de masas y un guerrillero romántico.

Mahecha frisaba en los cuarenta años, tenía buena estatura, piel bronceada y modales de cierta ordinariez que agradaba al pueblo llano. Su cultura general era menos que mediana, pero hablaba con gran facilidad y escribía asimismo con extraordinaria soltura. Sus discursos revelaban poca información social contemporánea, ausencia casi de todo conocimiento sobre la Revolución Soviética, pero en cambio rico arsenal en su memoria de grandes y pequeños episodios de las luchas populares en Colombia, y borrascosa argumentación patriótica contra las poderosas compañías imperialistas y su política colonizadora (TORRES, 1972, p. 84).

Es evidente la contradicción de su figura. Escribía y hablaba al pueblo con gran facilidad, pero sus conocimientos sobre la Revolución Soviética, o asuntos de la sociedad contemporánea era escaso. De este modo, la imagen de Mahecha como líder popular sobrepasó su trabajo como intelectual. Pero, ¿es por esto menos importante su figura como intelectual receptor de ideas? En esta tensión se configuró un intelectual orgánico para el cual la idea era la acción misma sobre las masas. Así, en la misma semblanza, la imagen de Mahecha termina envuelta en un efecto popular que lo asemeja a la imagen de bandolero social desarrollada por Hobsbawm²⁰. Un hombre que el pueblo admiraba y seguía como el líder de la liberación social. De este modo, la imagen de Mahecha termina de la siguiente manera:

[...] Hombre audaz, malicioso, con mucho don de gentes. En Girardot, al subir al champán, lucía ya su atuendo del río: sombrero ancho, camisa y pantalón de caqui, zapatos “guayos” y al cinto un revólver de largo calibre que ocultaba al abordar en caseríos mayores. Mahecha sabía remar y cocinar, y en estas ocupaciones se turnaba con el boga. En “asambleas especiales” con los jefes de algunos puertos, luego de oírse a Maria Cano [...], hablaba el caudillo con tono familiar. Por estas conversaciones se percibía en Mahecha, sobre todo, el clásico guerrillero nuestro: sincero, guapo pero bastante fantaseador! (TORRES, 1972, p. 84-85).

Las ideas de izquierda que circularon por mediación de la figura de Mahecha provenían de diversas fuentes: Por un lado, de las lecturas clásicas que se hicieron de los ideales de la revolución francesa (VEGA, 2002, t 4., p. 151); por otro, de las noticias

²⁰ De acuerdo con Hobsbawm: “Lo esencial de los bandoleros sociales es que son campesinos fuera de la ley, a los que el señor y el estado consideran criminales, pero que permanecen dentro de la sociedad campesina y son considerados por su gente como héroes, paladines, vengadores, luchadores por la justicia, a veces incluso líderes de la liberación, y en cualquier caso como personas a las que admirar, ayudar y apoyar.” (HOBSBAWM, 2003, p.33).

sobre los acontecimientos que se sucedían en la lejana Rusia y de las correspondencias y conversaciones que sostenía con otros líderes de izquierda del país. Estas ideas se reforzaron con la experiencia del propio Mahecha en torno al papel del imperialismo en el territorio nacional.

De acuerdo con algunos historiadores, la influencia ideológica que determino el accionar de Mahecha, y de otros reconocidos líderes de la izquierda nacional, fue el liberalismo radical de finales del siglo XIX (VEGA, 2002, t 4., p. 79-97). Esta ideología privilegió, entre otros factores, el *anticlericalismo* entendido como la exigencia de separación entre el Estado y la Iglesia. Su naturaleza fue *anticonservadora*, es decir que luchó contra las lógicas que estableció el gobierno conservador contra toda idea de modernidad y, especialmente, contra las ideas que procedían de los idearios liberales de la Revolución Francesa. Sin embargo, creo que es pertinente matizar la posición que se atribuye al *anticlericalismo*, esto debido a que –como se explica en párrafos anteriores–, por lo menos en el discurso, Mahecha utilizó las creencia de los sectores populares, entre esas creencias la religiosidad, para realizar un acercamiento más efectivo a sus cosmovisiones de mundo. En una carta a su madre, Mahecha escribió:

[...] mi misión es la de abogar por los desheredados y en esta labor seré apóstol fiel a la causa sacra que para mis ideales estoy defendiendo. Dios es verdad y mi suerte siempre a (sic) estado en sus manos [...]; sólo sé que hay miles de corazones infelices que están conmigo y que bendicen mi carrera [...] Te besa y abraza ti hijo que odia a la burguesía sin corazón que ha hecho de la casa del proletariado un serrallo de su vicio y una masión (sic) de explotación. Mi venganza será como el brazo de Dios sobre el pueblo de Israel.²¹

La preocupación del intelectual, por formar a las clases populares, era supeditada por la emergencia organizativa del líder. Para Mahecha la movilización de las masas, por medio del develamiento de su condición de explotados fue el objetivo primordial. Y como lo demuestra el tono de la carta que envió a su madre, él se veía como el líder de la venganza de las clases oprimidas con las cuales estaba el poder divino.

Por otro lado, continuando con las influencias ideológicas del Mahecha, se puede sostener que el monopolio de poder que construyó la elite conservadora desde la *Regeneración* (1886-1930) también provocó la constante búsqueda de nuevos espacios de sociabilidad política, que se vieron reflejadas en la importancia que tuvieron los libros

²¹ Carta de Raul Eduardo Mehecha a su madre Manuela Caycedo. 2 de abril de 1928. *Archivo General de la Nación, Fondo Ministerio de Gobierno, sección Primera*, Tomo 982, folio 249. Apund: VEGA, 2002, t4., p. 461.

y la prensa para los radicales de la época. De este modo, en la clandestinidad de los barrios obreros y en los talleres de los artesanos, progresivamente, se constituyó una prensa y literatura panfletaria que, según el profesor Renán Vega, tuvo como su mayor exponente a José María Vargas Vila. Así, para la tradición del radicalismo la lectura y la escritura fueron “un arma de combate” contra la iglesia y los conservadores (VEGA, 2002, t 4., p. 88). Fenómeno que delineó, en el otro extremo de la tensión del ser de Mahecha, su relación con las ideas y el crecimiento intelectual.

Bajo la prohibición de libros que impulsó el gobierno nacional y la iglesia católica, se puede hacer un seguimiento de las lecturas que, a condición de resistencia y clandestinidad, pudieron caer en manos de Mahecha. Entre los libros que se prohibieron se encontraban obras de Tolstoi, Víctor Hugo, Rousseau, Nietzsche, Rubén Darío, Unamuno, Maupasant, Vargas Vila, entre otros²². Dos cosas se pueden desprender de esta lista de libros prohibidos: Primero, que las ideas de izquierda que llegaban hasta los líderes lo hacían en versiones noticiosas o en pequeños artículos, que hicieron más fácil su circulación clandestina. Segundo, se puede afirmar que para la época la lectura fue un ejercicio fundamental para la configuración de las luchas populares, dada la preocupación “moral” de la iglesia y el Estado conservador por regular ese acto.

Otra de las ideas que se defendieron al interior de los sectores radicales, y que progresivamente rompió con la lógicas del liberalismo fue la defensa por la unión y la solidaridad entre los trabajadores. Para Mahecha, “una ofensa hecha a un obrero [era] una ofensa hecha a todos”, por lo mismo, “todos los obreros [debían] sentirse unidos en un solo corazón y en un solo sentimiento, [y] el que venga a dividirlos [...] es UN TRAJIDOR”²³.

A esta idea se sumó un fuerte sentido de lucha antimperialista desde el cual se configuró una unión popular basada en la defensa del territorio y el nacionalismo. En esta vía, el grupo que se articuló en torno a la figura de Mahecha reprodujo, en diversos pasquines, una serie de llamados a la organización popular para la defensa de sus derechos, para lo cual se usaron estrategias que, continuando con la idea del historiador Renán Vega sobre la influencia del liberalismo radical, se centraron en la constitución de sociedades semisecretas y clandestinas a la luz de discurso místicos y espiritualistas (VEGA, 2002, t 4., p. 95). Tradición que hizo del discurso místico y poético un fuerte

²² Ver: *Hojitas Sueltas*. “Catálogo de libros prohibidos que andan en manos de los fieles prohibidos por el índice”, 08.8.1911, p. 122. Apund. VEGA, 2002, t4., p. 90-91.

²³ *Vanguardia Obrera* “A la Huelga” 02.10.1926

aliado a la hora de movilizar a las masas populares. De ahí que el mismo Mahecha sostuviera que “para ganarse la confianza de los obreros les contaba cuentos de hadas y a través de esos cuentos, les explicaba la situación en que vivían y los iniciaba a la huelga [...] Hacia este trabajo porque el pueblo es muy supersticioso y cree más en los cuentos de hadas que en otra cosa”²⁴.

De esta afirmación hecha por el líder popular, y bajo las características del pensamiento radical de la época, se infiere que la forma en la que circularon las ideas al interior de los enclaves imperialistas fue a través del voz a voz y de los pocos periódicos y panfletos que pudieron circular por la región. Dada la falta de literatura teórica o filosófica sobre la cuestión obrera, fueron, pues, los poemas, las canciones y los himnos los que predominaron y calaron en la memoria de las gentes populares. Así, en medio del calor terrible de una zona inclemente, bajo los sabores restaurativos de un vaso de cerveza, o acaso un aguardiente, podemos imaginar al trabajador cansado, acabado de llegar de los pozos de petróleo, leyendo con aspereza en las hojas de *Vanguardia Obrera* un poema que se le ofrecía provocador:

No te vendas jamás porque en tus venas
hierva altiva la sangre de una raza;
y tus brazos no admiten las cadenas
ni con oro los yanquis te amordazarán.²⁵

Las ideas no tenían que partir de un horizonte lejano para convertirse, bajo un elaborado constructo teórico, en acción. Era en la lucha en el campo desde donde se organizaba y se construía una nueva sociedad. Eso era lo que entendía Mahecha cuando se describía a sí mismo en una de las sesiones de la *I Conferencia Comunista Latinoamericana* de 1929 en Montevideo: “Ustedes notarán que yo no traigo papeles, porque los soldados no traemos papeles nunca; mientras los otros discuten, nosotros accionamos” (YUNIS, HERNANDEZ, 1986, p. 90-91).

Como ya lo dije, debido a las constantes persecuciones y controles que se hacían sobre las zonas de enclave, Mahecha utilizó como órgano de propaganda lo poco que podía reproducir con su imprenta móvil, y, especialmente, algunos periódicos publicados en otras regiones del país. Entre estos periódicos que llegaron a circular en la zona se

²⁴ MAHECHA, Raul Eduardo. “La masacre de las bananeras”, en *Revista Teoría y Práctica*, N° 14, 1978. Apund. VEGA, 2002, t 4., p. 95.

²⁵ *Vanguardia Obrera*. “Para Vanguardia Obrera”. 02.10.1926. Apund. VEGA, 2002, t 4., p. 419.

encontraba *El Luchador* de Medellín, donde el mismo Mahecha había expuesto algunas de sus ideas.

Partiendo de una coyuntura tanto nacional como internacional en la que los tiempos se aceleraron y los movimientos populares se generalizaron, Mahecha advertía que las clases oprimidas no aguantaban más explotación.

¡¡¡Y ¡ay! De los vencidos!!!
¡No apretéis, señores, no apretéis,
¡¡ que no apretéis!!
A un es tiempo; más tarde, no
imploreis; mirad que si no
variais de rumbo vais a tenernos
qué decir muy pronto: “¡No apretéis,
por piedad, por piedad, no apretéis [...]”.²⁶

Evidentemente, el destinatario final de esta advertencia, no era la elite, el objetivo era que las masas identificaran su papel y sus posibilidades en la lucha. Mahecha intentaba, como se pretendía en el Rio de la Plata, por ejemplo, hacer consciente a las masas de su condición de explotación.

Bajo la misma idea, en los periódicos difundidos por Mahecha entre las clases populares se destacó el trabajo de organización que venían haciendo los sectores de vanguardia a lo largo del país desde 1919. Llama la atención de su discurso un aspecto que, aunque no era novedoso, descollaba por la manera como fue planteado por el líder popular. Para él, la unión debía estar precedida por un sentido de disciplina que impediría que las clases populares se “descarriaran” en la lucha, al seguir a “fariseos de profesión y [a los] traficantes de conciencias”²⁷. Para Mahecha la disciplina moral era un paso importante para la redención de los sectores populares, de ahí que atacara la bebida y defendiera el estudio y la autoformación.

Al igual que en otras latitudes, para los líderes populares que peregrinaron por la ribera del Rio Magdalena, las ideas de izquierda constituían una novedad y una renovación política en el monótono escenario político del país. La recepción de las nuevas ideas se hacía por medio de la presentación de los triunfos renovadores acaecidos en las entrañas del mundo occidental, lo que los intelectuales veían como señales irrefutables de una renovación mundial. Al respecto Mahecha escribió:

²⁶ MAHECHA, Raúl, “Que pensarán nuestros Amos”. *El Luchador*, N° 64, p.1, 28.6.1919.

²⁷ *El Luchador*, N° 72, p.1, 26.7.1919.

El hálito de un viento renovador y revalorador de ideas y derechos ha penetrado hasta nuestras sociedades.

Desde el confín de Europa ya venido infundiendo calor en los corazones de los hombres entibiados y dando a sus almas un temple viril y razonado.

Ha llegado acompañado de una orquestación de clarines guerreros pregonando la lucha por la libertad [...].²⁸

En estas líneas aparece la mística metafórica con que el líder popular expresó las ideas con el fin de que las clases obreras se familiarizaran con ellas. A la justicia, por ejemplo, la describió como una diosa divina que legisla y que consagra²⁹.

Al interior de las luchas que protagonizaron los trabajadores de los enclaves norteamericanos en el país, la idea de libertad llegó en la forma de la exigencia de una igualdad de derechos frente a los patrones extranjeros. El discurso y las lecturas que llegaron a los enclaves hacían énfasis en la necesidad de luchar por una libertad perdida. A diferencia, quizás, de las reivindicaciones exigidas en otros contextos obreros, la idea de libertad que circuló en pueblos como Barrancabermeja y la Zona Bananera, fue una idea que debía rescatar al hombre de la esclavitud. El dominio de las empresas extranjeras dio fuerza a la idea que remarcaba las condiciones de una esclavitud colonial. De ahí que los discursos patrióticos que enaltecían la gesta independentista cobraron una relativa importancia³⁰.

En términos generales, periódicos como *El Luchador* y *Vanguardia obrera* hicieron posible que líderes como Mahecha llevaran con ellos lecturas con las que podían llegar a los sectores populares de una manera sencilla. En *El Luchador*, además de los textos que Mahecha escribiera sobre el imperialismo y la importancia de unidad en los trabajadores, se reprodujeron textos de Víctor Hugo, de Jaures, del escritor español Manuel Ugarte, de Rubén Darío y de León Tolstoy, entre otros. De estos autores no se reprodujeron complejas ideas en torno a la libertad o a la configuración de la revolución. De hecho, los textos reproducidos –los de Jaures por ejemplo– fueron textos que tenían por características abordar problemáticas que, de algún modo, eran significativos para la realidad de la izquierda nacional. Eran textos cortos, que con un tono noticioso abordaron temas que iban desde la relación entre el socialismo y la iglesia, hasta una descripción, se podría decir sociológica, del campesinado francés y que se ajustaba mucho a la realidad

²⁸ MAHECHA, Raúl. “Hermanos: Adelante!!” en *El Luchador*. 21 de agosto de 1919, p.1.

²⁹ Cf. MAHECHA, Raúl. “Hermanos: Adelante!!” en *El Luchador*. 21.8. 1919, p.1.

³⁰ Cf. MAHECHA, Raúl. “Tratado de Abril”, *El Luchador*, N°79. 26.8.1919, p1.

del campesinado local³¹. Se podía leer en estas publicaciones frases tan cortas como: “El mayor enemigo del Pueblo no es el rey, ni el inquisidor, ni el caudillo, ni siquiera el verdugo: es el ANALFABETA”³². Frases que, evidentemente, tenían como intención llegar de la manera más sencilla a los sectores populares, e incentivar su formación como mecanismo de superación de su condición de explotación, siendo esto una característica que identificó al campo de la izquierda a lo largo del siglo XX.

En el mismo sentido, buscando la formación de los sectores populares, y pretendiendo la superación de su condición por medio de la lectura motivacional, en los periódicos que formaron las luchas populares de la década del veinte y que, circularon bajo el brazo de Mahecha, como ya he dicho, se reprodujeron textos tan *variados* como los del escritor norteamericano O.S Marden³³, quien en su momento fue reconocido como el pionero de la literatura de auto-ayuda y superación personal, que poco o nada tenían que ver con mecanismo ideológicos de constitución de la conciencia popular. La reproducción de este tipo de textos cortos puede demostrar dos cosas: Por un lado evidencian el afán por despertar en los sectores populares procesos de organización a partir de la toma de conciencia sobre su condición. Por otro lado, se podría decir que la reproducción de este tipo de literatura demuestra la imposibilidad de los líderes e intelectuales de izquierda para acceder a lecturas de corte más teórico.

Finalmente, más allá de lo que se pueda decir de las lecturas que circularon en escenarios tan complejos como los enclaves dominados por empresas norteamericanas, lo que demuestra la historia es que en la figura del Mahecha intelectual y líder popular, las intencionalidades de organización pasaron por el reconocimiento de los trabajadores como sujetos explotados a partir de la exacerbación del antimperialismo. De este modo, las ideas de libertad, igualdad y unión, pasaron por la resistencia ante la expropiación hecha por el imperialismo norteamericano. En una carta de Mahecha, en la que se presenta como representante de los trabajadores, el intelectual sostuvo:

[...] Los obreros de Barrancabermeja jamás nos hemos vendido ni nos plegaremos al deseo de los hombres víboras y traidores, adocenados en las infamias y las mercaderías; y que aquí [...] mientras haya obreros a quienes les circule una gota de sangre colombiana, la venta y la traición no contarán con ejercito [...]³⁴

³¹ Cf: Números 81, 87 y 96 de *El Luchador* de 1919.

³² “Pensamientos”. *EL Luchador*, N° 73. 30.7.1919.

³³ Cf: Números 94, 95, 104 y 105 de *EL Luchador*.

³⁴ “Una carta de los obreros de Barranca”, *El Tiempo*, 9.5.1923.

La resistencia se hacía con la vida y la sangre de los obreros quienes, según Mahecha, “luchan y lucharan porque en la tierra de los libres, la planta mercenaria del traficante de conciencias y pueblos, no siembre la funesta semilla del baldón, la ignominia y la traición”³⁵. De este modo, Mahecha cultivó una imagen del obrero colombiano como el defensor de la integridad nacional (VEGA, 2002, t 1., p. 258).

A partir de su auto-imagen como intelectuales comprometidos con las ideas de izquierda, las rutas seguidas por los personajes abordados en este apartado, permite imaginar un viaje que amalgamó un conjunto de ideas que se ofrecían como novedosas, con las experiencias de explotación vividas por los trabajadores y sus familias. Desde el Río de la Plata, con los contactos, viajes y lecturas de Abilio de Nequete, quien se convertiría en el articulador de las ideas comunistas que se movilizaron en el sur de Brasil con las de Uruguay y Argentina, hasta la cuenca rebelde del Río Magdalena en Colombia, en donde además de barcos y mercancías circularon sujetos como Raúl Eduardo Mahecha, esta recepción a escala de los sujetos se resguardo en las mochilas, en las agendas, en las cartas y en los discursos de los sujetos que constituyeron a su alrededor verdaderos centros de recepción de ideas.

5.1.3 La circulación de los individuos.

En esta vía, la comparación de esta escala de recepción de las ideas permite determinar una semejanza y una distinción. Si bien la forma de recepción fue similar, debido a la movilidad de los sujetos y sus intencionalidades organizativas, en su interior existió un doble sentido de circulación determinado por las condiciones sociales de los intelectuales y la madurez del campo de la izquierda en el que se encontraban. La forma en la que ellos recibieron las ideas partió de su participación en coyunturas que exigían la organización del movimiento como en el caso de Abilio de Nequete en Porto Alegre o de Raúl Eduardo Mahecha en las zonas de enclave norteamericano en Colombia.

No obstante, dada la relativa independencia del campo de la izquierda en la zona del Río de la Plata, la línea que siguieron las ideas entre la elite de izquierda y los sectores populares, tomaron un cierto sentido de intelectualidad y organicidad, que llevaron a Nequete y su grupo a recibir y poner en circulación ideas que contaban con una base sólida de organización partidaria a partir de los ejemplos orgánicos de países como

³⁵ “Una carta de los obreros de Barranca”, *El Tiempo*, 9.5.1923.

Argentina y Uruguay, y los procesos europeos. En este caso los discursos en que se movilizaron las ideas fueron más directos y complejos. Por el contrario, dadas las condiciones socioculturales de Colombia, en la recepción que agenciaron los líderes al interior de los centros obreros, los discursos acudieron más a despertar el deseo de cambio a partir de una rebeldía primitiva que se parapetó en el antimperialismo, en el discurso mesiánico y en la negación de la política.

No obstante, a pesar de las evidentes diferencias entre la densidad y la complejidad de las ideas que circularon en cada uno de los contextos descritos, tanto el trabajo de Nequete como el de Mahecha, resultaron en la organización de importantes movimientos populares y políticos. La diferencia radica en la singularidad de las organizaciones que incentivaron. En cuanto Nequete respondió a una necesidad organizativa que obedecía a unos principios pre-formativos, Mahecha puso a circular un discurso que obedecía a un llamado “elemental” de resistencia.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que el papel de Nequete en la recepción de las ideas se articuló a un movimiento mucho más amplio que ya contaba con una tradición organizativa y de apropiación de las ideas, mucho más rica. Esto implicó que el debate de Nequete y las ideas que puso en circulación se dieran bajo las lógicas de un debate más elaborado y teórico sobre las formas de actuación y organización del movimiento. Por el contrario, la recepción que hizo posible la circulación de Mahecha, por los diferentes centros de trabajo, fue un motor, una novedad de ideas y de recepción que, hasta ese momento, daba sus primeros pasos en suelo colombiano.

5.2 La Sala de Redacción como espacio de socialización de las ideas.

En esta apartado la mirada se centra en la acción que realizaron los intelectuales Edgar Leuenroth en São Paulo e Ignacio Torres Giraldo en Cali, como fundadores y directores de importantes periódicos de izquierda. Los periódicos son asumidos como espacios de socialización de las ideas alrededor de los cuales se encontró toda una comunidad de interpretación que tuvo como objetivo llevar a los sectores populares una cosmovisión de mundo opuesta a la de las elites tradicionales. Y donde además se agenciaron claros procesos de recepción de las ideas, mediados por los contactos y mutuas influencias de los intelectuales estudiados.

Las figuras de Leuenroth y Torres Giraldo deben ser asumidas, entonces, como epicentros en torno a los cuales circuló una alta cantidad de ideas y de hombres, que ellos

supieron organizar en la entraña de un proyecto intelectual de largo aliento. De este modo, al hablar de estos dos intelectuales dibujare una red de recepción que se hizo posible gracias a su accionar como intelectuales comprometidos.

5.2.1 Edgar Leuenroth y *A Plebe*

La trayectoria de Edgar Leuenroth estuvo ligada a su relación con la prensa. Desde la edad de 15 años se inició en el oficio de tipógrafo, y a los 16 ya presentaba al mundo su propio periódico llamado *O Boi* (1897), desde el cual, como lo recuerda la historiadora Christina Lopreato, empezó a construir su idea de libre pensamiento, a partir de la reproducción de textos de Víctor Hugo (LOPREATO, 2009, p. 201-221).

La convivencia con las diversas lecturas, noticias y libros que deambularon en su cotidianidad como linotipista, le permitió a Leuenroth formar progresivamente su capacidad de lectura crítica de la realidad obrera. Entre 1903 y 1905 el intelectual paulista tomó contacto directo con las ideas socialistas y anarquistas, primero en la forma de diálogos con el líder Estevão Estrela y su afiliación al *Círculo Socialista Primeiro de Maio*. Posteriormente, en 1905, entró en contacto con las ideas anarquistas, por la vía de su encuentro con el portugués Neno Vasco, con el cual cofundó el periódico *Terra Livre*. Pero ya desde sus primeros años de formación en medio del barrio *Blas* de São Paulo, conviviendo especialmente con trabajadores inmigrantes italianos, Leuenroth accedió a las lecturas anarquistas, especialmente a las ideas de Malatesta.

A partir de un fructífero dialogo con otros intelectuales, tanto brasileros como inmigrantes, Leuenroth inició su proceso de recepción de las ideas, que lo convirtió en uno de los principales exponentes del anarquismo brasilero durante las primeras décadas del siglo XX. En 1917, en el marco de las agitaciones populares de São Paulo, Leuenroth fundó el periódico *A Plebe*, como respuesta al momento histórico por el cual estaba atravesando la humanidad. De acuerdo con Leuenroth, en ese momento, la humanidad iba rumbo a la “Revolução Social”, en busca de la libertad y del bien estar social. Por tanto, *A Plebe* surgió con el fin de:

[...] prosseguir na obra dos abnegados de outrora para que, quando além das fronteiras convencionaes ruir fragorosamente o arcabouço apodrecido do regimen social dominante [...]³⁶.

³⁶ “Rumo à revolução Social” *A Plebe*. 9.7.1917.

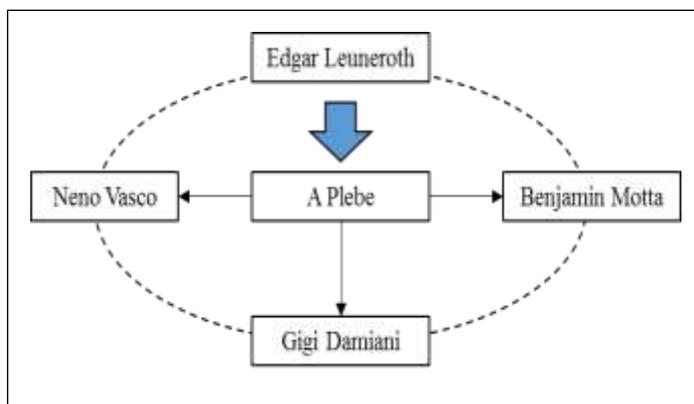
De este modo, en busca de convertirse en un aparato de coordinación del movimiento, progresivamente *A Plebe* se convirtió en un espacio en el que convergió una red de intelectuales y trabajadores de la cultura de izquierda, cuyo trabajo fue aprovechado por la figura de Edgar Leuenroth, como medio de recepción de las ideas fuerza de izquierda. La vida entre los papeles, los tipos y las tintas fue el marco del debate sobre los problemas sociales y organizativos que agobiaban a los obreros del Brasil. *A plebe* como espacio de recepción pretendió “favorecer argumentos para uma insurreiçã e a construção de um mundo novo” (DOS SANTOS, 2013, p. 54). Pero, además, para Leuenroth fue importante abrir el dialogo con las distintas ideas del campo de la izquierda. Ideas que se encontraban más allá de las nacientes disputas doctrinarias, y se centraban en la articulación del movimiento obrero, especialmente durante las huelgas de 1917 y 1919 en São Paulo.

En el ambiente del periódico se sentía el fuerte olor a tabaco de las pipas, en las mesas reposaban un sinnúmero de folletos de otras localidades, cartas de remitentes lejanos, libros y colaboraciones especiales. En medio de la camaradería se discutían las noticias, los artículos y los análisis que deberían aparecer en las páginas del próximo número. La sede de *A Plebe* se encontraba ubicada en un *sobrado* junto al *Largo do Se*, uno de los lugares céntricos de la São Paulo de comienzos del siglo XX. Se puede imaginar la algarabía silenciosa que se movía en el interior del edificio, y en el centro la figura pensativa de Leuenroth. El intelectual intentaba estar al tanto de toda la información que sus redactores creían pertinente para los trabajadores. De manera explícita, la intención de Leuenroth fue “organizar a pupulaçã oprimida e propagar as ideias e as experiênças revolucionarias” (AUN, 1997, p. 114). Dicha propagación de las ideas fue mediada por la metódica construcción de bibliotecas, escuelas obreras y centros culturales. De acuerdo con el acervo construido por Leuenroth, las bibliotecas podían contar con textos de “bakunine, Marx, Proudhon, Sebastian Faure, Elisée Reclus, [...] Lenin, Trosky [...]” (AUN, 1997, p. 116), entre otros.

En este camino, el periódico funcionó como “uma verdadeira rede tecida de contatos forjados na prática militante de ideias elaboradas ou apropriadas no dia-a-dia” (AUN, 1997, p. 119). La constitución de *A Plebe* como espacio de recepción de las ideas se presentó bajo la forma de los diálogos que Leuenroth sostuvo con otros intelectuales, tanto nacionales como extranjeros, que le permitieron formarse como líder y estudioso de las ideas anarquistas. Así, a la imagen de Leuenroth como intelectual, tenemos que unir las relaciones que entabló con figuras como Neno Vasco, Gigi Damiani y Benjamin

Motta. Intelectuales que lo influenciaron, y con los cuales construyó una red intelectual de recepción de las ideas en el círculo de influencia de *A Plebe*.

Cuadro 1 Círculo de influencia de *A Plebe*



Fuente: El autor (2016)

Esta red de recepción de las ideas, que además progresivamente se configuraría en una comunidad de interpretación, gracias a sus afinidades electivas, permitió generar diversos mecanismos y diálogos en los que se fue dando la recepción de las ideas fuerza de izquierda, desde una vertiente libertaria, especialmente desde Italia. De este modo, a continuación presentaré la trayectoria de estos tres intelectuales, con el fin de determinar las lógicas en la que esta red, nucleada por la figura de Leuenroth y su proyecto editorial, hizo posible la recepción de las ideas de izquierda, en su vertiente anarquista. Por otro lado, seguir la trayectoria de estos sujetos permite dar cuenta de las conexiones y circulación de las ideas que llegaron a suelo brasilero.

La primer figura destacada fue la del portugués Neno Vasco³⁷, este intelectual es definido por el historiador Alexander Samis como un individuo representativo de la integración e colaboración entre las experiencias militantes de Portugal y Brasil (SAMIS, 2009). Aunque durante los años de aparición de *A plebe* Vasco se encontraba en Portugal, su influencia y colaboraciones fueron decisivas para la apropiación de algunas ideas libertarias en Brasil. De hecho, Leuenroth sostuvo una prolífica correspondencia con el

³⁷ Vasco llegó por primera vez al Brasil a la edad de 8 años con su padre y su madrastra. Algunos años después regreso a Portugal para culminar su formación académica. Después de obtener el título de abogado en la Universidad de Coimbra, lugar donde además dio sus primeros pasos en la militancia libertaria, a finales de 1901 retorno a Brasil en donde experimentó una década de ardua militancia y promoción de las ideas de izquierda que cultivo progresivamente. Debido a su relación con los inmigrantes italianos en Sao Paulo, Vasco entró en contacto cercano con la obra de Errico Malatesta y se alineó con sus concepciones sobre la organización obrera. A partir de un despliegue teórico que tuvo sus polos prácticos tanto en las experiencias brasileiras como portuguesas, Vasco escribió, justo antes de morir, “A concepção Anarquista do Sindicalismo”. De acuerdo con Edgar Rodrigues, este texto fue uno de los más importantes libros anarquistas escritos en portugués en la época. Cf: RODRIGUES, RAMOS, SAMIS, 2003, p. 15.

portugués, quien participaba en el periódico escribiendo una columna desde Portugal titulada “*De porta da Europa*” (DOS SANTOS, 2013, p. 40). De este modo, Vasco fue uno de los elementos más significativos de aquella “generación militante” de responsables orgánicos por la visibilidad social que tuvo el anarquismo en la década del veinte (DOS SANTOS, 2013, p. 40).

Vasco planteó la relación entre Anarquismo y Sindicalismo, dando relevancia a la discusión entre el anarquismo como ideología y su necesaria relación con el movimiento obrero organizado “tácticamente” en sindicatos. Concepción que influyó profundamente las ideas expuestas por Leuenroth. Se puede sostener que “Neno Vasco interpretó y reprodujo fielmente las posiciones del conocido militante italiano Malatesta” (DOS SANTOS, 2013, p. 10), con relación a la organización del movimiento obrero y popular. De ahí que Vasco jugara un papel importante en la difusión de las ideas del intelectual italiano en el contexto luso-brasileño. Conocedor del italiano, Vasco mantuvo correspondencia con Malatesta, por entonces exiliado en Inglaterra, y participó en algunas traducciones de sus obras al portugués. De modo general, Vasco defendió la idea de que el sindicato representaba el factor privilegiado, en el marco del anarco-comunismo como ideología de la estrategia revolucionaria (VASCO, 1984).

Otra figura influyente en la formación de Leuenroth como propagador de las ideas de izquierda y, además, activo colaborador de *A plebe*, fue el italiano Gigi Damiani³⁸. Al igual que el portugués Neno Vasco, Damiani leyó e intentó poner en práctica las ideas de Malatesta y otros conocidos intelectuales anarquistas. Al arribar a Brasil Damiani se articuló rápidamente a los grupos italianos que residían en São Paulo. Durante el periodo, los inmigrantes italianos que se adscribían al anarquismo pretendieron construir nuevas formas de participación en la vida de los trabajadores, además de afirmar sus principios e incentivar la divulgación de sus ideas (LEAL, 2008, p. 4).

³⁸ Después de algunos años de rebeldía y lucha libertaria, Damiani llegó a Brasil en 1897, y regresó a Italia, tras ser expulsado en 1919. Tras su regreso a Italia Damiani se convirtió en el compañero de ruta de Errico Malatesta al colaborar y dirigir el periódico *Umanita Nova*. Durante los 22 años que permaneció en Brasil Damiani perfeccionó sus armas en el periodismo y la literatura anarquistas. Damiani llegó a Brasil como exilado debido a la represión italiana contra los anarquistas. En Italia, estando preso conoció a Oreste Ristori, otro italiano que posteriormente llegaría a territorio brasileño y fundaría algunos periódicos libertarios de trascendental importancia. Estos encuentros cotidianos, sumergidos en las lógicas de la clandestinidad o la cárcel, y que posteriormente van a fructificar en los círculos libertarios de Brasil, permiten rastrear una particularidad inherente a la recepción de las ideas de izquierda. Las conexiones, los círculos y las lecturas se presentaron bajo el manto de la resistencia. Las solidaridades ideológicas llevaron a que los sujetos se reencontraran en un contexto completamente nuevo, pero amparado bajo las mismas ideas. Esto es lo que se puede deducir de ese grupo de intelectuales italianos que contribuyeron al arraigo de las ideas anarquistas en suelo brasileño. Cf: FELICI, 2010, p. 2; ARNONI, 1999, p. 39-55.

Como se puede ver, la recepción de las ideas por medio de la circulación de los inmigrantes en el territorio brasileiro, como una de las múltiples formas de recepción de las ideas, fue una realidad inminente que, además, la historiografía se ha encargado de reafirmar. Pero, más allá de la publicación rutinaria en los periódicos del periodo y de los diálogos que pudieron entablar entre sí, tanto Leuenroth como sus compañeros inmigrantes ayudaron a la circulación de las ideas a partir de la realización de reuniones clandestinas³⁹ en las que las ideas transmitidas por medio del discurso podían llegar a “toda la fábrica social” (DARNTON, 2010, p. 50). Fenómeno de circulación y recepción que nos permite experimentar una sensación de contacto con “el distante universo mental” de los sectores populares (DARNTON, 2010, p. 251).

Como intérprete de las ideas de Malatesta, las actividades de Damiani se concentraron en la unión-solidaria de todas las corrientes de izquierda. Basado en una concepción afirmativa de la práctica revolucionaria, Damiani planteó la posibilidad de unión a partir de la comunión de los objetivos, específicamente aquel que proponía la “socialização inmediata da propriedade”⁴⁰. Por lo tanto, de acuerdo con las lógicas mostradas por *A plebe*, el intelectual italiano no interpuso la doctrina al fin último de la organización.

La relación entre Damiani y Leuenroth fue importante no sólo porque el intelectual italiano participó en *A Plebe*, también porque Damiani como sujeto de circulación permitió que el circuito cercano de personas con los cuales se relacionó conociera de primera mano las lógicas en las que se movían las izquierdas por el mundo entero. Su travesía por el atlántico y sus múltiples exilios, después de ser expulsado de Brasil, convirtieron su militancia en un constante ejercicio de movilidad (BIONDI, 2009).

De esta manera, Leuenroth supo articular un grupo de colaboradores que, como Damiani, fueron construyendo ideas a partir del análisis de las realidades que vivían los movimientos sociales de la época. Así, la solidaridad era una necesidad para el movimiento de izquierda y la idea se encontraba precedida por la contingencia de la acción. Al respecto Damiani planteó en *A plebe*:

Homtem era licito discutir sobre parlamentarismo, salários mínimos, propaganda pelo facto acção directa e insurrecionalismo...

³⁹ Es el caso de Damiani y sus habituales reuniones con otros italianos y brasileiros en una humilde casa de la *Rua Solon 114*. Allí se discutían las ideas libertarias, la realidad brasileira de la época o la organización de movimiento. Pero, además, a estos círculos llegaban personas del pueblo para conocer las nuevas ideas que los redimirían como sujetos.

⁴⁰ “Pela concentração dos partidos proletários” *A plebe* N°06 29.3.1919.

E ara licito, também, traçar contornos indefinidos de uma sociedade considerada longínqua...

Hoje o problema é bem diverso.

Passou-se a época dos discursos e chegou a hora dos factos.

Quem possui raciocínio e não vive na lua, deve confessar a si mesmo que os factos, nasua maturação, exigem uma concepção positiva do que se deve fazer.⁴¹

La tercera figura intelectual con la cual Leuenroth entablo una estrecha relación, en el marco del periódico *A Plebe*, fue el abogado Benjamin Mota⁴². Si bien Mota no contribuyó con frecuencia en las notas publicadas en *A Plebe*, su papel como articulador de las ideas fue fundamental para el desarrollo y constitución del campo de la izquierda brasilera. En su figura se puede observar el curso por el cual tomaron forma las ideas de izquierda en el seno de la sociedad brasilera.

Benjamin Mota perteneció al grupo inicial de intelectuales que al finalizar el siglo XIX empezaron a defender las ideas anarquistas. Para Mota la rebeldía de su trayectoria se centró en el “estudo da questão social e das sciencias que servem de base a uma orientação segura” (MOTA, 1898, p.9). Su objetivo, además de la lucha franca y abierta por la libertad de las minoría explotadas, consistió en “arrancar da ignorancia e da miseria os que nella tem vivido tantos seculos” (MOTA, 1898, p.12). Con el fin de articular coherentemente su formación con los objetivos políticos que perseguía, Mota fundó algunos periódicos, primero anticlericales y luego otros con tendencias más libertarias y políticas. Después de tres años al frente de *A lanterna* (1901-1904), y de algunas desavenencias con los editores de otros periódicos, Mota decide dejar de publicar este importante periódico anticlerical. No obstante, en el camino de su militancia y en la circulación de las ideas de izquierda se encontró con un joven y entusiasta Edgar Leuenroth, con el cual ya se habían planteado debates en torno a la educación racional y libre.

⁴¹ “Pela concentração dos partidos proletários” *A plebe* Nº06 29.3.1919.

⁴² Como masón y militante anarquista, Mota fundo, en 1901, el periódico *A Lanterna* con un claro sentido anticlerical. Sin embargo, la crítica siempre fue más allá de los abusos de poder de la Iglesia. El Estado y la sociedad burguesa de inicios de siglo, también fueron objetivo de crítica constante por parte de esta publicación. Su pluralidad temática posibilitó que el periódico fuera leído por una amplia gama de la población, que veía en *A Lanterna* una opción de información crítica con la cual no contaban. En el camino que llevo al surgimiento de *A Plebe*, como continuación de *A Lanterna*, el periódico se convirtió en un espacio de convergencia y afinidad política desde el cual se impulsó la solidaridad y la lucha por la libertad de los individuos. La figura de Mota permite articular el ejercicio de la crítica a las condiciones existentes en la época, con la pretensión de divulgación de las ideas y formación, presente en las acciones de los intelectuales de izquierda.

Fue precisamente en 1909, año en que fue fusilado el pedagogo anarquista español Francisco Ferrer, en que reapareció *A Lanterna*, esta vez bajo la dirección de Leuenroth, aunque Mota apareció como colaborador. Desde ese momento, Leuenroth salta al escenario de la izquierda, ya como un reconocido periodista y líder libertario. De esta manera, el periódico centralizó las ideas de estos dos intelectuales de izquierda, y para 1916, año en que dejó de circular de nuevo, debido a la falta de dinero para financiar su tiraje, el periódico ya estaba constituido en un espacio de contestación de los poderes oficiales (VIANNA, sf, p.1). Fue bajo esta herencia en que nació *A Plebe*, y en la convulsión de la huelga general de 1917 en São Paulo, como ya lo dije, se configuró en el espacio articulador de las ideas y las prácticas de la izquierda del momento. Se puede afirmar que *A Plebe* recogió, en una coyuntura excepcional, las lógicas de lucha solidaria que *A Lanterna* había expuesto en la forma de crítica al sistema.

Al trazar las relaciones de amistad y diálogo que Leuenroth sostuvo con otros intelectuales, es posible esbozar un panorama de las maneras como se tejieron las redes que hicieron posible, dentro de sus múltiples caminos, la recepción y circulación de las ideas fuerza de izquierda. A partir de la convivencia y posterior diálogo con los inmigrantes Leuenroth desplegó el periódico como un nodo de convergencia que le permitió llevar hasta los sectores populares y obreros las ideas que él mismo había leído y discutido con sus compañeros al interior de la sede del periódico.

Se puede ver entonces, con alguna claridad, la manera en la que Leuenroth se encontró con las ideas libertarias. En las lecturas y diálogos que sostuvo con Vasco y Damiani, Leuenroth halló una imagen de Malatesta que le presentaba la unión de las tendencias de izquierda como una posibilidad para la lucha social. Pero, además, en las conexiones que hiciera tanto con el portugués como con el italiano, Leuenroth comprendió que sin la solidaridad los hombres jamás llegarían a ser verdaderamente libres. De la misma forma, su relacionamiento con Mota, probablemente le infundó la necesidad de analizar la cuestión social desde la perspectiva que brindaban las ciencias sociales de la época. Ahora, para cerrar este apartado, volvamos a la coyuntura de 1917 y estudiemos los discursos que ofreció *A Plebe*, en el marco de la recepción y circulación de las ideas de izquierda.

El año de 1917 fue, como ya lo dije, el marco en el que convergieron, en el contexto brasileiro, una serie de fenómenos que consintieron la conformación de verdaderas comunidades de interpretación y lucha de izquierda. La guerra, el incremento del costo de vida y el progresivo avivamiento de la conciencia de los trabajadores

permitieron el desarrollo de una huelga general nunca antes vista. El 12 de julio la ciudad de São Paulo despertó paralizada. “O comercio fecho as portas. Teatros, cinemas e casas de diversão adiaram as programações. O trafego de bondes foi interrompido [...]. Os pualistanos jamais tinham presenciado um movimento de tal envergadura. Uma convulsão social sem precedentes se inscrevia na história do Brasil” (LOPREATO, 1996, p. 38). El día anterior, durante el sepelio del trabajador José Iniguez Martinez, herido de muerte durante una manifestación, se levantó la voz de Edgard Leuenroth y Theodoro Monicelli (redactor del periódico socialista *Avanti*) frente a una multitud descomunal. En ese momento, la huelga cobró un valor importante para los líderes de izquierda: “A greve tinha valor educativo, de formação de uma consciencia de classe autónoma, através da experiencia de luta” (LOPREATO, 1996, p. 18).

Todo este proceso de constitución voraginoso, permitió que *A Plebe* emergiera como un espacio de “diseminación y registro de prácticas [...] de resistencia” (FRANKIN, 2009, p.11). Así, inmerso en el universo particular de un periódico libertario, “abarroado de livros, notas, jornais, revistas [e] anais” (FRANKIN, 2009, p.10), Leuenroth pretendió organizar a los trabajadores en medio de las persecuciones y las contingencias propias de una huelga. Durante esta coyuntura *A Plebe* tuvo una participación importante como centro articulador de la lucha, haciendo llamados a la emancipación y la solidaridad entre los explotados.

El lenguaje se sacralizo con el objeto de llegar a las masas y cultivar la efervescencia del movimiento. El momento era decisivo, y *A Plebe* abogaba por las constitución de una “União Sagrada! [...] dos esfomeados e explorados, rebellando-se contra a ganancia capitalista e contra todas as injustiças da sociedade burgueza”⁴³. El periódico recurrió al lenguaje religioso con el objeto de fortalecer la utopía que promovían sus páginas. En medio de las protestas los líderes populares que se reunieron en torno a *A Plebe* apelaron al derecho a la vida y a la resistencia como único mecanismo para lograr la libertad. Las ideas fuerza se amalgamaron bajo la retórica incendiaria que exigía la coyuntura de 1917. De este modo, la libertad e igualdad, la solidaridad y la resistencia, determinaron los ritmos de la lucha que se libraron en las calles. Sin embargo, aunque el lenguaje acudió a lo religioso, a lo popular y místico, el periódico y los intelectuales no se indilgaban un papel incendiario frente a la situación que movía las protestas. Por el contrario, la racionalidad que se desprendía de la teoría leida les permitió reconstruir

⁴³ *A Plebe*. Fase 1 ano 1 N°6. -21.7.1917

líneas de explicación retórica de los acontecimientos. Así, las acciones de las clases populares respondieron a:

[...] uma situação de torturas moraes, e de atroz miséria, cujas terríveis consequências de dia para dia mais lhe amargurava a triste existência. – a plebe, dominada pelo desespero, perdeu a paciência e, ululante e audaz, saíu para a rua afirmando o seu direito à vida.⁴⁴

Los sectores populares resistieron a la lógica de represión del Estado, y *A Plebe*, liderado por Leuenroth, se convirtió en un vehículo que canalizó las ideas en el marco de la apropiación de una utopía de transformación social. Para esto Leuenroth y los demás intelectuales asumieron la formación de las masas. Constantemente se convocaba a conferencias, se incentivaba la lectura y se promovía la formación racionalista. El combate fue contra el misticismo ideológico que mantenía al pueblo en la ignorancia. El periódico contaba con una extensa bibliografía para la venta, e instaba al pueblo a la adquisición y lectura de sus libros. Los autores ya empezaban a ser familiares en el medio proletario. Se ofrecían textos de: “Errico Malatesta, Pedro Kropotkine, Neno Vasco, Eliceu Reclus, P.J Proudhon, Carlos Malato, Jean Jaures, Emilio Zola [...]”⁴⁵ entre otros. No obstante, aunque el núcleo de intelectuales de *A Plebe* siempre estuvo comprometido con la apropiación de las ideas, este compromiso trascendió la mera difusión y se instaló en la práctica constante de la resistencia. Una nota aparecida el 21 de julio de 1917 demuestra claramente el compromiso de los líderes:

Porque não saíu “A Plebe”

A nossa folha não circulou o sábado ultimo nem nos dias subsequentes, como era nosso desejo, não só porque o pessoal da typographia onde se imprime adheriu á greve geral mas também porque os componentes de seu grupo foram absorvidos pelo movimento ao qual tiveram de emprestar toda a sua actividade.⁴⁶

A plebe, como lugar de recepción de las ideas, y la figura de Leuenroth como su articulador, puede ser asumida como en un espacio abierto de recepción y diálogo de las ideas, en el que el trabajo formativo de las masas se hacía entre libros, notas y otros periódicos. Leuenroth consolidó en *A Plebe* un “lugar de estudio, de escritura, en una biblioteca y un espacio de convivencia” (FRANKIN, 2009, p.11). De este modo, *A Plebe* fue un lugar en el cual las ideas iban y venían entre la escritura, el estudio y la

⁴⁴ *A Plebe*. Fase 1 ano 1 N°6. -21.7.1917

⁴⁵ *A Plebe*. “Obras que os operários devem lêr” p.4. Fase 1 ano 1 N°18. 21.10.1917

⁴⁶ *A Plebe*. Fase 1 ano 1 N°6, 21.7.1917

conversación. En pocos años en el periódico convergieron algunas de las mentes más promisorias del movimiento anarquista brasileiro (LYMBURNER, 2008, p. 76).

Por medio del tránsito y los contactos con otros escenarios de resistencia popular *A plebe* recibió y permitió la circulación de las principales ideas fuerza que compusieron el campo de la izquierda en general. Empero, es evidente que su interés se centró en el llamado a la unión solidaria de las clases explotadas. La resistencia pasaba por la capacidad de unión. En julio de 1917, por ejemplo, se hicieron llamados para poner “manos a la obra” en la constitución de organizaciones obreras:

A lição foi dura, por isso o operariado não quer deixar de aproveitar. A sua desunião impediu que pudessem fazer valer, positivamente, os seus direitos,

Estão, por isso, surgindo as sociedades de resistência. [...] O operariado verificou que se estivesse unido, baldados seram os esforços da burquezia para o vencer. Trata, portanto, de se preparar para a proxima refrega.

Muito bem! Que não se detenha. Mãos á obra. Reunam-se já e já, para que a borrasca não os apanhe novamente [sic] desprevenidos.⁴⁷

Así mismo, la búsqueda de libertad estuvo mediada, de acuerdo con *A Plebe*, por el reconocimiento de las clases populares como iguales. Y a su vez, dicho reconocimiento rayaba con el orgullo de pertenencia. En 1919 el periódico reprodujo un texto en el cual se exaltaba el orgullo de los líderes e intelectuales de saberse iguales a los sectores populares, lo que de algún modo representaba el odio que se sentía hacia las elites políticas del país. El texto, escrito por Everardo Dias, otro reconocido líder de la época, decía: “Póde ser que jusquem isto uma fraqueza, sinto orgulho de saber que os meus descendentes [sic] foram escravos e servos; que poliram e desgastaram com seus rudes corpos nós as pedras das masmorras e que morreram ás centenas nas [?] e nas guilhotinas”⁴⁸. El orgullo de identidad se encontraba mediado por la fortaleza que ofrecía el trabajo y la lucha por la libertad. Los intelectuales intentaron encadenar la lucha al devenir histórico de los sectores populares.

[...] As correntes que prenderam seus pés, os garfos que lhes desagarraram as carnes, os instrumentos de supplicio onde terminaram a vida, formam os quartéis do meu escudo; assim como formam o meu braço os suspiros que a angustia arrancou dos seus peitos, os gritos de salva que a dor lhes produziu, o sangue que derramaram no martyrio...

Quantos obstáculos vencidos, quantos sacrificios suportados, quantas existências consumidas na luta pela liberdade e o direito!...

⁴⁷ *A Plebe*. “Mãos á Obra”, p.1. 21.7.1917.

⁴⁸ *A Plebe*. p.1, 29.3.1919.

Quantos heróes obscuros afferecendo-se em holocausto para que hoje possamos erguer altivos a face e olhar de igual para igual a todos! ...
Por isso desprezo o degenerado plebeu que renega a sus origem [...].⁴⁹

De esta forma, *A plebe* encarnó las ideas que progresivamente esculpieron las causas de los trabajadores paulistas. Su objetivo era claro: “[...] desenvolver a sua luta emancipadora [...] com um programma de desassombado combate a todos os elementos de opressão que sujeitam ao povo [...]”⁵⁰. Para esto, el papel de los líderes intelectuales era fundamental, y el periódico su principal elemento de cohesión y lucha. En 1917 el mismo Leuenroth sostenía que la falta de un periódico combativo, y la coyuntura de levantamiento popular que vivían, llamaban “[...] á actividad todos os militantes da vanguarda social de todo o mundo, reclamando delles o maximo de sua dedicação em prol da causa da completa libertação da humanidade”⁵¹.

En el seno de *A plebe* las ideas fueron el salvoconducto de aquellos que creían que la libertad de los explotados era posible. De tras de las ideas de libertad e igualdad se exponía la necesidad de la lucha y la resistencia desde la unión de los sujetos. Así, el periódico fue un eje de constitución de sociabilidades y saberes relacionales (FRANKLIN, 2009, p. 13), en el que se consideraba que la humanidad sólo sería libre, y comenzaría a gozar de su felicidad cuando:

sob os escombros fumegantes desse burgo podre que é o regimen burguez desaparecerem para todo o sempre, com a maldição de todas as gerações soffedoras, o Estado, a igreja e o militarismo, instituições malditas que lhe servem de esteios [...].⁵²

5.2.2 Ignacio Torres Giraldo y el periódico *La Humanidad*.

El joven aprendiz de sastre Ignacio Torres Giraldo inició su carrera como líder obrero en el marco de las luchas populares de los artesanos y trabajadores del sur de Colombia. Torres nació en el departamento de Quindío en Colombia, el 5 de mayo de 1893. Hijo de una familia humilde, siendo aún joven se vinculó al oficio de sastre con el objetivo de tener mayor autonomía y tiempo para el estudio. Lector asiduo, Torres se convirtió, de manera autodidacta, en un intelectual de su medio. Pedía libros prestados de la única biblioteca de Pereira, donde vivió su infancia, y con gran esfuerzo aprendió a leer

⁴⁹ *A Plebe*. p.1, 29.3.1919.

⁵⁰ *A Plebe*. p.1, 09.6. 1917.

⁵¹ *A Plebe*. p.1, 09.6. 1917.

⁵² *A Plebe*. p.1, 09.6.1917.

y escribir por su cuenta a los 16 años de edad. En 1904, por medio de una conferencia sobre socialismo de Estado pronunciada por el general Rafael Uribe Uribe -liberal radical de la época-, Torres Giraldo encontró información sobre el movimiento obrero internacional, y gracias a las conversaciones con otros jóvenes inconformes, las contradicciones sociales fueron develándose más claras para él (MORENO, 2014).

En 1911, según el propio sastre colombiano, ya leía a algunos autores socialistas franceses e italianos y prestaba especial atención a ensayos argentinos y chilenos que “expresaban interés por los problemas sociales” (TORRES, 2005, p. 6). De este modo, influenciado por el socialismo utópico, las lecturas moralistas de Tolstoi, la americanidad de Gabriela Mistral y las enseñanzas de Rodó, Torres llevó la idea de libertad, unión y resistencia a los oídos de los obreros y las gentes pobres de Colombia.

En el año de 1914 sus posicionamientos políticos e ideológicos tomaron un carácter más definido tras el estallido de la primera guerra mundial y el asesinato del socialista francés Jean Jaurés. Para esta época, según el mismo Torres, ya podía ser considerado un socialista utópico (TORRES, 2005, p. 7). Después de la Revolución Rusa de 1917 se sintió atraído, como muchos líderes obreros de la época en América Latina, por las hazañas del pueblo bolchevique, y en el marco de la difusión de la literatura socialista entre 1918 y 1919 leyó apasionadamente “*El capital* que abrevió Devill, *El origen de la familia, la propiedad privada y Estado* de Federico Engels y diversas obras de autores también notables [...]” (TORRES, 2005, p. 9).

En este ínterin de lecturas y diálogos en medio de las organizaciones artesanales y obreras del sur de Colombia Torres Giraldo empezó un progresivo acercamiento a otros líderes de izquierda del país, por medio de la creación de diversos periódicos de divulgación. Entre 1916 y 1917 creó y dirigió el periódico *El Martillo*. En 1918, ya totalmente atraído por las ideas de izquierda, participó en la creación del *Directorio Socialista del Cauca* y ayudó en la organización de periódico de la organización llamado *La Ola Roja* (TORRES, 2005, p. 10). De este modo, Torres Giraldo entró en contacto con un sinnúmero de ideas que lo avasallaron, y lo amarraron por el resto de su vida a la lectura y la escritura contestataria. En un raro ejercicio autobiográfico, Torres nos ofrece un panorama romántico de lo que fue su circulación por el mundo de las ideas, los textos, los periódicos y las luchas populares:

En 1919 y 20 escribí y publiqué, bajo seudónimo dos folletos de agitación de ideas: *Prosas Libres* y *Gritos de Rebelión*. En 1922 viajé de incógnito a Guayaquil, Ecuador, por insinuación de un grupo

cooperativista llamado ‘solidarismo’, con cuyas luces ayudé a organizar algunas cooperativas en 1925, en Cali, y en Medellín una en 1927. En 1923 me radiqué en Cali, y por el término de cuatro años participé en la organización de varios sindicatos y en la preparación y dirección de diferentes huelgas. En 1925, en colaboración con ‘Los Iguales’ –grupo promarxista creado en 1923- fundé el periódico *La Humanidad*, que dirigí hasta 1928. En 1925 presidí, en Bogotá, el Segundo Congreso Nacional (La CON), de la cual se me eligió Primer Secretario General (TORRES, 2005, p. 10-11).

Aunque el texto pueda carecer de objetividad, sí permite marcar la relación entre el intelectual y los medios de circulación y recepción de las ideas. Desde muy temprano Torres Giraldo pretendió convertirse en un líder capaz de guiar las luchas de las masas populares desde la racionalidad de las ideas. Para lograr su objetivo asumió su papel de obrero ilustrado, a partir de la continua fundación y publicación de periódicos que hicieron posible la circulación de las nuevas ideas que irrumpían en la provinciana y taciturna cotidianidad del territorio colombiano.

Uno de estos proyectos tuvo un valor importante debido a su mensaje, a los intelectuales que logró convocar y a la representación que hizo del Partido Socialista Revolucionario en la zona sur del país, especialmente entre los trabajadores del Ferrocarril del Pacífico. Este proyecto editorial fue *La Humanidad*. Pasemos a estudiar esta publicación, con el fin de determinar los diversos mecanismos de recepción y circulación de las ideas que puso en práctica, bajo la figura ilustrada de Ignacio Torres Giraldo.

El periódico *La Humanidad* fue fundado, como lo recuerda Torres, el 16 de mayo de 1925 en la ciudad de Cali. Actuando en el contexto de los trabajadores del Ferrocarril del Pacífico, *La Humanidad* se constituyó en un espacio de recepción de las ideas que progresivamente configuró una contracultura popular (ARCHILA, 1985, p. 26), perfilando la cosmovisión de los trabajadores del sur del país.

Esta contracultura se basó en el desarrollo de algunos temas que Torres Giraldo, y los colaboradores habituales del periódico, asumieron como fundamentales para las luchas de los sectores populares del país. Para establecer el papel que desempeñó este proyecto editorial de *La Humanidad* en la recepción y circulación de las ideas, objetivo de este apartado, centraré la mirada en cuatro temas fundamentales, y que tomó del estudio realizado por el historiador Mauricio Archila sobre dicha publicación (ARCHILA, 1985, p. 23): 1] su confianza en la razón y en el progreso; 2] su lucha contra el alcoholismo, visto como el gran obstáculo para la emancipación del pueblo; 3] su

concepción religiosa que oscilaba entre el rescate de un cristianismo "puro" y el establecimiento de formas de religión laica; 4] la defensa de un discurso ideológico pluralista que sustentó la necesidad de la independencia política de la clase obrera.

Al interior de estos temas centrales para el grupo de *La Humanidad* sobresale una concepción de razón y de ciencia, desde la cual se pretendía dotar de coherencia y sustento al discurso. De acuerdo con el estudio realizado por el profesor Archila, la concepción de ciencia que defendió *La Humanidad* asumió que ésta era una “construcción neutra de la humanidad” (ARCHILA, 1985, p. 23). Por lo tanto, despojada de cualquier tipo de poder maniqueo por parte de las elites, para el grupo de intelectuales y obreros que hicieron posible el periódico, la ciencia “era una herramienta útil para el avance de la causa obrera” (ARCHILA, 1985, p. 23). Fueron dos las maneras como Ignacio Torres Giraldo y su grupo utilizaron esta concepción de ciencia: Por un lado, asumieron y reprodujeron en sus páginas una idea evolutiva del género humano que, según ellos lo conducía hacia el socialismo de manera natural y científica. Por otro lado, la ciencia permitió dirigir los procesos formativos de los sectores populares. “Esta educación debía estar libre de todo fanatismo, profundizando en las ciencias exactas y en las sociales y con capacidad para transmitir las ideas socialistas” (ARCHILA, 1985, p. 23).

En la misma línea, por las manos de Torres Giraldo pasaron y se concibieron textos que luchaban contra los vicios de los sectores populares. Pero, como lo recuerda Archila, la campaña contra el alcohol hecha a través de las páginas de *La Humanidad*, por ejemplo, no tuvo un sentido moral, como muchas otras, sino político. De esta manera, el obrero que bebía aguardiente, era “un esclavo tributario del gobierno que lo explota [...]” (ARCHILA, 1985, p. 24). El obrero debía comprender que su vicio perpetuaba su explotación por medios económicos y políticos. Así, “la campaña contra el alcoholismo estaba dirigida, por tanto, no contra el alcohol en sí sino contra las bebidas embriagantes populares que eran las que más renta proporcionaban al Estado y las que contribuían a ‘adormecer’ al pueblo” (ARCHILA, 1985, p. 26).

Como se puede desprender de este llamado, otra de las intenciones de Torres Giraldo fue la permanente guía de las masas hacia una senda racionalista de sus conductas. Así, la formación del libre pensamiento de los trabajadores pasaba por la superación de la ignorancia. Y las ideas que hizo circular en el periódico, se afirmaron en frases como: “porque *nunca es libre el hombre que no piensa*”⁵³. A esta idea de libertad

⁵³ “En la Brecha” *La Humanidad*. N° 1. 16.05.1925

por la ilustración, se sumó un imaginario de humanismo total, que pretendió superar las distinciones sociales y de clase, para ver a todos los hombres en la figura de una humanidad hermanada en la verdad de la lucha social. Al respecto, en el primer número de *La Humanidad*, la publicación se presentó como:

[...] la tribuna libre para que denuncie el soldado, el policía y el agricultor la tiranía de los amos; es el verbo de la cólera hecha lenguas de fuego contra los traficantes de seres humanos; es la espada de la justicia suspensa sobre la garganta de los capataces [...] es el libro de meditación para los trabajadores obcecados en el error y enfermos en la pasión de la política. Este periódico tendrá una digna altivez, y un respeto profundo por la verdad.⁵⁴

Además de presentarse como una plataforma de denuncia de todos los hombres explotados, salta a la vista la imagen de *libro de meditación* que utiliza el intelectual para referirse al nuevo periódico. La lectura, desde los primeros días de circulación del periódico, fue presentada como un ejercicio que permitiría racionalizar las actuaciones políticas de los sectores populares, por medio de la validación de una visión de mundo que se asumió como verdadera.

La tercera característica que sobresalió de la cosmovisión que puso en circulación esta publicación fue “la continuidad del ‘cristianismo puro’ y el socialismo” (ARCHILA, 1985, p. 27). El núcleo de *La Humanidad*, liderado por Torres Giraldo, pretendió “mostrar el socialismo enraizado en las mejores tradiciones occidentales y cristianas” (ARCHILA, 1985, p. 27). Fenómeno que obedeció a la necesidad estratégica, de no alejar a sus posibles lectores al defender posiciones radicalmente anticlericales, por lo menos en el discurso. Los textos que *La Humanidad* hizo circular entre los trabajadores del sur del país, al igual que lo hiciera Mahecha con sus cuentos de hadas en los enclaves del norte, utilizaban el lenguaje religioso para acercarse a las masas (ARCHILA, 1985, p. 27). De manera inteligente, el discurso de *la elite oscura de izquierda* que circuló por el territorio colombiano durante las primeras década del siglo XX, pretendió constituir una “cultura popular a partir de elementos tradicionales propios de la mentalidad colectiva popular [...]”. Lo que no podía desconocer “cierta tradición cristiana” (ARCHILA, 1985, p. 26).

Finalmente, sobresalió la movilidad de ideas que defendían la independencia política de los sectores populares. Ya desde 1916, con la fundación del *Partido Obrero*, los trabajadores comprendieron que reclamar alguna independencia de los partidos

⁵⁴ “En la Brecha” *La Humanidad*. N° 1. 16.05.1925

políticos tradicionales era una necesidad. De hecho, en términos de la constitución del campo de la izquierda nacional, estos primeros actos de autonomía fueron importantes para reclamar, en términos simbólicos, la existencia de un campo de la izquierda nacional relativamente autónomo.

En esta línea, la idea de independencia o autonomía política defendida por Torres Giraldo y su publicación se basó en la exigencia por aplicar el “ejercicio real de la democracia por el pueblo” (ARCHILA, 1985, p. 29). Más allá de la constitución de un tercer partido que se alejara de los intereses del conservatismo y del liberalismo, la idea inicial fue proponer la soberanía popular bajo el ejercicio democrático, abriendo una perspectiva plural de la participación política de los sectores históricamente marginados. Esta exigencia de autonomía recurrió a la configuración de un nuevo discurso que, a partir del racionalismo evolucionista, presentó a los partidos políticos como estamentos llamados a desaparecer, para darle paso, vía evolución natural, a la “integración étnica de la humanidad”⁵⁵.

Los partidos tienden a desaparecer en un termino muy breve, porque la quiebra de los valores sustantivos traerá consigo la liquidación de los adjetivos. Las fuerzas opuestas que luchan desde sus campos : el capital y el Trabajo : aquél con la dictadura en su régimen de ignorancia y éste como fuerza productora dueña de todo lo creado, ejercerán su atracción a los extenuados partidos hasta con seguir una completa asimilación de ellos.

Escrito esta que no desaparece un átomo en la eterna evolución y que por tanto, la muerte de los partidos por consunción será motivo de una nueva reintegración étnica en la humanidad, que no puede ser otra que la fortificación de las fuerzas que se disputan el campo en la hora presente. Al lado del Trabajo, como fuerza positiva, ésta el porvenir, y como elementos para merecerlos y alcanzarlo esta el amor por la Humanidad y **la Bandera del Espíritu santo de la unión** de todos los caídos bajo la sentencia bíblica. Al lado del Capital, como fuerza negativa, está el pasado cargado de cadenas y el presente cargado de injusticias

La marcha de la Humanidad futura no es el sueño de Platón ni el romanticismo de Azorín; es la doctrina analítica de los grandes matemáticos del mundo, y de los idealistas el alma diáfana y sonora del sentimiento; es el punto equidistante del hombre con el hombre, y el centro de la producción y del consumo.

Perseguir al hombre que propaga esta ideas, es perseguir al pensamiento de los videntes del futuro, y atentar la decapitación de un mundo nuevo que será de todos nuestros hijos el solar de la heredad.⁵⁶

⁵⁵ “los partidos políticos”, *La Humanidad* 23.5.1925.

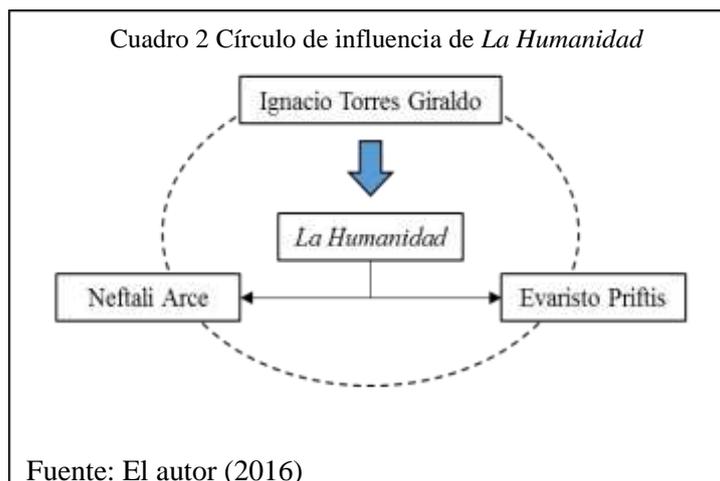
⁵⁶ “los partidos políticos”, *La Humanidad* 23.5.1925.

Nótese la forma como es utilizada la idea de evolución y de futuro por vía de la racionalización del discurso. La verdad radicaba en la desaparición de todo aquello que dividía a los hombres, y les impedía ser una verdadera humanidad. Pero este ideal de unión fraterna se realizará, quiérase o no, por la fuerza de evolución predicha por la racionalidad de los matemáticos. A esta idea, que invita a la superación de las divisiones partidarias por medio del deterioro de lo antiguo y la victoria de lo nuevo, se suma la defensa de las ideas de aquellos “videntes del futuro”. En el imaginario de intelectuales como Torres Giraldo, ellos se autorepresentaban como los defensores y reproductores de los visionarios “¿europeos?”. Acaso ellos mismo se asumían como visionarios.

De este modo, la independencia política partió de los llamados a la racionalización, llevada por una filosofía de la historia basada en un imaginario de progreso y evolución natural. Característica que los intelectuales desarrollaron a partir de la recepción y circulación de un conjunto de ideas que develaron la crudeza de la realidad que los contenía, pero también, guardaba la semilla de la utopía, en la más profunda racionalidad de la revolución posible. Revolución para la cual los hombres debían formarse.

Por otro lado, así como la figura de Leuenroth en el periódico *A Plebe* hizo posible la convergencia de otros intelectuales que a partir de su capacidad de articulación y contacto con las ideas influenciaron las formas de recepción y circulación de las mismas, en *La Humanidad*, en torno a la figura de Torres Giraldo, convergieron diálogos y encuentros con otros intelectuales que alimentaron las paginas del periódico. Es el caso del militante griego Evaristo Priftis, quien antes de arribar a suelo Colombiano, había pasado por Argentina, Chile, Bolivia, Perú y Ecuador (ARCHILA, 1985, p. 33), y el Medico e intelectual colombiano Neftali Arce⁵⁷.

⁵⁷Arce fue un joven médico que estudio en Paris donde conoció las ideas de izquierda, especialmente las de Marx, además de conocer, de primera mano, de los acontecimientos revolucionarios que se vivían en Europa.



Por medio de las acciones y textos del griego Priftis, que Torres Giraldo pudo reproducir en *La Humanidad*, el intelectual colombiano afianzó cuatro ideas que se potenciaron en las páginas de la publicación. 1] Se arraigó la imagen del intelectual evangelizador, por vía de la circulación. 2] Se hizo evidente el sentido de novedad de las ideas que llegaban en las noticias del extranjero y por las voces de los propios viajeros. 3] Se fortaleció la idea de la evolución organizativa por medio de la aplicación de la doctrina, entendida esta última como un *espíritu de cuerpo* encarnado en las experiencias, aún borrosas, de la Unión Soviética. 4] Se presentó una idea de libertad como un reino ideal, al cual, irremediablemente, la humanidad llegaría.

La imagen del intelectual evangelizador estuvo representada por la movilidad de los sujetos, en este caso la imagen del griego Priftis caminando por medio mundo, y medio Colombia, pregonando sus ideas. Al interior de la elite oscura de izquierda local, la imagen del intelectual como propagador de las ideas y guía se arraigo a tal grado que, de algún modo, todos participaron en la creación de asociaciones obreras, dieron conferencias y fundaron periódicos. La misma historia de Torres Giraldo es una muestra de esta forma de recepción y circulación de las ideas que puso en el epicentro al intelectual comprometido.

Esta imagen de intelectual evangelizador también condicionó la percepción de educación que construyeron los mismos líderes e intelectuales de izquierda. Al respecto, en 1925, al interior del periódico se advirtió a los oradores o expositores de la clase obrera que no podían usar las formas de oratoria política tradicional. “[...] deben seguir a Aristóteles, sobre todo en su primera clasificación, es decir, en el genero *demonstrativo*”⁵⁸.

⁵⁸ “La educación de la clase II”. *La Humanidad*. 05.6.1926

Esta advertencia se justificaba porque “las masas necesitan las formas y las palabras más claras y sencillas [...]”⁵⁹.

A esta imagen autoconstituida del intelectual evangelizador, se sumó la novedad e irrevocabilidad de las ideas que decían empezar a defender. En *La Humanidad* se reprodujo el argumento de que Colombia era un lugar propicio para la recepción, interpretación y práctica de las ideas de izquierda:

La explotación del hombre por el hombre es universal. Es por eso que en todo el mundo los trabajadores se yerguen, se levantan, protestan y tratan de romper las enmohecidas y odiosas cadenas del capitalismo.⁶⁰

Esta idea de irrevocabilidad del movimiento fue reafirmada, como ya lo dije, con el entusiasmo de la novedad de los acontecimientos del mundo:

La tempestad se avecina. El esfuerzo pretérito de los siglos avanza con raudo paso, salvando las banderas que le oponen el atavismo insólito de las razas subyugadas y envilecidas por los dioses del dinero...⁶¹

La tercera idea que se reafirmó por medio de la circulación y recepción de visiones foráneas, que hizo posible el proyecto de *La Humanidad*, fue la evolución que deberían tener las organizaciones obreras en el país. Idea que fue poco debatida por la intelectualidad local antes de 1926. Para los intelectuales que participaron en *La Humanidad*, y para el mismo Torres Giraldo, las nuevas organizaciones debían ser “realmente doctrinarias, ideológicas y revolucionarias. Las antiguas sociedades obreras, mutualistas, políticas, socialistas pálidas, ya no tienen razón de ser”⁶².

Así, como era de esperarse, para 1925, la doctrina como fundamento organizativo de los sectores obreros y populares le abrió paso a las teorías marxistas. Además, en el mismo texto que citaré a continuación, el articulista de *La Humanidad*, Evaristo Priftis, presentó un interesante cuadro de lo que significó la circulación y recepción de las ideas de izquierda en el país, durante la década del veinte del siglo XX.

Felizmente la doctrina de Carlos Marx y Federico Engels, defendida y sostenida por Nicolás Lenin en Europa tiene dignos y

⁵⁹ “La educación de la clase II”. *La Humanidad*. 05.6.1926

⁶⁰ “Evolución Obrera” *La Humanidad*. p. 1. 23.5.1925,

⁶¹ “Evolución Obrera” *La Humanidad*. p. 1. 23.5.1925,

⁶² “Evolución Obrera” *La Humanidad*. 23.5.1925, p. 1.

heroicos defensores capaces de orientar activamente a los trabajadores [?] Campesinos de este país [...].

No hace un año [1925] que empezó la evolución radical del obrerismo en Colombia y sin embargo, en tan corto tiempo las ideas libertarias se han transformado por completo; y hoy [nos] es satisfactorio y grato al contemplar el avance de la lucha obrera en esta tierra no muy propicia para la semilla de la reivindicación proletaria, por causa del retrogrado jesuitismo y de la intrigante [?] política [...].⁶³

Finalmente, la idea de libertad expuesta en las páginas del periódico la presentó como un reino ubicado más allá de la explotación presente. Era un más allá que llegaría irremediablemente:

Jamás podrán detener la nueva aurora que asoma con ardiente «claridad». Todo, todo se precipita hacia el allá de la armonía universal, donde la palabra justicia no será un conjunto en los labios del proletariado, donde la Libertad dejará de ser un sofisma respaldado por las bayonetas asesinas de los poderosos, donde el hombre no habrá de alimentarse con la sangre de un hermano, y donde, por último, todos hayamos aprendido la verdad, el Amor y el conocimiento innegable de la Madre Naturaleza.

Por eso, todo se precipita hacia el allá de la armonía universal; es decir, hacia el Comunismo.⁶⁴

De la misma forma como la actividad intelectual de Torres Giraldo permitió la recepción de las ideas que movilizó el griego Priftis en las páginas de *La Humanidad*, las ideas de izquierda también fueron recibidas por medio de textos y conferencias del intelectual Neftali Arce. Arce fue un joven médico que estudió en París donde conoció las ideas de izquierda, especialmente las de Marx, además de conocer, de primera mano, los acontecimientos revolucionarios que se vivían en Europa.

La figura de Arce en la recepción de las ideas de izquierda es importante debido a que su imagen permite señalar la ruptura de algunos intelectuales con su condición de clase. Si bien, líderes como Torres Giraldo provenían de sectores populares, y adquirieron su conocimiento a partir de un ejercicio autodidáctico, al iniciar su actividad como obreros ilustrados Torres entró en contacto con algunos intelectuales que provenían de la burguesía local⁶⁵. En ese caso su posibilidad de movilización y lectura fue mucho más amplia y rica. Este tipo de intelectual contó con una aceptación especial entre la masa,

⁶³ “Evolución Obrera” *La Humanidad*. 23.5.1925, p. 2.

⁶⁴ “A los indiferentes” *La Humanidad*. 20.6.1925, p.2.

⁶⁵ Es el caso de líderes como María Cano, Luis Tejada, Tomás Uribe Márquez y Neftali Arce.

que los veía como “iluminados” por dar la espalda a su clase y asumir la voz de los sectores populares⁶⁶.

Debido a esta ruptura de clase, la relación que el director de *La humanidad* entabló con estos intelectuales fue decisiva para orientar las posibilidades divulgativas de la publicación. Los horizontes fueron más amplios, y las ideas expuestas dieron cuenta de una multiplicidad de experiencias. De esta manera, el 1 de Mayo de 1925, en medio de la euforia de la celebración del día del trabajo, y mientras se ponía la primera piedra de lo que sería la Casa del Pueblo en Cali, Neftalí Arce e Ignacio Torres Giraldo, dejaron ir su verbo para explicar lo que entendían por organización y revolución social. En el discurso se pueden encontrar diversas ideas que determinaron cierta madures en la constitución y recepción de las ideas. Y que, asumo, fueron importantes para el núcleo de intelectuales que actuaron en el contexto de los sectores populares del sur del país, ya que el discurso también fue reproducido en su totalidad en las páginas de *La Humanidad*.

Imaginemos, pues, a este grupo de obreros escuchando atentamente a Arce y a Torres Giraldo cuando afirmaban la importancia de la solidaridad, citando la necesidad de luchar por los líderes obreros presos después de la huelga de Barrancabermeja en 1924, de la cual Raúl Eduardo Mahecha fue participe. Lo que demuestra que existía una verdadera circulación entre los principales centros obreros del país. En este caso, las palabras de los intelectuales no acudieron a la utilización formal del discurso cristiano, lo que puede significar el grado de militancia de los trabajadores que los escuchaban. Por el contrario, desplegaron una retórica que sin miedo habló de la revolución a la luz de los acontecimientos de Rusia. Al respecto dijeron:

Pensad en este día glorioso en Rusia. Un gran pueblo sacudió allá sus cadenas. Conducido por un poderoso partido obrero destruyó el antiguo régimen. Ninguna dificultad lo ha detenido. No ha retrocedido ante ningún peligro ni ante ningún sacrificio. Sus Soviets obreros y campesinos tienen el poder [...] Pensad en Rusia! En la Unión de la Repúblicas Soviéticas, ejemplo y modelo histórico de las futuras Republicas del trabajo En este Primero de Mayo, los proletarios y comunistas de los países deben pensar en Rusia que es hoy día el polo de atracción, el imán hacia el cual se dirigen de instinto los oprimidos de la tierra.⁶⁷

⁶⁶ En 1925 el mismo Arce se presentaba como el sujeto menos indicado para asumir la vocería de los sectores populares, debido a que no podía presentar sus manos encallecidas frente a los obreros que lo escuchan. Sin embargo, decía Arce, “bien sabéis camaradas que desde hace muchos años he desertado de la clase a que pertenezco por nacimiento, es decir, la burguesía, para engrosar las filas de los defensores de los desheredados de la fortuna, de los débiles, de los oprimidos y en general de todos los explotados [...]” Cf: *La Humanidad*. 6.6.1925, p.3.

⁶⁷ *La Humanidad*. 06 .6.1925, p.3.

Gracias al peregrinaje por Europa realizado por Arce, y a la posibilidad de acceder a literatura en otros idiomas, de hecho Arce tradujo algunos textos reproducidos en la *La Humanidad*, el intelectual hablaba con propiedad de la Revolución de Octubre, y la presentó como una realidad tangible para los trabajadores colombianos. Así como hablaba de la Revolución Rusa como algo conocido, Arce llevó a las clases populares una definición de libertad que no acudió a imágenes retóricas abundantes. En medio del silencio de los trabajadores que lo escuchaban, la voz de Arce, llena de su léxico elaborado, se planteó una pregunta de vital importancia. ¿Qué es lo que constituye el fondo real y la condición positiva de la libertad?⁶⁸, se preguntaba mirando las cabezas sudorosas de sus “camaradas”. La respuesta fue arrolladora: “Es el desarrollo integral y el pleno goce de todas las facultades corporales, intelectuales y morales para cada uno”, decía con tono de verdad reverencial. Y continuaba:

Es por consiguiente, todos los medios necesarios a la existencia humana de cada uno; es, enseguida la educación y la instrucción. Un hombre que muere de inanición, que se encuentra aplastado por la miseria, que viendo sufrir a todos los que ama no puede ayudarlos, no es un hombre libre; es un esclavo.⁶⁹

Si bien en la persona de Arce fue visible un tipo de intelectual de izquierda comprometido con los sectores populares y por lo tanto su acción fue un medio de recepción de ideas por parte de las masas, el tipo de discurso más “racional” y concreto, como el que él utilizó, fue una excepción de la regla a la hora de dirigirse a las masas. Evidentemente, la formación que demostró Arce bebió de fuentes directas del continente europeo, y para él las principales figuras del marxismo y del anarquismo no fueron ajenas en su *Utillaje Mental*. Lo mismo se puede decir de la figura del griego Evaristo Proftis que, como ya lo dije, camino por Europa y por América aprendiendo y divulgando las ideas fuerza de la izquierda desde la perspectiva pro-soviética.

No obstante, dadas las referencias autobiográficas presentadas por Torres Giraldo, podemos imaginar que a pesar de su educación autodidacta, sus conversaciones con intelectuales como Evangelino Proftis y Neftalí Arce fueron enriquecedoras. Y que muchas de sus lecturas previas fueron refirmadas por las ideas que los dos intelectuales que habían circulado por Europa traían con ellos.

⁶⁸ *La Humanidad*. 06 .6.1925, p.3.

⁶⁹ *La Humanidad*. 06 .6.1925, p.3..

Al leer las páginas de *La Humanidad* que sobrevivieron al paso del tiempo, es claro que la intencionalidad de Ignacio Torres Giraldo se centró en la constitución de un nodo informativo que le permitiera a los obreros enterarse de lo que estaba pasando en otros lugares del país y del mundo con su clase, sus hermanos diría Torres Giraldo. De ahí que, aunque en su autobiografía y relatos Torres Giraldo dio cuenta del conocimiento de alguna literatura doctrinaria, de vertiente marxistas y anarquista, en el periódico se reprodujo poca de esta literatura. A lo largo de las páginas priman los poemas, las denuncias y las experiencias de otras organizaciones. La intención fue crear una imagen de los sectores populares y obreros basados en la dignificación que otorgaba el trabajo⁷⁰, y en la necesaria solidaridad de clases que les permitiría salir de su condición de explotados.

5.2.3 Los Intelectuales de izquierda y las publicaciones populares

A lo largo de la lectura y análisis de los periódicos *A Plebe* de São Paulo y *La Humanidad* de Cali, se pueden identificar algunos puntos de encuentro que delinearon el papel de los periódicos, y de los intelectuales que los hicieron posible, en la recepción y circulación de las ideas de izquierda tanto en Colombia como en Brasil. Como puntos de encuentro, o similitudes de interés, se pueden enumerar ocho principales:

1] El papel de la educación racional y libre como elemento fundamental para la selección y búsqueda de los textos que debían aparecer en los periódicos. Tanto para Leuenroth como para Torres Giraldo, los textos que publicaron e hicieron circular debían tener un sentido educativo basado en la racionalidad. Una racionalidad que se identificaba con una idea de evolución o progreso que irremediamente llevaría a la humanidad, por medio de la revolución, a la verdadera libertad. La racionalidad promulgada también pretendió alejar a los sectores populares de sus instintos básicos. Aunque aquí es evidente una diferencia entre las ideas recibidas. Mientras que *A Plebe* promulgó una racionalidad que invitaba a que los sectores populares se alejaran del dominio de la religión; para *La Humanidad* el interés racional se basó en el control de las pasiones políticas que los sectores populares se atribuían siguiendo las directrices de los partidos políticos tradicionales. Así, en São Paulo se defendió una idea de sujeto libre pensador, ajeno a las

⁷⁰ “¿Qué es el Obrero?” *La Humanidad* 10.10.1925.

ataduras del clero, en el sur de Colombia, se defendió un sujeto que racionalmente debía tomar distancia de la política tradicional, sin abandonar sus creencias religiosas y morales.

2] La lectura de teorías “maduras” del campo de la izquierda se presentó, en ambos casos, a partir de los diálogos que tanto Leuenroth como Torres Giraldo entablaron con intelectuales que habían circulado en el contexto europeo. Y que además tuvieron un acercamiento de lo que pasó en la Unión Soviética. En el caso de Leuenroth sus contactos con Neno Vasco y Gigi Damiani, le permitieron tener acceso a ideas más elaboradas con relación a la organización obrera, como las promulgadas por Enrico Malatesta. Los contactos que Torres Giraldo tuvo con el griego Evaristo Priftis y el médico Neftali Arce, le permitieron, al escuchar sus experiencias europeas, revalidar su conocimiento de la conformación del campo de la izquierda a nivel mundial, especialmente después de la Revolución Rusa.

3] Para los dos intelectuales el periódico se configuró en un espacio de convergencia de las ideas, a partir del cual constituyeron importantes redes de circulación y comunidades de interpretación. Estas redes les permitieron acumular un capital simbólico y cultural particular con el cual configuraron una posición de prestigio dentro del campo de la izquierda que estaba configurando. Esto hizo que su discurso cobrara valor y que las interpretaciones posteriores de las ideas de izquierda fueran reconocidas a nivel nacional e internacional.

4] Por medio de los periódicos los intelectuales incentivaron constantemente la idea de solidaridad. En el caso de *A Plebe* la solidaridad fue asumida como una necesidad de unión que posibilitó la organización de la lucha de los sectores populares por medio de su identificación como sujetos explotados. Además, por medio de la razón que daban como verdades inevitables las experiencias revolucionarias sucedidas en Europa, advirtió que la victoria de las luchas sólo se podía dar a través de la unión solidaria. En *La Humanidad* la unión de los sectores populares se desarrolló vehiculando la idea de hermandad. La evolución racional de la humanidad llevaría a romper las disputas clasificatorias, y al final los hombres se unirían como hermanos e iguales. Una idea que combinó el cristianismo primitivo con el anarquismo de Kropotkin.

5] La divulgación de las ideas por medio de los periódicos fue asumida, en los dos contextos, como un ejercicio de racionalidad. Tras la intencionalidad educativa, el trabajo de divulgación del periódico se justificaba por sí mismo como una oportunidad para que, por medio de la lectura, los sectores populares se elevaran culturalmente, dejando atrás sus pasiones vulgares.

6] Las lecturas ofrecidas por los periódicos y seleccionadas por los intelectuales, permiten dar cuenta de las características de los contextos sociales y de los lectores de dichas publicaciones. En *A Plebe* las lecturas se caracterizaron por contar con un sentido más teórico, era común encontrar en sus páginas textos de Jaures, de Malatesta, de Lenin, etc. Por el contrario, en *La Humanidad* se privilegió la publicación de textos de autores como Víctor Hugo, Gabriela Mistral, entre otros poetas y ensayistas. Esta particularidad prueba que para los intelectuales y líderes colombianos, en este caso para Ignacio Torres Giraldo, la mejor forma de acercarse a los sectores populares era el lenguaje poético. Un lenguaje que no riñera con las creencias populares y religiosas. En contraste, es evidente que los lectores de *A Plebe* buscaban teorías más elaboradas que dieran cuenta de la lucha y la organización obrera.

7] La constitución de una identidad popular basada en el orgullo de pertenencia a una clase que era explotada y carecía de los medios de producción. En esta vía los dos periódicos incentivaron dicha identidad. Sin embargo, lo hicieron por canales diferentes. En *A Plebe* la identidad se constituyó desde la lucha solidaria, el reconocimiento como clase trabajadora y la dignidad implícita en el trabajo como productor del progreso social. Si bien en *La Humanidad* también se expuso este principio de identidad, su vehículo fue la exaltación de los elementos tradicionales propios de la cultura popular, que alejaba a los sectores populares de las elites locales, además de hacerlos únicos.

8] La defensa por la autonomía política de las clases populares fue un elemento importante para las dos publicaciones. *A Plebe* defendió la autonomía desde el libre albedrío de los trabajadores con especial énfasis en la falsa conciencia creada por la religión y la institución eclesiástica. En *La Humanidad* la autonomía apuntó a la constitución de una representación política que no reñía con las creencias populares.

5.3 La Recepción y la idea de un partido político.

En el tercer apartado de la recepción me concentro en la forma en que las ideas fueron recibidas y circularon gracias a unos intelectuales que tuvieron una intencionalidad no sólo contingente, gracias a las luchas del periodo, sino que además pretendieron incentivar la creación de un partido político que diera cuenta de la lucha de los sectores populares, exponiendo una relativa madurez en su constitución ideológica y política. Este es el caso del intelectual carioca Astrojildo Pereira, y su intencionalidad de constituir el

Partido Comunista Brasileiro, y Tomás Uribe Márquez, quien participó activamente en la constitución del *Partido Socialista Revolucionario* de Colombia.

Debido a su cercanía y compromiso con las ideas de izquierda, los dos intelectuales recorrieron caminos demarcados por el “amor y el odio” sobre la importancia de constituir un partido político. Los dos fueron precursores de los Partidos Comunistas de sus respectivos países, pero también, cada uno en su momento, fue apartado del partido y duramente criticado. Los dos tuvieron la oportunidad de viajar a Europa y conocer de primera mano las ideas y las lecturas que allí se discutían. Y los dos provenían de familias de la pequeña burguesía local, lo que les permitió tener acceso a una educación atípica para la mayoría de los líderes populares de las primeras décadas del siglo XX. Teniendo en cuenta lo anterior, es pertinente acercarse a estos dos intelectuales que se convirtieron en grandes representantes de las ideas de izquierda, y que en su accionar hicieron posible la recepción de nuevas formas de lucha y reflexión, con un claro sentido de disciplina partidaria.

5.3.1 Astrojildo Pereira y el Comunismo en Rio

Astrojildo Pereira nació en de Rio Bonito el 8 de octubre de 1890. A la edad de 15 años se trasladó a la ciudad de Rio de Janeiro, en donde se formó y actuó en el campo político e intelectual. Antes de llegar a Rio de Janeiro, el joven Astrojildo pasó por importantes colegios de la elite local, hasta que tomó la decisión de dejar la escuela para iniciar un proceso de formación autodidacta. Astrojildo puede ser asumido como un intelectual que rompió sus lazos filiales con la pequeña burguesía de Rio Bonito para enfrentarse a una ciudad que le permitió vivir una rica experiencia intelectual, pero también le permitió experimentar la vida en los meandros de la pobreza en que vivía la naciente clase obrera de Rio.

De esta manera, Astrojildo se formó en dos escenarios dispares que él logró articular en su pluma. El cuidado por las letras y la retórica expresada en la literatura y en el periodismo hicieron que Astrojildo abrazara las letras bajo la inmortal figura de Machado de Assis. En el otro extremo estaba la política. La potencia de la utopía vibraba bajo su corazón de joven de provincia que descubría una ciudad que se presentaba como la vitrina de Brasil, pero que a su vez experimentaba los primeros impactos de la cuestión social. Al decir de Martín Feijó, “O Rio [...] possibilitou o encontro de Astrojildo com a

modernidade e a tradição, o nacional e o internacional, numa contraditória tensão sem a qual não se pode compreender a origem do revolucionário” (FEIJÓ, 1990, p. 78).

Fue entre los cafés de Rio, y por medios de folletos que venían desde São Paulo, que Astrojildo empezó a tener contacto con las ideas anarquistas. En 1909, después de aproximarse a “um centro operário em Niteroi”, empezó a hacer lecturas de Kropotkin, Faure y otros teóricos del anarquismo (FEIJÓ, 1990, p. 100). Después de la decepción por la derrota de la campaña de los *Civilistas*, y de la dura represión contra la revuelta “da chibata”, Astrojildo adoptó seriamente las ideas anarquistas. De este modo, para el mismo Astrojildo los tres factores que determinaron su adhesión al anarquismo fueron: La derrota de Rui Barbosa, la revuelta de la “chibata” y el fusilamiento de Francisco Ferrer. Este último acontecimiento marcó el camino de muchos militantes de izquierda en el contexto latinoamericano.

Progresivamente el joven Astrojildo pasó de las filas del liberalismo, que buscaba su lugar a finales del siglo XIX, hasta el anarquismo rebelde de comienzos del siglo XX. Un paso dictado por la exclusión que las políticas inter-elites de la Primera Republica practicaron sobre los sectores populares de la época. Sin embargo, en ese contexto Astrojildo aún se veía atraído por el ambiente bohemio de los intelectuales que la ciudad de Rio le ofrecía. El objetivo era convertirse en un verdadero intelectual. Con su formación política aún tímida, en 1911 Astrojildo se embarcó en un corto viaje a Europa, Paris era el objetivo para culminar su formación. Si bien, de acuerdo con los biógrafos, el viaje fue algo decepcionante para el joven revolucionario, con el poco dinero que le quedo pudo conseguir un número significativo de libros. Al retornar de Europa, Astrojildo llegó como un anarquista consumado.

En 1912 Astrojildo inició su participación activa en los escenarios políticos que los sectores populares lograron configurar en la ciudad de Rio. Participó activamente en la reorganización de la *Confederação Operária Brasileira*, durante el segundo congreso obrero, seguido de la reactivación del periódico *A Voz do Trabalhador*. En los años siguientes, el intelectual se enfrascó en luchas contra el servicio militar obligatorio y contra la Primera Guerra Mundial, siempre desde las armas que le ofrecieron las letras. No obstante, no fue sino hasta el año de 1917 en el cual Astrojildo agenció una verdadera *conversión de la mirada*.

Con la Revolución Rusa Astrojildo apareció como una connotada figura de izquierda que, con una brillante lucidez para la época, defendió el acontecimiento como una “obra de reconstrução dos povos, cujos alicerces estão sendo abalados pelo fragor

inaudito dos grandes canhões destruidores”⁷¹. Debido a las constantes y múltiples desinformaciones que circularon sobre los acontecimientos de la URSS, Astrojildo se convirtió en su más férreo defensor. Para 1918 la postura política del intelectual se inclinó hacia las ideas comunistas, y para finales de ese año su idea era formar un partido comunista en Brasil.

El primer paso de Astrojildo, luego de su desvinculación de los círculos anarquistas, fue la creación de un grupo que permitiera hacer posible la recepción de las ideas de izquierda de matriz prosoviética, visando la construcción del partido comunista. El *Grupo Comunista de Rio* surgió como resultado de una secuencia de hechos que hilvanaron las luchas sostenidas por los trabajadores, con las ideas revolucionarias que llegaban del exterior a través de los cables internacionales.

Antes de abordar al grupo comunista que se articuló en torno a la figura de Astrojildo Pereira y que hizo posible la circulación de las ideas de izquierda de vertiente comunista, recordaré rápidamente los hechos que hicieron posible su aparición y recepción. El 18 de noviembre de 1918, la ciudad de Rio de Janeiro fue escenario de un plan insurreccional sin precedentes, que pretendió replicar los logros de la lejana Unión Soviética. Sin embargo, debido al trabajo de un espía de la policía local, los planes insurreccionales se resquebrajaron y al final del día los principales líderes libertarios estaban presos. El encuentro forzado de estos intelectuales y libre pensadores en la cárcel, les permitió elucubrar la necesidad de constituir un partido político que reuniera los intereses de los sectores populares. Unos meses después, el 9 de marzo de 1919, se formó oficialmente el primer Partido Comunista de Brasil (BARTZ, 2014, p. 146).

Escoger el nombre de Partido Comunista no fue aleatorio, la influencia de la Revolución de Octubre se encontraba en el ambiente, y la posibilidad de llevar adelante una revolución social empezó a ser una idea fundamental. Este importante episodio de la historia del movimiento obrero brasilero hace evidente una lógica particular de apropiación de las ideas. Antes de apropiarse de las ideas fuerza, de la teoría “pura” en torno a las ideas de libertad, igualdad, resistencia y solidaridad, los líderes obreros y los intelectuales de izquierda accedieron a las ideas por medio de las acciones prácticas que estas representaban. Si bien Astrojildo conocía las ideas y había leído sobre ellas, es en la organización de la lucha en que estas tomaron forma. El primer impacto de la revolución hecha por las masas cautivó a los diferentes sectores de la izquierda brasilera,

⁷¹ *O Debate*, Rio de Janeiro, 12.7.1917.

quienes sin importar mediaciones ideológicas acogieron un proyecto de constitución partidaria que más adelante alimentaría las discusiones sobre las distinciones ideológicas.

Durante los días 22, 23 y 24 de junio de 1919 el joven Partido Comunista realizó, inicialmente en la ciudad de Rio de Janeiro, una conferencia con tinte nacional, en la que participaron 22 delegados de las diversas capitales del país. A partir de esta conferencia el partido se estructuró con más fuerza, y empezó a publicar el periódico *Spartacus*. En torno a este periódico, que contó con tirajes de más de seis mil copias (BARTZ, 2014, p. 150), y de las actividades de los miembros más activos del grupo, se constituyeron diversos núcleos que se autodenominaron comunistas en diversas partes del país.

Un aspecto destacado del corto periodo de actuación del primer Partido Comunista fue la manera como circularon las ideas. Bajo la figura de un “catecismo revolucionario”, algunos intelectuales del partido recorrieron diversos lugares del país exponiendo sus ideas y las formas como entendían las ideas revolucionarias que estaba transformando al mundo. A partir de conferencias, eventos culturales y conversaciones de café el grupo presentó las ideas que motivaron la creación de un partido que demarcará, sin imposiciones ni dictaduras, las acciones educativas que llevarían a la revolución social (BARTZ, 2014, p. 153-154).

Este primer intento comunista no sobrevivió. Su rastro se diluyó vertiginosamente a medida que llegaban más noticias de las acciones revolucionarias del exterior. Las disputas ideológicas se hicieron más evidentes y la intención organizativa alejó a sus principales dirigentes. Así, lo que hoy puede ser entendido como confusión ideológica, fue la regla en este primer núcleo comunista. Característica que, lejos de ser peyorativa, permitió una rica pluralidad ideológica que facilitó el enraizamiento de las primeras ideas de acción comunista en el país.

Durante los pocos meses de existencia del Partido Comunista de 1919, el sentido de su actuación estuvo precedido por la coherencia de su lucha y memoria de su resistencia. De ahí que sea infructuoso intentar ubicar ideológicamente a este primer grupo de sujetos que inocentemente se llamaron comunistas, ya que, más allá de sus intereses ideológicos, durante estos meses, prevaleció la idea de una organización que objetivara la revolución social.

Con el progresivo paso de los años las fuerzas ideológicas de la izquierda fueron configurando sus propias distinciones internas. Para la década del veinte la Revolución Rusa ya se encontraba más clara en el horizonte, y algunos intelectuales y líderes populares como Astrojildo Pereira comprendieron, bajo el ejemplo de la URSS, que la

insurrección debía ser construida y liderada por una vanguardia política. La idea de un partido de corte soviético revivió con más fuerza.

En 1921 surgió, en Rio de Janeiro, una “Coaligação Social” que pretendía ser el germen para la futura creación de partido de vanguardia, dentro de los líderes que conformaron dicha coalición se encontraban algunos líderes del partido comunista de 1919, entre ellos Astrojildo Pereira (FOSTER, 1977, p. 142-158; BANDEIRA, MELO, ANDRADE, 1980, p. 266-282). Desde el comienzo, dicho grupo tuvo por objetivo establecer relaciones con los demás grupos de propaganda pro-soviética que se encontraban a lo largo del país. La idea principal de algunos grupos de izquierda, durante este periodo, y entre ellos *el grupo comunista de rio*, fue la de informar a la opinión pública los “verdaderos” acontecimientos que se vivían en la lejana URSS. La intención era defender la obra comunista.

Después de sufrir persecuciones y problemas organizacionales, algunos miembros de la “Coaligação Social” se constituyeron en *El grupo comunista de rio*, que posteriormente, junto a Abilio de Nequete, fundarían el Partido Comunista de 1922. Con certeza la creación del grupo comunista no se presentó por combustión espontánea. No obstante, tampoco se puede asegurar que su creación se deba únicamente a la influencia externa. En este aspecto la historia aún es un poco borrosa. Sin embargo, los contactos evidentemente se presentaron y el grupo comunista progresivamente se convirtió en un espacio de recepción y divulgación de ideas que finalmente permitió la creación temprana del Partido Comunista bajo la figura notoria Astrojildo.

Alfonso Schmidt, intelectual que participo en movimientos de izquierda de la época, narra la historia de lo que pudo haber sido el primer contacto de este grupo con las directrices moscovitas. A finales de 1921, narra Schmidt, llegó a la redacción del periódico *A Vanguardia*, en São Paulo, un hombre vestido de azul y una carpeta bajo el brazo, preguntando por el dueño; aunque el lugar no tenía dueño, por ser una cooperativa libertaria, Schmidt le indicó al visitante el nombre de Edgard Leuenroth. Sin embargo, Leuenroth no sería el hombre que se interesaría por la extraña visita. La historia continúa:

Era de Londres e estava em viagem de inspeção. No momento, residia em Buenos Aires e fazia parte do Secretariado Comunista da América do Sul. Passando pelo Brasil, ficara admirado de não encontrar aqui o Partido Comunista, numa terra onde o proletariado, a julgar pelo que tinha visto, lutava com tanta valentia pelos seus direitos.

- Por que o senhor não funda o Partido Comunista do Brasil? - Perguntou.

- Porque não sou bolchevista.

- Nesse caso, indique-me alguém capaz dessa obra.
- Edgard pensou um pouco.
- Indicou. Chama-se Atrojildo Pereira. Mora no Rio de Janeiro.
- Preciso falar urgentemente com ele.

Estabelecido esse encontro, os dois saíram para a rua a passeio. E, conversando [...] chegaram à Luz, tomaram a Av. Tiradentes, alcançaram a Ponte Grande e foram parar em Santana, sem se darem conta de quanto haviam caminhado. Ali, tomaram o bonde para a cidade e se despediram à porta do hotel. Três dias depois, Astrojildo Pereira desceu de um vagão de segunda classe [...]. Foi recebido pelo Edgard que, na mesma noite, o apresentou ao ‘comenta’ de Manchester. Ambos se entenderam muito bem. Eram como velhos amigos. Do que eles assentaram nas suas conversas nada se sabe [...] (BANDEIRA, MELO, ANDRADE, 1980, p. 275).

Aunque Astrojildo nunca confirmó esta conversación, es importante destacar la manera como en torno a su nombre se fueron tejiendo las redes de un amplio ejercicio de socialización en el que las ideas fueron tomando forma. En enero de 1921 el grupo de doce⁷² comunistas lanzó su primera publicación periódica intitulada *Movimento Comunista*. El objetivo del grupo era claro: defender y entregar información verídica del movimiento comunista internacional; además de posibilitar la revolución social a partir de la planeación y organización consciente del movimiento⁷³.

El lenguaje utilizado se modificó radicalmente. La lucha por la libertad se camufló bajo la centralización y la disciplina. La unión solidaria fue el resorte necesario para alcanzar la “ditadura do proletariado”⁷⁴. El lenguaje utópico y filosófico le dio paso a un lenguaje “racionalmente organizativo” –aunque no menos utópico. El Grupo Comunista, que se reunía generalmente en la sede del antiguo *Centro Cosmopolita*, empezó a ejercer su papel aglutinador utilizando como herramienta su periódico mensual. En el primer número aparecieron artículos de los grupos comunistas de Panamá, del partido comunista de Uruguay, de la situación del proletariado de Turquía y, obviamente, el manifiesto ejecutivo de la Internacional Comunista.⁷⁵

Llama la atención que desde el primer número de la revista el grupo comunista ya hacía hincapié en el valor de la responsabilidad. En palabras de Astrojildo el grupo asumía que la revolución que llevaría a la victoria del comunismo era su responsabilidad, y por lo mismo se asumían como la vanguardia organizativa del movimiento. Este lenguaje

⁷² Ellos fueron: Antonio Carvalho, Antonio Branco, Antonio Cruz Junior, Astrojildo Pereira, Aurelio Durães, Francisco Ferreira, João Argolo, José Alves Diniz, Luiz Perez, Manuel Abril, Olgier Lacerda y Sebatião Figueiredo.

⁷³ *Movimento Comunista*. Nº 1, Ene, 1922.

⁷⁴ *Movimento Comunista*. Nº 1, Ene, 1922

⁷⁵ *Movimento Comunista*. Nº 1, Ene, 1922.

modificó, de alguna forma, la relación que las ideas de izquierda tenían con la experiencia de los sectores populares en su conjunto. En este lenguaje se ocultaba la lógica de un proceso obligatorio para acceder a la redención revolucionaria. Los sujetos debían formarse bajo la égida del partido para alcanzar la luz que iluminaba a la vanguardia. La educación debía tener un sentido estricto de disciplina y organización que reñía con la perspectiva libertaria.

Si bien aquí no me interesa estudiar las distinciones y los debates que se presentaron entre el anarquismo y el comunismo durante la época, es importante comprender que el surgimiento de estos espacios y grupos comunistas modificaron el lenguaje y reorganizaron la manera como las ideas circulaban en todo el andamiaje social. Evidentemente el lenguaje se hizo un poco más elaborado y las ideas fueron seleccionando a un reducido grupo de lectores que, en medio de la precariedad de la situación, lograban acceder a discursos teóricos mucho más densos. Pero, además, en medio del embate informativo que el grupo comunista pretendió jalonar, se hallaba la sensación de poseer la verdad gracias a la experiencia soviética. Detrás del desarrollo y recepción de estas ideas se encontraba la figura intelectual de Astrojildo Pereira, quien asumió como propia y obligatoria la formación de los sectores populares. Acción que no se podía realizar sino se llevaba hasta las clases obreras las ideas y las palabras precisas.

El salto y la modificación del lenguaje se presentaron desde los primeros números de la revista del *Grupo Comunista*. En un llamado que a primera vista parece contradictorio, el grupo asimiló una rápida crítica a las ideas que, según ellos, se alejaban de la realidad social. En un punto intermedio entre el anarquismo anticlerical y el comunismo que divulgaba la dictadura del proletariado, el grupo expresó su preocupación por la manera como estaban siendo apropiadas las ideas en el seno de la izquierda local. Al respecto criticaron la apropiación de las ideas que surgen de lo que llama la “razón pura”. Estas ideas “inculcam um soberano desprezo em relação ao estudo da realidade”⁷⁶.

De esta manera el grupo abogó por la constitución de una relación dialéctica entre las ideas y el estudio constante de la realidad. “Saíamos os anarquistas para a rua [decían] estudemos as possibilidades offerecidas pelo ambiente, actuemos, lutemos [...]”.⁷⁷ Así, la idea de libertad, por ejemplo, era asumida como un “sophisma” si partía de la razón pura, o del mero pensamiento. Para los “nuevos” comunistas, la idea de libertad absoluta pasaba

⁷⁶ *Movimiento Comunista*. Nº 2, Feb, 1922, p, 40.

⁷⁷ *Movimiento Comunista*. Nº 2, Feb, 1922, p, 40.

por las acciones. Y estas acciones debían ser dirigidas por una dictadura para imponerse. Al respecto escribieron:

Na vida social, no tumulto infindável de ações e reações que se desenvolve no cenário de mundo, a liberdade geral e absoluta, emanada de razão pura, é um sophisma, uma coisa que nao existe nem pode existir. Mais ainda; as acções, as idéas, quanto mais avançadas mais ditadura necessitam para impôr-se.⁷⁸

De estas percepciones sobre las ideas y las acciones, se desprende una forma particular de asumir la recepción por medio de la lectura. Ya no bastaba sólo con leer ideas, ahora éstas se debían aplicar al estudio de la realidad y la naturaleza humana, de los instintos. Para el grupo “a razão pura ficaria nos livros, e na pratica viveram os instintos, as reacções sandáveis da vida”⁷⁹.

En este periodo se agenció una transformación en la vision de Astrojildo con relación al cultivo de las letras y la accion de las ideas. Sin caer en una abusiva generalización, se puede decir que bajo la idea de defensa de las acciones del comunismo internacional, Astrojildo empezó a dotar de una importancia fundamental el papel de la acción en el marco de la resistencia revolucionaria. De ésta “nueva” perspectiva se desprende que el periódico *Movimento Comunista*, estructurado por Astrojildo, se centró en la narración heroica de los actos revolucionarios, más allá de la reproducción compleja de las teorías.

Si bien, el lenguaje teórico empezó a huir de la realidad de los legos que se acercaron a las ideas del grupo, los comunistas de rio fueron consientes de la necesidad de atracción que debía tener la divulgación de sus ideales. En este sentido, la estructura de la revista fue determinada por un orden “lógico”, evidente a la vista del lector distanciado por el tiempo. Primero se presentaban las interacciones de aquello que estaba aconteciendo a nivel local, y específicamente en el campo de la izquierda brasilera. Posteriormente, se presentaron textos que daban cuenta, desde una perspectiva heroica, de los procesos revolucionarios de diversas partes del mundo, y sus características.

En el tercer número de la revista, por ejemplo, Astrijildo Pereira presentó la manera como el grupo comunista asumió los debates que para la época se intensificaron al interior de la izquierda brasilera. Para Astrojildo la constitución del grupo comunista era el resultado de una crisis al interior del movimiento proletario mundial. Una crisis

⁷⁸ *Movimento Comunista*. Nº 2, Feb, 1922, p, 41.

⁷⁹ *Movimento Comunista*. Nº 2, Feb, 1922, p, 41.

que, a diferencia de la crisis de la burguesía agonizante y destructiva, generaría el parto de nuevas fuerzas motoras. Para el intelectual carioca, ellos, los comunistas, representaban la novedad revolucionaria al interior de un ya árido escenario anarquista.⁸⁰ Además, para Astrojildo, esa crisis del movimiento proletario, que en Brasil se reducía a una crisis del anarquismo –como sostenía le propio Astrojildo–, tenía su solución en la creación del Partido Comunista. Para el grupo comunista el hecho de que la mayoría de ellos viniera de los sectores anarquistas significaba la superación de una etapa prerrevolucionaria.⁸¹

A partir de la forma como el grupo presentó las ideas, se puede distinguir un interés de recepción que se diferencia, de algún modo, del discurso que buscaba la apropiación a partir de la descripción de las necesidades locales de la clase obrera. Más allá de la descripción de la realidad cercana, se procuró reproducir narrativas que acercaran a los lectores a identificarse con la realidad y las luchas de comunidades lejanas en el tiempo y en el espacio.

En ésta vía, se incencó el lenguaje mitológico del pasado a partir de la relación lineal de la herencia revolucionaria de diferentes sociedades. En un artículo, se remontó el espíritu de lucha desde “os Jacobinos do anno III”, hasta “os bolcheviques de 1917”⁸². Al interior de estos casos de exaltación revolucionaria, en los que la narrativa se presentó envuelta en un halo de heroísmo popular, se hace evidente la intención de constituir una memoria popular que hizo posible la apropiación de las ideas desde la identificación proletaria con un pasado de resistencia y lucha global.

De esta manera, surgió, en las páginas de *Movimiento Comunista*, un fenómeno de contradicción que permitió la puesta en práctica de un discurso constitutivo. Por un lado, se recurrió a la memoria popular, y a la reconstrucción progresiva de las experiencias revolucionarias de otras latitudes. Por otro lado, el lenguaje les permitió asumirse como “nuevos”. En ese sentido se produjo una amalgama identitaria en la cual la apropiación de las ideas se ofreció desde la búsqueda de un linaje revolucionario y la novedad de unas ideas que se proyectaban sobre el futuro de toda una colectividad. Así, el Grupo Comunista de Rio se indilgó la idea, muy característica de las primeras generaciones de la izquierda, de ser los herederos de los nuevos tiempos (HOBSEBAM, 2012, p. 181). Como lo sostiene Eric Hobsbawm, la palabra clave para el movimiento

⁸⁰ *Movimiento Comunista*. Nº 3, Mar, 1922, p, 70.

⁸¹ *Movimiento Comunista*. Nº 3, Mar, 1922, p, 70.

⁸² *Movimiento Comunista*. Nº 3, Mar, 1922, p, 71.

obrero y de izquierda fue “nuevo”, y esa aspiración de novedad ideológica afirmó la redención futura como meta.

Este lenguaje referencial, en el que la revolución se impregnó de un pasado difuso y de un futuro por venir, contó con un presente totalmente objetivo, emplazado en la lejana Unión Soviética. En este contexto, ideas como las de solidaridad, fueron modificándose hasta convertirse en un ejercicio de fraternidad a la distancia. Además, de ser una exaltación de la acción revolucionaria de un pueblo que paso a ser el representante de todos los sectores populares y obreros del mundo. El grupo comunista se esforzó por presentar la solidaridad como un ejercicio de internacionalismo en el cual los obreros debían afirmar el apoyo a los trabajadores de Rusia⁸³. En las celebraciones del 1 de Mayo de 1922 Astrojildo hizo un llamado para que los trabajadores brasileros dejaran de lado las típicas exigencias de sus reivindicaciones inmediatas, para sumarse a una demostración de solidaridad en pro de Rusia⁸⁴. Esta reivindicación solidaria constituiría, de acuerdo con el intelectual carioca, una acción mínima comparada con lo que el proletariado internacional le debía a los trabajadores rusos⁸⁵.

En la misma línea, Astrojildo trazó una relación directa entre los acontecimientos de la URSS y la revolución mundial. Indudablemente, el impacto de la Revolución Rusa fue un factor que modeló nuevas formas de socialización, que ya no partían de relaciones libertarias y cooperativas, sino desde la racionalidad propia de un programa que luchaba contra la organización burguesa. Dado que esta nueva racionalidad debía ser defendida tanto de la burguesía, como de grupos de libertarios que empezaban a descreer de las acciones de la URSS, los intelectuales no tenían muchas más herramientas que los hechos difícilmente registrados y la lógica retórica de los acontecimientos que exponía como ejemplo.

El foco central de esa retórica heroica fue la conciencia de la capacidad revolucionaria de los sujetos. El deber de los militantes consistía en la acción y en el esfuerzo revolucionario. Pero la acción predicada por el grupo no consentía un acción espontanea, para ellos:

Todo esforço revolucionário pressuppõe iniciativa, coragem, ardor; mas, siesses predicados se não constituíram fundamentalmente

⁸³ *Movimiento Comunista*. Nº 5, May,1922, p, 123.

⁸⁴ *Movimiento Comunista*. Nº 5 May,1922, p, 123.

⁸⁵ *Movimiento Comunista*. Nº 5 May,1922, p, 123.

nas consciências, a iniciativa pode se resolver em appetite immoderado de resoluções imediatamente irrealisaveis.⁸⁶

La idea de acciones libres y espontaneas perdió fuerza paulatinamente. Para superar la espontaneidad de las acciones, el *Grupo Comunista de Rio* apuntó a la necesidad del estudio de la realidad social, así como al análisis de las experiencias de las resistencias pasadas. Este llamado se basaba, según ellos, en el acercamiento que habían realizado a la historia de Brasil.

O estudo da evolução passivista da nossa historia, com as suas misérias, a falta de eficiencia dos pensamentos revolucionários e a leveza de um caracter em formação, convence de que há para nós uma necessidade visceral de Acção.⁸⁷

Era pues, guardando las proporciones, la presentación de una filosofía de la historia basada en la perspectiva de los de abajo. Y en ese llamado, el Grupo presentó una sociología espontanea del revolucionario brasilero, quien, según ellos, era siempre el mismo: “[...] o revoltado, o louco, o perseguido, o esconjurado. A sua biographia é um tirocinio sempre aproveitavel [...]”⁸⁸. A partir del conocimiento de estas características, el papel del revolucionario de la época debía consistir en: “conhecer as geracoes revolucionarias que o passado levou [debido a que] Na responsabilidade do militante o mais rigoroso é errar o menos, e para errar o menos é preciso estudar o máximo”⁸⁹.

Otra característica del Grupo Comunista nucleado en la figura de Astrojildo fue su insistencia en la constitución de procesos de formación popular. Al igual que los demás escenarios de recepción aquí estudiados, para los comunistas la educación era una acción primordial para la apropiación de las ideas, y en este caso, para su recepción. Sin embargo, como ya lo dije, la práctica de la recepción y circulación de las ideas por parte del Grupo Comunista de Rio se basó en la estructuración cuidadosa de un discurso que privilegiaba la exposición heroica de los acontecimientos revolucionarios de otras latitudes. A partir de esta práctica, el Grupo privilegió la idea de estructurar una organización de vanguardia bajo la cual la libertad como *telhos* era supeditada a la organización y a la disciplina. En este camino, la dictadura del proletariado era defendida como el camino más eficiente, demostrado por la URSS, para llevar adelante la revolución.

⁸⁶ *Movimiento Comunista*. Nº 4, Abr, 1922, p, 109.

⁸⁷ *Movimiento Comunista*. Nº 4, Abr, 1922., p, 110.

⁸⁸ *Movimiento Comunista*. Nº 4, Abr, 1922., p, 110.

⁸⁹ *Movimiento Comunista*. Nº 4, Abr, 1922., p, 110.

En el mismo sentido, y siguiendo la propuesta de Frederico Duarte Barz, otra idea fuerza que emerge de este “nuevo” lenguaje impulsado por intelectuales como Astrojildo fue la idea de Revolución Social. Esto no significa que antes la revolución no se encontrara en el horizonte del campo de la izquierda brasilera, sin embargo, en este periodo, esta idea de revolución fue reapropiada, a partir de las lecturas de lo que ocurría afuera del país, bajo la estructura de “proyecto político” (BARTZ, 2014). Esto, permitió, a partir de la organización, imaginar la revolución como un acontecimiento posible.

Bajo esta forma de articulación partidaria, y guiados por un proyecto político, en marzo de 1922 el Grupo Comunista de Rio participó activamente en la fundación del Partido Comunista de Brasil. De acuerdo con Astrijildo Pereira, El grupo no sólo realizó propaganda de las ideas comunistas por medio de *Movimento Comunista*, las ideas también circularon en la forma de conferencias, palestras y fiestas obreras (PEREIRA, 1962, p. 53).

Finalmente, el Grupo Comunista, como espacio de recepción de ideas, se difumino en las lógicas del Partido Comunistas. Del grupo inicial, aparecen en los documentos del partido los nombres de Astrojildo Pereira, Luiz Perez y Antonio Cruz Junior. Indudablemente Astrojildo Pereira y su grupo tuvieron un papel preponderante en la recepción de las ideas al interior de la izquierda brasilera, si asumimos que por medio de sus participaciones y publicaciones se debatieron ideas tan importantes como la dictadura del proletariado, dentro de la cual la libertad, la solidaridad y la resistencia se supeditaron a la disciplina partidaria. Durante la existencia del Grupo, en sus espacios de reunión se consagraron al debate teórico, a la lectura de la escasa literatura que llegó a sus manos. Con relación a la publicación del Grupo, Astrojildo sostuvo que su aparición fue:

positiva e benéfica foi, não obstante, a sua influencia, em nosso meio, como veiculo de divulgação e informação acêrca do movimento comunista internacional [publicaram-se] Artigos sobre a Revolução de Outubro, sobre a atividade dos partidos comunistas do mundo inteiro, sobre movimento operário em geral, merecendo destaque os artigos consagrados ao debate de certos problemas teóricos –por exemplo, o problema sobre todos candente da ditadura do proletariado (PEREIRA, 1962, p. 59).

Para cerrar este apartado, quisiera volver a aquello que más arriba, con la ayuda de Hobsbawm, intente definir como una característica intrínseca al movimiento de izquierda mundial, la creencia en su auto-imagen de novedad. No se puede ocultar que las ideas recepcionadas por estos grupos se cubrieron con un manto de novedad y

vanguardia que, progresivamente, fueron atrayendo la mirada de diversos sectores de la población. Bajo esta perspectiva su trabajo de circulación y apropiación de las ideas no puede ser medido en términos de puro o impuro, o de *ideas fuera de lugar*. Por el contrario, su trabajo se debe rescatar por los intentos precoces que realizaron para comprender su realidad desde otros horizontes de sentido. En este modo, Astrojildo pronunció una sentencia que creo aún retumba en las paredes de la historiografía de la izquierda brasilera, hablando de la importancia de *Movimiento Comunista*: “Uma coisa ninguém nos poderá negar é a profunda influencia renovada exercida por estes modestos fascículos na mentalidade proletária do Brasil” (PEREIRA, 1962, p. 58).

5.3.2 Tomás Uribe Márquez y el Socialismo Revolucionario

Al igual que Astrojildo Pereira, la figura intelectual de Tomás Uribe Márquez puede ser asumida como la de un sujeto que le dio la espalda a los de su clase para comprometerse con la causa de los sectores populares. Nacido el 26 de noviembre de 1886, Tomás fue el segundo hijo de una familia prestante de Medellín. Con una clara influencia del radicalismo liberar de finales del siglo XIX, el joven Tomás creció entre discusiones políticas y culturales de una tradición laica y progresista que creía en la ciencia y la educación técnica. Influenciado por las lecturas y discusiones que traían consigo los intelectuales que pasaban por su casa, a los catorce años Tomás dio muestras de su rebeldía al publicar en su colegio pequeños pasquines que criticaban el autoritarismo de los curas y de algunos profesores. Debido a este hecho, en 1901, con tan solo quince años de edad, Tomás fue excomulgado públicamente (URIBE, 1994, p. 10-11). Esto marcó profundamente su destino e influyó su perspectiva con relación al poder y al autoritarismo.

Después de la excomunión llegó el destierro. Cansado de las miradas y señalamientos de una sociedad conservadora y moralista, Tomás empacó sus maletas y tomó el camino de la guerra. En ese momento su tío, Rafael Uribe Uribe, comandaba las fuerzas rebeldes del liberalismo que luchaba contra la hegemonía conservadora. En el marco de la guerra de los mil días Tomás aprendió sobre táctica y estrategia, sobre política y radicalismo liberal al lado de su tío. El romanticismo de la guerra solo duró un año, en 1902 Tomás regresó a Medellín para alistar su salida del país. Entre 1902 y 1904, antes de partir, el futuro líder popular vivió encerrado en la casa de otro de sus familiares. Durante este periodo de encierro el joven de dieciséis años se deleitó con la rica biblioteca

de su pariente, la lectura se convirtió en el escape de una sociedad intolerante. De acuerdo con la descripción que muchos años después reconstruyera su hija, durante estos años Tomás “soñó con Don Quijote, con la heroína del Dante Alighieri, conoció a Iván, Dimitri, Aliosha y otros personajes dostoiévskianos, a los poetas y narradores de historias profanas y de vidas de santos” (URIBE, 1994, p. 10-11).

La transformación de Tomás Uribe Márquez se dio después de su viaje a Europa. En 1904 se encontró con un escenario múltiple y majestuoso. Como un joven ávido de conocimiento, rápidamente se aficionó a la lectura de los críticos. Sobre este periodo de su vida, el mismo Tomás decía:

El lenguaje normal y corriente de las calles fue para mí un poderoso instrumento de aprendizaje y reflexión. Tenía necesariamente que impresionarme con la actitud de la gente en las movilizaciones, con su vocabulario directo; tenía necesariamente que conmoverme ante tanta gente con los mismos problemas (Apund URIBE, 1994, p. 13).

Tomás se encontró con una realidad que aún no se hacía evidente en Colombia, la cuestión social. Pero más allá de la realidad que experimentó, llama la atención el papel de las palabras, la razón del “vocabulario directo”. En Colombia, debido a una tradición de formalismo gramatical, las expresiones tenían que pasar por la pureza de las letras y la lógica vacía de la retórica clásica, fenómeno que alejaba a los sectores populares de ese mundo ficticio que los gramáticos aparentaban vivir. En medio de una realidad socavada por la gramática, Tomás no podía más que pensar en la contundencia de las consignas de aquellos trabajadores que protestaban en las calles de París y Barcelona.

Si bien el lugar de formación institucional de Tomás fue Londres, según él “París fue su universidad” (URIBE, 1994, p. 13), y fue allí en donde empezó su formación política, siguiendo la acción de los sectores populares, aunque Barcelona fue su lugar de conversión. Junto a sus hermanos, quienes estudiaban Filosofía y Derecho, y su amigo Francisco De Heredia, que también estudiaba en Europa, hicieron un viaje por Egipto, lugar donde conocieron la fuerza devastadora del colonialismo. Después de esta experiencia, entre los cafés de la bohemia europea, y gracias al capital de la familia, los jóvenes colombianos hicieron una especie de pacto. Acordaron leer y estudiar filosofía antigua y moderna, y se acercaron a las lecturas del “influyente filósofo Carlos Marx” (URIBE, 1994, p. 14).

Al finalizar sus estudios de ingeniería agrícola en Londres, Tomás recibió una comunicación de su padre en la cual le informaba que debía desplazarse a Barcelona para

ponerse al frente de un nuevo negocio de la familia. Tomás hizo caso y estuvo al tanto de los negocios familiares por un tiempo. En las calles de Barcelona se respiraba un aire convulsivo. Un día, caminando entre el comercio de la rambla de Cataluña, Tomás fue abordado por un vendedor que le ofreció algunas revistas de pornografía que no le interesaron en lo más mínimo. Al ver la actitud de Tomás el vendedor sacó de otro morral un montón de obras socialistas, el joven colombiano las vio rápidamente y sin pensarlo mucho las compró. Corrió a su habitación del hotel y no paro de leer hasta la madrugada. La conversión por medio de la lectura se gestó esa misma noche. Pero dejemos que sea el propio Tomás el que nos narre la historia:

Yo entonces era liberal y vivía en Barcelona [...]. Un día paseaba por la Ramblas cuando me detuvo un vendedor ambulante. Extrajo del bolsillo del abrigo una colección de postales obscenas. Yo las vi rápidamente y le dije: no compro esto porque no tiene ningún arte. Entonces, juzgándome hombre serio y no queriendo perder el cliente, extrajo del bolsillo un montón de obras socialistas. Compré algunas de Lenin, Pablo Iglesias y Bakunin. Me fui a casa, en un quinto piso, y las leí de un tirón; leía todavía cuando comenzaba a amanecer. Entonces, en confidencias con mi almohada, me convencí de una cosa: que yo no era liberal, que no había sido nunca liberal: que era socialista (URIBE, 1994, p. 15-16).

Después de un periodo de lecturas voraginosas y experiencias constitutivas en los barrios obreros de Barcelona, Tomás le dio la espalda al negocio de la familia y partió rumbo a América con la utopía vibrando en su pecho. El destino fue el México revolucionario de 1910.

Tomás llegó a México en un periodo en que la Revolución apenas empezaba. Por medio de un amigo conocido en Paris se enteró que en el sur, campo de acción del ejército de Zapata, necesitaban voluntarios, y que entre ellos ya estaban trabajando cerca de 94 agrónomos. Tomás vio en esta convocatoria una oportunidad para aprender y trabajar por la revolución. Desde este momento sus dos mayores pasiones convergieron en su trabajo, la tierra y la política. Durante su corta estadía en México comprendió las profundas contradicciones que guarda el sistema capitalista con relación a la tenencia de la tierra. Y fue en México donde empezó a vislumbrar la necesidad y urgencia de la construcción de una reforma agraria integral en suelo latinoamericano.

Ya con 25 años, y con una trayectoria importante, Tomás regresó a la finca de sus padres en Antioquia. Durante cuatro años trabajó en la administración y mejora de los cultivos de café. Sin embargo, ansioso por los avatares de la política un ya maduro Tomás

salió para Bogotá a ocupar un puesto de periodista en el periódico radical *Gil-Blas*. En Bogotá el intelectual entró en contacto con algunos líderes populares que ya se decían socialistas. Las lecturas y las conversaciones eran frecuentes. En las casas del pueblo, en las bibliotecas, en los cafés y las barberías, en los espacios en los que convergían los sectores populares y los intelectuales de izquierda se sentía un ambiente de protesta social e inconformismo. Progresivamente la cuestión social salía a flote en las ciudades, y en el campo las luchas por la tierra se intensificaban.

En 1919, debido a sus conocimientos de inglés, Tomás es encargado por el periódico *Gil-Blas* para comprar una maquinaria en Nueva York. Ese viaje marcó otra experiencia fundamental para su vida intelectual y revolucionaria. Después de realizar la compra de las máquinas, Tomás desembarcó en Panamá, en donde se reencontró con su compañero de aventuras parisinas Francisco De Heredia, quien estudió ciencias políticas en Londres. En Panamá los dos colombianos empezaron a reunirse con revolucionarios de algunas regiones del continente, y se concentraron en trabajar en las acciones de resistencia contra el régimen del general Juan Vicente Gómez de Venezuela. De estos contactos surgió una experiencia revolucionaria que por falta de fuentes hay que poner en entredicho, pero que da cuenta de las capacidades desarrolladas por Tomás Uribe Márquez para actuar en el escenario revolucionario.

De acuerdo con las referencias ofrecidas por María Tila Uribe, hija de Tomás, la experiencia revolucionaria del intelectual colombiano durante este periodo se llamó *El libro Azul*. De acuerdo con la narración, entre finales de 1921 y 1922, Tomás participó, por designación del grupo de revolucionarios latinoamericanos reunidos en Panamá, en la escritura de un libro que tenía como objetivo describir la situación interna de Venezuela bajo la dictadura. Escogido como el encargado de viajar a Venezuela para tal misión, Tomás se infiltró como un periodista que llegaba al vecino país por encargo de algunos amigos del dictador para escribir “El libro azul de Venezuela” en el cual se contarían las bondades del régimen. De esta forma se transmutaron las acciones. En el día parodiaba escribir un libro indulgente con la situación, pero en la noche, a partir de lo que cuidadosamente observaba, su misión política se ponía en marcha y escribía sendas líneas en contra de la dictadura. Al finalizar su estadía, cuando debía entregar el libro azul para su publicación, Tomás presentó, sin que se percataran del asunto, el libro que escribió en las noches Venezolanas. El intelectual colombiano, con ayuda de amigos, logró salir de Venezuela rumbo a Panamá. Pero antes de que el libro saliera a circulación, los guardianes del régimen notaron la desfachatez del texto e impidieron que el libro se

siguiera imprimiendo, automáticamente quemaron los ejemplares que hasta el momento se habían impreso. Tomás se convirtió en enemigo del régimen Venezolano (URIBE, 1994, p. 77-80).

Después de la experiencia venezolana Tomás arribó a Bogotá en 1922, con la intención de participar activamente en los núcleos socialistas del país. Sin embargo, durante ese año el eclipse del primer Partido Socialista (1919) era evidente, y la confusión reinaba a interior de los sectores populares y obreros. No obstante, las fuerzas de los trabajadores para la lucha era evidente, y lo único que requerían era una línea organizativa. Sorpresivamente, Francisco De Heredia fue nombrado secretario general del primer Partido Socialista, debido a sus contactos con líderes obreros de Girardot. Sin importar la evidente decadencia del partido, junto a Tomás empezaron a concebir su reestructuración.

Entre los años de 1922 y 1924 Tomás Uribe Márquez se entregó a la circulación de la ideas y a la constitución de redes intelectuales que hicieron posible la recepción de nuevas formas de asumir lo político y lo social. Sus contactos con líderes como María Cano, Ignacio Torres Giraldo y Raúl Eduardo Mahecha se hicieron más fuertes. Sus referencias a autores como Lenin y Marx eran novedosas en el sentido en que las hacía con citas directas de sus obras, y no como meros imaginarios de sus posicionamientos. De alguna manera, utilizando las referencias hechas por María Tila Uribe, se puede decir que Tomás, “como producto de sus viajes, lecturas y amistades, era [un] hombre bien informado” (URIBE, 1994, p. 87) y con una capacidad articuladora importante.

En 1924 participó activamente en la realización del Primer Congreso Obrero y en la Conferencia Socialista que se realizó de manera paralela. En la mañana los delegados asistían al Congreso Obrero y en la noche se reunían en la Conferencia Socialista. Este Congreso y la Conferencia no resultaron como lo imaginaron sus líderes, las pugnas entre los dirigentes del primer Partido Socialista, el de 1919, con los dirigentes más radicales y revolucionarios, entre ellos se encontraba Tomás, provocaron una rápida fractura del movimiento. De acuerdo con Ignacio Torres Giraldo, la Conferencia “no pudo, como cuestión esencial, congregar un núcleo homogéneo de dirigentes orientados ya por los caminos de Lenin” (TORRES, 1973, t 3., p. 182-183).

Finalmente, en 1924 se rompió radicalmente con las tendencias socialistas de 1919 e inicia un periodo de socialismo revolucionario que tuvo como propósito crear un partido político que hiciera posible la organización de los sectores populares. Idea que Tomás apoyó con férreo convencimiento. En 1925 las tendencias pro-comunistas se perfilan

mejor, y en Bogotá Tomás fundó el periódico *El Sindicalista* y creó el “*Centro Carlos Marx*, sociedad secreta que trabaja en todo el país para preparar la revolución social” (VANEGAS, 2013, p. 47). En julio de 1925 se llevo a cabo el Segundo Congreso Obrero, en el cual fue creada la *Confederación Obrera Nacional* (CON), a cargo de Ignacio Torres Giraldo, y su sede fue la ciudad de Cali. Entretanto, la relativa autonomía política de los sectores populares se fortalecía. Desde Medellín María Cano preparaba su primera gira política y Tomás se acercaba a los centros populares de Cundinamarca, y estudiaba fervorosamente el marxismo. El auge huelguístico era evidente y la CON se convirtió en la “primera central del movimiento sindical clasista de Colombia” (TORRES, 1973, t 3., p. 225). El objetivo de la organización fue el de “consolidar, ampliar y crear nuevas asociaciones en bloques regionales, acercar estos bloques entre sí, y primero que todo, vincular mucho más al comando confederal las organizaciones proletarias del Litoral Atlántico y el río Magdalena [...]” (TORRES, 1973, t 3., p. 228).

Con las movilizaciones de los sectores populares en alza, y sin ningún partido de izquierda consolidado, la CON fungió como organismo político mientras se meditaba en la consolidación de un partido de clase. Para Tomás Uribe Márquez “toda esperanza de mejoramiento de las condiciones de trabajo de los labriegos, si antes no se cuenta con la propia organización clasista, [era] irrealizable” (Apund URIBE, 1994, p. 333). Desde este momento el futuro partido se perfilaba como una organización que visaba atender las necesidades de todos los sectores populares. Para dirigentes como Tomás la categoría de clase no se concentraba en el sujeto obrero, por el contrario esta iba más allá, debía atender a los indígenas y a los sectores campesinos que eran la mayoría de los militantes. De esta manera, Tomás se apersonó del problema agrario y se sumergió en la cotidianidad campesina. Más que dedicarse a la reflexión abstracta de la teoría, Tomás también fue al campo y escucho a los campesinos, tomó nota de sus preocupaciones, leyó sobre el problema y escribió apasionadamente sobre él. Para el líder popular el más profundo de los problemas de Colombia era el agrario, y para solucionarlo era necesario abolir la servidumbre que pesa sobre los trabajadores agrícolas (URIBE, 1994, p. 119).

En el barrio de *Las Cruces* de Bogotá Tomás ubicó su centro de operaciones. Mientras que la CON, comandada por Torres Giraldo, intentaba la unión solidaria de las diversas organizaciones obreras del país, y María Cano salía a su segunda gira política por la región del Tolima, Tomás preparaba la iniciativa de fundación del partido. Al finalizar el año de 1926 todos convergieron en Venadillo, en donde Tomás estaba coordinando una conferencia interdepartamental, y de donde saldrían las tareas

específicas para la creación del partido durante el próximo Congreso Obrero (el tercero) que organizaba la CON. María Cano venía en su gira levantando los ánimos de los trabajadores que la escuchaban encantados, e Ignacio Torres Giraldo llegaba con información de las actividades de la CON. En esta reunión la constitución del partido fue asumida como una necesidad, y el 21 de noviembre, en el *Teatro Bogotá*, sede del Tercer Congreso, Tomás presentó el programa por medio del cual se creaba el Partido Socialista Revolucionario (PSR).

En las primeras horas se debatieron las tendencias ideológicas, los socialistas y los anarquistas fueron alejados, y la tendencia marxista tomó el mando para la creación del partido⁹⁰. Aunque se debe advertir que estas distinciones ideológicas no fueron tan claras, y lo que se llamaba tendencia marxista en realidad era una admiración al pueblo soviético, ya que pocos individuos de esta tendencia tuvieron acceso oportuno a la literatura marxista. En este aspecto es evidente la influencia que ejerció Tomás en el grupo, al ser uno de los pocos que conocía de primera mano la obra del intelectual alemán.

El trabajo reflexivo de Tomás en torno a la configuración del partido se condensó en el libro *Rebeldía y Acción* publicado de 1925. Aunque el análisis de este texto será presentado en el próximo capítulo, aquí basta decir que el libro permite dar cuenta de la manera como se dio la circulación y recepción de las ideas en el seno del movimiento de izquierda, bajo la figura de Tomás Uribe Márquez. El libro compuesto de preguntas y respuesta, da la sensación de diálogo. Un diálogo tranquilo en el que el interrogado va deshilvanando la respuesta a las preguntas más comunes que presenta un desparpajado oyente, que bien podía ser un obrero de la ciudad, un campesino o un indígena.

Esta manera de exponer las ideas da muestra del modo como Tomás asumió su circulación. El diálogo era fundamental, ir al terreno, escuchar a los implicados, dar charlas, conferencias y, en especial, organizar la lucha bajo la solidaridad. Al igual que los demás intelectuales y líderes populares del periodo, Tomás utilizó un lenguaje cercano a las masas populares a las cuales se dirigió. Se decía que el intelectual colombiano “mezclaba la teoría socialista con leyendas, para hacerse entender de los campesinos” (ARCHILA, 1991, p. 243). Así, en su casa ubicada en un barrio popular de Bogotá Tomás vivía en constante camaradería. Allí llegaban todos los líderes del movimiento popular para debatir lo que sería el futuro partido. De acuerdo con el relato que hace María Tila Uribe, la casa tenía un ambiente amable “donde se tomaba café y de vez en cuando se

⁹⁰ Cf. TORRES, 1973, t 3; ARCHILA, 1991; VEGA, 2002; URIBE, 1994.

hacían tertulias con tiple” (URIBE, 1994, p. 131). Entre los ires y venires de trabajadores e intelectuales de diversa índole, Tomás fue constituyendo el primer esbozo del Partido Revolucionario.

El sentido distintivo de Tomás Uribe Márquez, con relación a sus compañeros intelectuales, fue la importancia que le otorgó a la constitución del partido político que representara los intereses los sectores populares. En los pocos escritos que se pueden consultar, publicados en periódicos dispersos, el foco está puesto en la organización. Para esto asumió que los trabajadores y campesinos deben tener consciencia de su condición de clase explotada. En su lenguaje era muy clara la vocación revolucionaria de los sectores oprimidos. Con relación a la celebración del primero de mayo escribió en 1931:

Este día es jornada de combate de todos los trabajadores de mundo y sólo los que carecen de consciencia revolucionaria le consideran como día de descanso y de festival; en cambio, los oprimidos conscientes gritan hoy contra la infame explotación del hombre por el hombre, por la toma del poder, por la instauración del gobierno obrero y campesinos.

El lenguaje utilizado por Tomás Uribe Márquez, evidentemente modificó las formas de pensar la izquierda en el país. Categorías como consciencia obrera y comunismo, eran relativamente nuevas. Y en sus ideas fue clara la concepción de “toma del poder”, por la que más adelante fue condenado como conspirador.

Además de ese lenguaje, más cercano a la teoría marxista, Márquez desarrolló un fuerte espíritu antimperialista que se acrecentó con las noticias que le llegaban de los aconteciendo de los enclaves de petróleo y banano del norte del país. En este sentido, las ideas socialistas también desplegaron un emotivo discurso de patria que marcaron su idiosincrasia, ya que siempre se buscó crear una identidad revolucionaria propia –algunos historiadores han llamado a este sentido identitario de la década del veinte *socialismo mestizo*⁹¹.

En medio de la efervescencia de la coyuntura, Tomás y sus compañeros debían pensar en diversas formas para lograr que las ideas circularan por el territorio nacional. Como ya lo presente, en otros lugares del país la ideas deambularon con los sujetos. Tanto Raúl Eduardo Mahecha como Ignacio Torres Giraldo, tenían contacto con los trabajadores y publicaban sus pequeños periódicos de difusión. Pero en Bogotá la

⁹¹ Cf. VANEGAS, 1999; VEGA, 2002, t 4.

persecución policial sobre los líderes socialistas era más intensa, por esa razón las formas de circulación debían constituirse a partir de la evasión a la vigilancia.

Las tácticas para la circulación de la información y de las ideas utilizadas por Tomás y sus compañeros en Bogotá fueron tres esencialmente. En primer lugar se utilizó la tradicional publicación de periódicos y hojas volantes impresas en pequeños mimeógrafos, que ubicaban clandestinamente en las casas de los líderes. Entre dos y cuatro personas eran los encargados de cada maquina y su funcionamiento. En estas andanzas, de acuerdo con el testimonio de un testigo de primera mano, Tomás pasaba horas enteras escribiendo para los mimeógrafos papeles con noticias, reclamos e ideas de organización y lucha.

Después de imprimir los papeles o los periódicos, entraban en escena los “correos rojos”. Eran niños entre los diez y los dieciséis años, a quienes se encargaba que repartieran los periódicos y pasquines impresos en los mimeógrafos clandestinos. Pero, además de repartir las publicaciones, estos niños debían tener una importante capacidad para recordar la información, ya que también fueron “razoneros”. Es decir que tenían que llevar información de un líder a otro, aprendida de memoria y sin espacio para el error. Es por esto que aquí considero este mecanismo de comunicación como la segunda táctica utilizada por el grupo de Tomás para hacer circular información e ideas importantes.

La tercer táctica circulación de las ideas reside en la forma en que el grupo intentó ingresar a los cuarteles de policía y del ejército. La acción era sencilla, consistía en “envolverle el pan, la panela, tal cual librito de ortografía o cualquier otro artículo que los soldados invariablemente compraban cada día, en las hojas impresas” en los mimeógrafos de los militantes. De esta forma, los panfletos ingresaban a los cuarteles, y los soldados desprevenidos podían leer las ideas que pregonaba el socialismo colombiano. Estas tácticas de circulación fueron articuladas con otras tantas, que hicieron posible que las ideas de izquierda fueran recibidas por los sectores populares.

Para 1927 el partido ya despertaba una creciente simpatía popular (ARCHILA, 1991, p. 224), Tomás Uribe Márquez es el secretario general, y el gobierno conservador empieza a ver con malos ojos la progresión del socialismo en el territorio colombiano. En octubre de 1927, en medio de una Asamblea Socialista que realizaba en el puerto de La Dorada, el gobierno dio la orden para que la policía ingresara al recinto y encarcelara a todos los líderes socialistas. Finalmente la convención fue terminada en la cárcel, ya que todos estaban en el mismo patio. En esta convención especial se tomó la decisión de crear un Comité Central Conspirativo que respondiera a las persecuciones del momento. Tomás

tuvo la responsabilidad de “crear la comisión permanente o núcleo central que organizara la defensa del PSR y diera el paso a la clandestinidad” (URIBE, 1994, p. 228).

El año de 1928 fue complejo para la lucha política y social de los sectores populares. El Estado impulsó una ley (“Ley Heroica”) que le permitiría controlar cualquier tipo de agrupación política ajena a su doctrina. La persecución sobre los líderes se intensificó, lo que provocó que el paso que diera el socialismo revolucionario de la clandestinidad a la orquestación de una insurrección, se sucediera dentro de una naturalidad casi pasmosa. En julio de ese año, en una Asamblea Nacional del Socialismo Revolucionario se tomó la decisión de realizar la insurrección total a partir de tres frentes. 1] Crear la base organizativa de la insurrección. 2] Arreglar un acuerdo de levantamiento simultaneo con rebeldes venezolanos. 3] Proyectar una huelga general en la zona bananera.

Aunque aquí no me interesa profundizar en este proceso insurreccional que fracasó y dio al traste con el PSR al finalizar la década del veinte, este hecho de organización insurreccional es importante para identificar el papel que jugó Tomás Uribe Márquez en la recepción y circulación de las ideas de izquierda en el seno del movimiento.

Primero es necesario decir que parece un hecho comprobado que la coyuntura del periodo llevó a que los sectores populares, los intelectuales, algunos militantes del partido liberal y el PSR, vieran en la insurrección armada una posibilidad para acabar con la hegemonía conservadora. Sin importar la inexperiencia y la falta de direccionamiento teórico, como alegan algunos, todos los líderes e intelectuales del Partido Socialistas Revolucionario coincidieron en que era necesario pensar una insurrección. Bajo este principio Tomás pensó en el arraigo de dos ideas en las masas. Por un lado se afirmaba la idea de una vanguardia que guiara al pueblo en la lucha tanto armada como política. Más adelante el propio Tomás afirmaría que la revolución nunca sería posible en Colombia “mientras el Partido Socialista no organice celularmente a los trabajadores”⁹². Por otro lado, Tomás creyó fervientemente en la solidaridad⁹³. Ninguna acción se podía llevar a cabo sin la solidaridad de los sujetos, y para Tomás esta solidaridad no se reducía a las relaciones entre los sectores populares del país, también fue una solidaridad internacional.

De este modo, en medio de la coyuntura de persecución, clandestinidad e insurrección, Tomás ocupó el papel tanto de la vanguardia que intentó direccionar el

⁹² *El Espectador*, 31.5.1929.

⁹³ Cf. *Gil Blas*, 25.03.1931; 13.08.1931

movimiento, como el de articulador de solidaridades internacionales al ponerse al frente de las relaciones con los venezolanos. A esta solidaridad arraigada, también cabe atribuir las relaciones que Tomás inició con algunos dirigentes radicales del Partido Liberal, lo que rápidamente llevó a que el PSR se diluyera, al finalizar la década, entre el discurso liberal y la negación de las directrices soviéticas⁹⁴.

Debido al paso que dio Tomás hacia la clandestinidad, no se sabe mucho más sobre su papel en el proceso insurreccional. Sin embargo, es evidente que su imagen de intelectual de izquierda fue construida a partir de la constante sociabilidad de las ideas en torno a la organización de los sectores populares. Ya para la década del treinta, después de la fundación del Partido Comunista de Colombia, Tomás fue expulsado y tratado como un *puchista*, al igual que toda la generación que actuó junto a él. De hecho, hay alguna evidencia que afirma que después del desprecio de los comunistas, Tomás se convirtió en informante de la policía (ACEVEDO, 2013). A pesar de esto, quiérase o no, la figura de Tomás Uribe Márquez como intelectual giró en torno a la formación de un partido político que representara a los sectores populares. Reclamando así un lugar para la izquierda en el gran espacio de la política colombiana.

5.3.3 Los Intelectuales-populares como vanguardia revolucionaria

La convergencia entre dos intelectuales como Astrojildo Pereira y Tomás Uribe Márquez puede ser encontrada fácilmente en el desarrollo de sus trayectorias de vida. Los dos nacieron en el seno de familias medianamente acomodadas económicamente; los dos tuvieron la oportunidad de viajar a Europa y conocer de primera mano textos y experiencias que determinaron su percepción sobre la izquierda; los dos pensaron en la importancia de crear y consolidar un partido político que representara a los sectores populares; los dos creyeron en la importancia de una vanguardia que direccionara el movimiento; finalmente, los dos fueron duramente juzgados por los partidos que incubaron y por los ideales a los cuales se entregaron apasionadamente.

Sin embargo, la aparente coincidencia de sus trayectorias intelectuales debe ser comprendida bajo el condicionamiento que agenció el grado de desarrollo del campo de la izquierda en los contextos en los que cada uno actuó. Una idea que me permite sostener el capítulo en su conjunto, y en especial la historia de Astrojildo y Tomás, es que la

⁹⁴ En el primer capítulo hago referencia más detallada a la historia del PSR. Para mayor información Cf: VANEGAS, 1999; VEGA, 2002; TORRES, 1973; ARCHILA, 1991, entre otros.

densidad de los campos de la izquierda en Brasil y Colombia fue diferente, y por lo tanto, aunque las experiencias fueran similares, y las ideas las mismas, el desarrollo factico del proceso histórico fue diferente.

En cuanto Astrojildo, Nequete y Leuenroth se insertaron en una tradición medianamente definida de lo que era un campo pre-constituido por los saberes y experiencias de trabajadores inmigrantes y nacionales, Tomás, Mahecha y Torres Giraldo se encontraron con el declive de una tradición artesanal que ya no respondía a las necesidades del nuevo contexto social que planteó la llegada del capitalismo industrial en las décadas del veinte.

Esta condición fue fundamental para la recepción de las ideas fuerza de izquierda, ya que los discursos necesariamente necesitan de un espacio social para arraigarse, espacio que en Colombia se encontraba cooptado por el conservadurismo extremo y el liberalismo radical. Por el contrario, en Brasil, la llegada de una importante legión de trabajadores europeos, para los cuales, de alguna manera, era más familiar cierto tipo de vocabulario revolucionario, hizo “más fácil” la recepción de nuevas ideas en su sentido “natural”. Los intelectuales colombianos se vieron obligados, ya fuera por desconocimiento o por temor, a recurrir a las imagerías populares para arraigar unas ideas que desnaturalizaron las lógicas del poder eclesial y terrateniente.

Volviendo a las figuras de Astrojildo y Tomás, es evidente que, aunque los dos movilizaron las ideas de izquierda bajo el peso consciente del papel protagónico de la vanguardia política al interior del movimiento popular, Astrojildo insertó su discurso en el intersticio que abrió la Revolución Rusa y las directrices que impartió la Internacional Comunista –discurso al que también acudió Nequete; mientras que Tomás no insertó su discurso en una corriente clara de organización popular, por el contrario, a su llegada contribuyó a generar un debate que radicalizó las ideas de organización y de revolución social. Sin un interlocutor visible, el nuevo lenguaje fue presa fácil de la persecución estatal, lo que empujó las ideas a la clandestinidad y la conspiración.

Lo que quiero sostener es que la recepción y circulación de las ideas, como la primera etapa de su apropiación, estuvo determinada tanto por los condicionamientos materiales que propuso cada país. Es decir las características de su espacio geográfico, el desarrollo de su economía y en general la organización del poder. Pero, también, estuvo determinada por las características de desarrollo cultural de los sectores populares y de los mismos intelectuales que interactuaron las ideas.

De esta manera, la recepción es un fenómeno que descifra la materialidad de la circulación, y, a su vez, la intangibilidad de las relaciones sociales. Es la cotidianidad del saludo en las fábricas, en los enclaves, en las botecos, en las chicherías. La recepción se presenta en la lectura que el intelectual hizo en Barcelona, Paris o Londres, pero también en la impresión de una hoja volante con la cual se envuelve el pan del desayuno. La recepción de las ideas fue un complejo entramado de cotidianidad, racionalidad y misticismo.

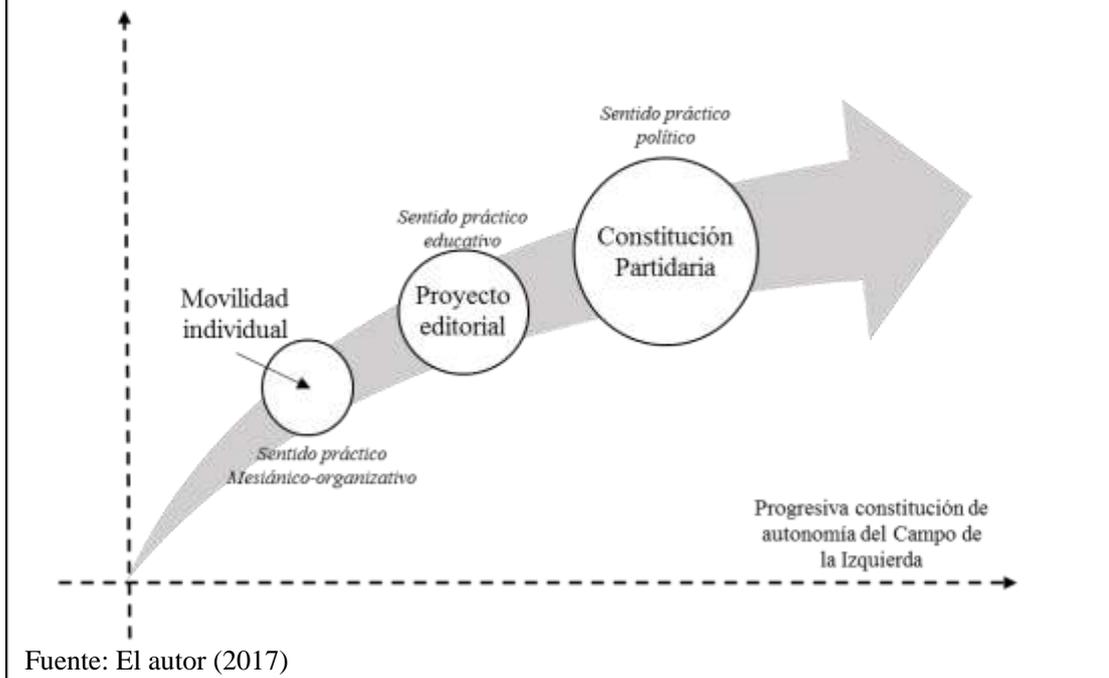
Por otro lado, la recepción y circulación de las ideas representó, en los dos contextos estudiados, la puesta en escena de un conjunto de prácticas de sociabilidad intelectual en las que las relaciones entre los líderes de izquierda y los sectores populares fueron medidas por sus *disposiciones* y *sentidos* de circulación. Estas prácticas, que aquí se reducen a tres (3), permiten trazar una imagen de los procesos de recepción y circulación de las ideas que fue de las practicas individuales hasta la constitución de sentidos *teleológicos* de recepción y circulación.

Así, desde una perspectiva más activista y organizativa, los casos de Nequete y Mahecha representan una escala de recepción y circulación basada en su movilidad como individuos representantes de un conjunto de nuevas ideas en las que se puso en juego el imaginario de futuro. Esta lógica de actuación intelectual privilegio ante todo la organización de los sectores populares, ya fuera a partir de la constitución de un nuevo imaginario de lo popular, o por la configuración de estructuras teóricas pre-formativas.

En el mismo sentido, el acercamiento a las figuras de Ignacio Torres Giraldo y Edgar Leuenroth, da cuenta de unas prácticas de recepción basadas en la constitución de una pequeña comunidad de interpretación asentada en la solidaridad intelectual. Más que la movilidad asumida como apostolado, el sentido de la práctica que agenciaron estos dos intelectuales privilegió la constitución de diálogos y aprendizajes. La recepción de las ideas fue concebida como un proceso continuo de aprendizaje y divulgación equitativa del conocimiento, lo que los llevo a platear, desde una perspectiva racionalista, una nueva imagen de los sectores populares.

Finalmente, el sentido propuesto por las prácticas de recepción de Astrojildo Pereira y Tomás Uribe Márquez, obedeció a la lógica de una organización partidista y a cierto grado de disciplinamiento político, que pretendía obedecer a los cánones del campo internacional. Sin embargo, las oscilaciones ideológicas y los acontecimientos tanto internos como externos los llevaron a entablar relaciones de amor y odio con sus propias directrices políticas

Cuadro 3- Escalas de recepción y circulación de las ideas



6. INTERPRETACIÓN Y REINTERPRETACIÓN: *Las ideas y su lugar.*

Quiero iniciar este capítulo con una premisa. Toda apropiación implica una interpretación y, a su vez, toda interpretación implica la intencionalidad de superar un alejamiento, de acortar una distancia cultural (RICOEUR, 2006). A partir de esta premisa se puede afirmar que en medio de cualquier ejercicio de apropiación de las ideas, se presenta un fenómeno particular de interpretación que hace posible configurar un sentido determinado a las ideas-textos, con el objeto de acercarse a la cosmovisión de *otro* (las ideas que llegaban de afuera), a partir de la identificación de las particularidades de lo *propio* (los contextos vividos). De ahí deviene un sentido de interpretación que intenta ser más que mera repetición.

En este sentido, la lectura de las ideas-textos hecha por los intelectuales-populares aquí estudiados, y su posterior representación, desplegaron una serie de interpretaciones que hicieron posible, desde la multiplicidad de los sentidos e intencionalidades, la apropiación de las ideas que delimitaron el campo de la izquierda a nivel nacional. Además, dichas interpretaciones determinaron los ritmos de constitución del campo, al desplegar diversos mecanismos en los cuales la imaginación y la contingencia fueron la regla.

El objetivo de este capítulo, como lo presente en la introducción, es demostrar que las interpretaciones que se hicieron de las ideas de izquierda ostentaron dos características: 1] Las interpretaciones se accionaron bajo una materialidad que superó las particularidades de los contextos y que obedeció a tres aspectos: a) A la urgencia de la acción, lo que llevo a la configuración de manifiestos que respondieran rápidamente a dicha urgencia, este fue el caso de Leuenroth y Márquez; b) Al arraigo de interpretaciones no canónicas, en el caso de Nequete y Mahecha; y c) A la necesidad de instituir, desde las ideas de izquierda, una historia de la propia izquierda, como lo hicieron Astrojildo Pereira y Torres Giraldo. Estos tres aspectos hicieron posible la constitución de unas estructuras de interpretación que caracterizaron a las comunidades de interpretación y, por consiguiente, las sociabilidades intelectuales. 2] Las interpretaciones respondieron a lo que Ricoeur llamó las diversas “experiencias de lectura” (RICOEUR, 2003, p. 11), que fueron el resultado de las experiencias militantes de los intelectuales estudiados. Así, las interpretaciones agenciaron procesos de creación y reproducción que determinaron los ritmos de apropiación.

6.1 Un manifiesto para la acción y la solidaridad.

A ciento cincuenta años de la aparición del *Manifiesto del Partido Comunista* (1998), el historiador inglés Eric Hobsbawm sostuvo que este texto tuvo un “vigor irresistible como literatura” (HOBSBAWM, 2012, p. 98). Una fuerza y vigor que se encierra en su esencia, la cual consistió en dar al hombre su lugar como sujeto histórico. En el *Manifiesto* el cambio histórico se da por medio de las acciones de los hombres (HOBSBAWM, 2012, p. 114). De este modo, esta obra puede ser comprendida como un “documento de opciones, de posibilidades políticas [...]” (HOBSBAWM, 2012, p. 114) para las acciones del presente, visando un futuro posible.

De este modo, abriendo la gama de posibilidades que brinda la lectura de ese corto texto, en el prefacio a la edición alemana de 1872, Marx y Engels recordaron que el *Manifiesto* había sido escrito como un programa que tenía como fin guiar las acciones y la teoría del movimiento obrero (MARX, [1848] 1975, p. 1). Y más adelante advierten, que “el mismo manifiesto explica que la aplicación práctica de [los] principios dependerá siempre y en todas partes de la circunstancias históricas existentes” (MARX, [1848] 1975, p. 2). Es decir que los planes y los caminos que traza el opúsculo deben atender a las características que ofrece el medio en el que se aplica.

De lo anterior se desprenden dos ideas fuerza que trazaron las líneas del *Manifiesto Comunista*. En primer lugar, la reivindicación de la acción del hombre como constructor de su historia. La segunda consiste en un profundo juego entre el futuro y el presente. El futuro se presenta como un horizonte de expectativas susceptible de ser modificado. Así, el manifiesto es directo, contundente. No huye entre la retórica filosófica inalcanzable, por el contrario, se centra en la urgencia de la situación vivida, y ofrece mecanismos concretos de participación y acción.

Bajo la estela del *Manifiesto Comunista* se crearon miles de manifiestos que pretendieron posicionar a los sujetos intelectuales, y con ellos al colectivo singular que decían representar. En el trópico no fue diferente. Tanto en Brasil como en Colombia los intelectuales se entregaron a la tarea de escribir manifiestos o panfletos que los posicionaran al interior de un campo político que ya mostraba sus tensiones ideológicas. Estos son los casos de Edgar Leuenroth en São Paulo, y Tomás Uribe Márquez en la ciudad de Bogotá. Las fuentes primarias utilizadas en este apartado serán, para el caso de Edgar Leuenroth un texto publicado en 1918 titulado *O que é o Maximalismo ou Bolchevismo*; en el caso de Tomás Uribe Márquez estudio su libro publicado en 1925

titulado *Rebeldía y Acción*, del cual ya se habían publicado algunos apartados en diferentes periódicos de la época.

6.1.1 Edgar Lauenroth y el Maximismo o Bolchevismo

En 1919, en medio de los ecos de la párvula Revolución Rusa y las agitaciones sociales, se reunieron los intelectuales de izquierda Edgar Leuenroth y Antonio Duarte Cadeias (bajo el seudónimo Helio Negro), con el fin de redactar un pequeño manuscrito que diera cuenta de las “doutrinas socialistas libertárias”¹. Aunque el trabajo pretendió ser “tão completo quanto lhes fosse possível”², la urgencia del contexto exigió la pronta publicación del texto. De ahí que, a los pocos días de iniciar la redacción, “diversos companheiros demostraram-nos a conveniência de ser esta publicação post à venda antes do 1º de maio”³. Lo que demuestra, de entrada, que la interpretación pasó por la urgencia de la organización de los sectores populares, en una coyuntura que lo exigía.

En el mismo sentido, los intelectuales presentan un cuadro que caracterizó las lógicas de una interpretación de las ideas de izquierda que pasó por la complejidad que implicó desconocer sus precarias condiciones materiales de existencia, para entregarse, en sus horas de “descanso”, a la escritura de un pequeño manifiesto. Al respecto afirmaron:

Nós, que temos o dia todo tomado pelas ocupações do nosso ganha-pão, fomos obrigados assim a fazer das fraquezas forças, escrevendo o que segue em três serões [...]. Não nos falta a visão clara da organização social que propagamos; o que nos falta é o sossego de espírito e a arte de, em poucas palavras e em pouco tempo, expor a nossa doutrina [...]⁴

De esta manera se exponían, a modo de excusa, los condicionamientos materiales que determinaron la producción de un trabajo de interpretación de las ideas, que pretendió convertirse en una guía eficaz para la acción popular.

De entrada, los autores presentan dos referentes desde los cuales sustentan sus posicionamientos. En primer lugar recurrieron a la cita de la constitución Rusa de 1918, con el fin de advertir la importancia que tuvo la toma del poder por parte de los sectores

¹ LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo*. Sao Paulo: Editora Semente.198? [1919], p. 5

² LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo*. ... [1919], p.5

³ LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo*. ... [1919], p.5

⁴ LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo*. ... [1919], p.5

populares. Por vía de la constatación empírica y práctica de las consignas, las referencias a la Revolución Rusa se constituyeron en un paso obligatorio que permitió ejemplificar, racionalmente, el camino que estaba obligada a seguir la humanidad, por cuenta de la evolución natural.

De este modo, la interpretación que presentaron “Negro” y Leuenroth estuvo mediada por el papel conspicuo de la transformación concreta de las relaciones de poder, cuya evidencia más “cercana” fue la revolución del 17. Las acciones del pueblo ruso y su nueva constitución revolucionaria, fueron presentadas e interpretadas como la “reconstrução” del camino que llevaría a la libertad. En este uso del ejemplo ruso como punto concreto de realización, la idea de libertad fue precedida por la noción de reconstrucción, lo que convirtió a la revolución, en el marco de la interpretación, en un fenómeno que conjugaba las ideas de lo nuevo y lo viejo. La idea de reconstrucción dotó al discurso de una intensión de causalidad final y de trabajo constante. El “manifiesto” de Leuenroth y compañía empezaba con una idea fundamental: Son los hombres los que “reconstruyen” su historia, y la dirigen hacia la libertad.

En segunda instancia los autores acudieron a la figura de Élisée Reclus para dar cuenta del origen del estado de cosas existentes. En otras palabras, el origen de la situación de explotación. Al citar el apartado de uno de los muchos textos de Reclus, los autores lo presentan como de los más bellos jamás escritos. El orden del discurso utilizado daba cuenta de una metáfora que, contradictoriamente, ofreció a los lectores una cruda realidad. Así, la referencia de Reclus fue utilizada para atacar la propiedad privada y sus consecuencias para el orden social. Al respecto, los intelectuales asumieron la pertinencia del texto del pensador francés, para sustentar la ilegitimidad de la propiedad privada. De este modo, la propiedad era representada como un ejercicio de violencia que progresivamente se institucionalizó hasta representar, para los sectores populares, “A bolsa ou a vida”⁵.

De manera directa, los intelectuales relacionaron el desarrollo de la propiedad privada y su perpetuación violenta, con los nombres de la elite brasilera como: “os Hermes, os Rodriguez Alves, os Ruis”⁶. Y, enseguida, exaltan un discurso que podría ser asumido como antimperalista, al afirmar que las riquezas del país pertenecen “aos Matarazo, aos Visconde de Moraes, aos canadenses de Light, aos ingleses da São Paulo

⁵ LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo. ...* [1919], p.13

⁶ LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo. ...* [1919], p.13

Railway, aos alemães sócios dos nossos governantes, aos usuarios da França e dos Estados Unidos [...]”⁷.

En el orden del discurso la metáfora que presenta a la propiedad privada desde la lógica de la acumulación violenta, le da paso a la descripción concreta de la realidad del trabajador promedio. La cuestión social se argumenta con “fatos”, lo que permite entrever la progresiva constitución de una racionalidad interpretativa que, aunque utilizó frecuentemente la metáfora para comunicarse con las bases populares, siempre pretendió argumentar desde la razón científica. Aquella que permitía el progreso social sin miramientos ni engaños ideológicos.

De este modo, bajo la lógica de la metáfora, pero con una intencionalidad racionalista, los intelectuales interpretaron las ideas de izquierda como una potencia capaz de generar conciencia. En su “manifiesto” Leuenroth y “Negro” advirtieron que “já todas as vítimas desta sociedade de ladrões e roubados sabem que só é patriota, só é humanonitario, só é honesto quem quer ser igual – nem mais, nem menos do que o seu semelhante”⁸. De la alegoría ofrecida por Reclus, los intelectuales terminan con una afirmación de la igualdad como motivo para la acción.

A partir de estas concepciones, y bajo el peso de las ideas que iban y venían entre la Revolución Rusa y las esperanzas de transformación social, el manifiesto escrito rápidamente tuvo como intención final proponer la unión, la solidaridad y la organización. Ideas centrales que fueron puestas al servicio de un imaginario de futuro, desde el cual se vislumbró a un Brasil revolucionario y comunista.

Retornando a su objetivo principal, el texto de Leuenroth y “Negro” fue una ejercicio educativo en el que se pretendió demostrar, a partir del ejemplo de la Revolución Rusa y las contradicciones sociales, que “a organização social vigente é, praticamente, a união dos vícios, explorando a desunião, a ignorância e o trabalho dos pobres”⁹. La desunión de los sectores populares obedeció, según los intelectuales, a la ignorancia de estos sectores. De ahí que, sus interpretaciones agenciaran una “nueva” realidad que rompiera con las cosmovisiones construidas por las elites locales.

El texto de Leuenroth es una muestra de esa racionalidad en la que se pretende, como ya lo dije, romper con la inconciencia de los sectores populares a partir de la progresiva y detallada argumentación de los hechos que componen las relaciones sociales

⁷ LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo. ...* [1919], p.13

⁸ LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo. ...* [1919], p.10

⁹ LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo. ...* [1919], p.14

existentes. De este modo, los intelectuales desembuelven un minucioso análisis del costo de vida de los trabajadores y sus familias, con el fin de exponer las desventajas del sistema capitalista y la amputación que su sistema de valores. Los intelectuales acudieron a la categoría de “entes humanos” para describir a aquellos sectores sociales que no contaban con los elementos necesarios que les permitían desarrollar su personalidad¹⁰.

Así, en medio de sus argumentaciones basadas en la realidad vivida, los intelectuales presentaron una solución para los sectores que sufrían los impactos de los avances capitalistas. La solución se encontraba, según ellos, en la consigna de:

[...] distribuir alimentos e remédios a os esfomeados e doentes restaurar-lhes a saúde e a alegria, continuar a satisfazer-lhes todas as suas necessidades vitais – e exigir então de todos o máximo de seus esforços na produção de todas as utilidades.¹¹

De este modo, si se lee con cuidado, las ideas pasadas por las interpretaciones de estos intelectuales se basaron en una profunda creencia en la solidaridad humana. Subsanan las necesidades y exigir a todos su máximo esfuerzo en la producción implica un principio humano de solidaridad y colectividad. No obstante, Leuenroth y “Negro” advierten que este principio no podrá ser aplicado espontáneamente por todos los miembros de la sociedad, ya que “A burguesia não dará espontaneamente nada do que possui pela salvação coletiva”¹². Al hacer esta afirmación, que no se alejó del principio marxista de equidad, la idea de solidaridad e igualdad social se afirmó en la fuerza de la acción:

Só pela força!
Pela força, pos organizemos a nova sociedade.
Pela força salvemos a nossa espécie!¹³

Por otro lado, en la lógica interpretativa de los intelectuales se hicieron evidentes dos potencias que posibilitaron la organización y la lucha obrero-popular. En primer lugar existió una confianza en la **ciencia** como arma y como una salida racional. “[a] ciência prova, que está sempre ao serviço da coletividade”¹⁴. La segunda potencia, fue la

¹⁰ Cf. LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo*. ... [1919], p.17

¹¹ Cf. LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo*. ... [1919], p.19

¹² Cf. LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo*. [1919], p.19

¹³ Cf. LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo*. ... [1919], p.19

¹⁴ Cf. LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo*. ... [1919], p.20

solidaridad encarnada en el comunismo, este último asumido como una “forma econômica de estreita solidariedade [...]”¹⁵.

La solidariedade era concebida como una sentimiento animal que se escondia en lo más profundo de los sujetos, y resistia a todos los ataques de la sociedad burguesa que pregonaba el individualismo¹⁶. En la misma via, la solidariedade, encarnada en el comunismo, fue concebida como potencia del devenir histórico. Así, a partir de las necesidades sociales, los intelectuales paulistas afirmaron en su “manifiesto” que con el surgimiento de nuevas necesidades “precisamos de novo estímulo, de nova forma econômica. E esa nova forma é o comunismo”¹⁷. Sin a lejarse de las ideas de Kropotkin sobre la solidariedade como el estado natural de los seres humanos, los intelectuales representaron dicho movimiento natural hacia la solidariedade, en la estructura social, moral y económica que ofrecia el comunismo. De esta manera intentaron vitalizar una estructura socioeconómica a partir de la espontaneidad reinante en la naturaleza humana.

Despues de hacer la presentación del comunismo como salvación y de la solidariedade como centro motor, el texto modifica el orden del discurso y empieza a desplegar una serie de definiciones en las que convergen todas las ideas de izquierda que aquí se estudian. Así, bajo la visión de una superioridad moral, teorica y organizativa, los intelectuales paulistas asumieron el comunismo, desde las experiencias borrosas de la URSS que llegaban por el cable, como una forma social “tendente a aumentar o bienestar e a liberdade individual”¹⁸.

La lectura y las interpretaciones de los intelectuales no permiten delinear con claridad las “fronteras” definitorias de las ideas fuerza que asumieron. Aunque por otro lado, intentar encontrar dichas claridades podría ser anacrónico y carente de sentido. De ahí que, las interpretaciones que estos sujetos hicieron de las ideas sean una muestra de complejidad y discontinuidad propia de toda historia de la apropiación. Las interpretaciones fueron complejas en tanto dieron cuenta de la convergencia de todas las ideas, en el marco, como ya lo dije, de una filosofía de la historia que impuso como su *telos* la redención de los explotados.

¹⁵ Cf. LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo*. ... [1919], p.20

¹⁶ Cf. LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo*. ... [1919], p.21

¹⁷ Cf. LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo*. ... [1919], p.21

¹⁸ Cf. LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo*. ... [1919], p. 22

No se puede, entonces, separar la idea de solidaridad, como fuerza animal, de la idea de igualdad como mecanismo de concientización. Así, el comunismo libertario se interpretó como

a doutrina daqueles que, tomando por base a convivência da solidariedade humana, para que a sua espécie atinja o máximo de bem-estar e aperfeiçoamento moral e material – são partidários da igualdade econômica e política [...] ¹⁹

Por otro lado, la amalgama en la fueron presentadas las ideas, pudo obedecer al tratamiento que les fue dado por parte de los intelectuales. En el afán de explicar lo que estaba pasando, y con la exigencia de publicar rápidamente el texto, los autores hicieron excasa referencia a algún tipo de arsenal teorico. El texto evidencia una urgencia por relacionar algunas ideas muy generales de comunismo, con la necesidad organizativa del momento. De ahí que, aunque se afirmó como un programa, aquí le brindo el estaus de manifiesto, por la emergencia de su aparición.

De esta manera, con la fuerza retórica de un programa manifiesto, las interpretaciones de Leuenroth y “Negro” se sumergieron en el plano del futuro. La interpretación pasó por la interiorización y posterior exteriorización de los sueños de los sujetos encarnados en ideas y su apropiación. El futuro era un régimen comunista, fruto del mal-estar de la clase obrera. En dicho régimen, la igualdad sería posible por “o bom tratamento moral, porque não haveria mais superiores nem inferiores, mas unicamente encargos dieferentes a cumprir [...]”²⁰. Así mismo, en la sociedad futura se cuidaría la salud del alma a partir del cuidado de los niños. “O interesse dos comunistas é cuidarem do pequeno ser, para que se desenvolva com a saúde do corpo e da alma e possa mais tarde pagar à sociedade, **com juros capitalizados**, todo o bem que desta recebeu”²¹.

En la sociedad del futuro solo existirá la clase obrera, escribían Leuenroth y compañía, y en el plano económico habrá una identidad de intereses entre el individuo y el colectivo²². Esto último, base de la solidaridad animal y/o vital de los sujetos. A este nuevo orden social propuesto, se suma el llamado a la igualdad en los poderes económicos basados en la constitución de la federación de los sindicatos obreros. Sin entrar a debatir la distancia que existía entre este orden social y las ideas de matriz comunista, es

¹⁹ LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo. ...* [1919], p.25

²⁰ Cf. LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo. ...*[1919], p.27

²¹ LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo. ...* [1919], p.27

²² Cf. LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo. ...* [1919], p.35

importante reconocer en las líneas de los intelectuales paulistas un sentido de innovación que les debió exigir el desdoblamiento de un sin número de ideas, en el terreno de las experiencias organizativas de la época.

Finalmente, antes de empezar a esbozar un programa comunista propio, los intelectuales presentan una idea que ya se encontraba implícita en el *Manifiesto Comunista*, esta es la idea de liberación del enemigo. Bajo esta lógica no se puede pensar la realización de una revolución liberadora que no libere, además de los obrero y sectores populares, a los opresores, de ellos se decía

todos vós sois pervertidos do corpo e da alma, devido às vossas profissões e pelo meio ambiente em que viveis. Não tendes culpas dos vossos crimes, pelo mesmo motivo porque a serpente não é culpada de ser venenosa [...] Nós nos esforçaremos pela vossa redenção – não por sentimentalismo doentio, mas por egoísmo bem quelibrado.²³

Y terminan la primera parte del texto con una frase que resume el espíritu de cuerpo de la naciente izquierda. “As nossas aspirações pertencem ao futuro e o futuro as julgará”²⁴.

En adelante, el texto de Leuenroth y “Negro” se convierte en un ejercicio arquetípico en el cual se estructuran los supuestos lineamientos administrativos de una sociedad posrevolucionaria. En dicho apartado se exponen algunas ideas que es importante discutir debido a su fuerza retórica. Estas ideas son tres: 1] La “força da fatalidade histórica”; 2] La tensión entre libertad individual y la colectividad y 3] El Rescate moral de la sociedad.

En primer lugar los intelectuales interpretan el devenir histórico como una fatalidad, entendida como la fuerza de la historia que empuja a los Estados a tomar posición frente al desenvolvimiento de la Revolución Rusa. La idea consistía en que, como si fuese una fuerza centrípeta, la revolución atraería a todos los pueblos a la “remodelação dos sistemas e métodos da vida individual e coletiva”²⁵. La sensación que se apoderó de las diferentes comunidades de interpretación, paso por la creencia ciega de existir en un “instante decisivo” en el que había que “marcar um rumo novo na historia da humanidade”²⁶. Por obra de la Revolución Rusa, y las diferentes lecturas que de ella pudieron hacer los intelectuales, la historia fue interpretada y vivida como un camino que

²³ LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo*. ... [1919], p.43

²⁴ LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo*. ... [1919], p.43

²⁵ LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo*. ... [1919], p.45

²⁶ LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo*. ... [1919], p.45

el propio hombre podría construir, pero que en su espíritu esencial ya estaba predestinada.

No obstante, la imagen del hombre como constructor de su propia historia no fue tan simple. Era el colectivo quien construía su historia, es decir el hombre en solidaridad con los demás hombres. Pero, por otro lado, el hombre no construía por medio de su lucha el objetivo final de su historia. Lo que hacía con su lucha era acelerar o retrasar un proceso social que de igual manera llegaría. La revolución tendría que llegar, la nueva sociedad debía llegar, lo que dependía de los sujetos era el momento para dicho acontecimiento. De ahí la fatalidad histórica de la cual hablaron Leuenroth y “Negro”.

La tensión entre libertad individual y las necesidades del colectivo se hacen evidentes cuando los autores del texto abordan las “normas de organização” de la sociedad futura. Dichas normas organizativas se centran en el esquema federativo, en el cual la organización deviene en un ejercicio de consulta horizontal y rotativa en el cual todos los individuos están en el deber y derecho a participar. Sin embargo, en las líneas que dan cuenta de este orden social la libertad se sumerge en una serie de normas y controles que apuntan constantemente a la protección del bien-estar común. Previendo este tipo de lectura, los intelectuales plantearon la solidaridad como un principio racional en el cual la administración social se organiza “de baixo para cima, pela livre federação de agrupações autônomas profissionais, artísticas, científicas e literárias, e garantindo o máximo da liberdade individual dentro do bem-estar coletivo”²⁷.

De esta manera, la solidaridad respondió a dos realidades, y se agenció de diversas maneras. En la primera parte del texto de Leuenroth y “Negro”, más denunciativo que propositivo, la solidaridad, como ya vimos, es asumida como una fuerza motora que surge de la animalidad o naturaleza propia de los seres humanos. Es un sentido que no huye de ningún sujeto, y que ha resistido a lo largo de la historia los ataques de la cultura egoísta basada en el individualismo que pregonan los explotadores²⁸. Cuando las interpretaciones pasan al terreno propositivo y se llenan de la potencia de un futuro posible, la solidaridad se hace una acción racional (conciencia) y lo individual se supedita al bien-estar colectivo.

Por otro lado, las interpretaciones realizadas por Leuenroth pasaron por un principio de redención moral que buscaba salvar a la humanidad de los vicios que le imponía el sistema capitalista. Al proponer la estructura formal de su sociedad del futuro, se asumía que a partir de un adecuado direccionamiento moral, alejado de la envidia y el

²⁷ LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo. ...* [1919], p.49

²⁸ Cf. LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo.* [1919].

individualismo pregonados por la burguesía, reinaría un ambiente armónico, en el cual los hombres se autoregularían, como un ejercicio propio de su naturaleza²⁹.

Finalmente, las interpretaciones de Leuenroth, reflejadas en este manifiesto inicial, intentaron responder a las exigencias del movimiento de masas. Al parecer, los ritmos en los que se movía el movimiento popular fueron extremadamente vertiginosos, razón por la cual las interpretaciones de las ideas debieron responder a dicho ritmo, a partir de aquello que se asumía como el camino racional y novedoso de la revolución.

6.1.2 Tomás Uribe Márquez: *Un manifiesto para la rebeldía y la acción*

Intentando responder de igual modo a un contexto popular empujado por el vértigo de la acción, algunos años más tarde, el intelectual-popular colombiano Tomás Uribe Márquez escribió un texto preñado del mismo ritmo vertiginoso. En 1925 el intelectual redactó un manuscrito en forma de catecismo, casi manifiesto, dirigido “al proletariado colombiano”. En dicho texto, titulado *Rebeldía y Acción* se pusieron en juego una serie de ideas de izquierda que pasaron por una interpretación que, podría decir, estuvieron llenas de un *sentido respeto* por el contexto local y la idiosincrasia popular.

Partiendo de la estructura del texto se pueden entablar semejanzas con las interpretaciones propuestas por el texto de Leuenroth en 1919. Así, como en el texto de los intelectuales paulistas, *Rebeldía y Acción* contiene dos secciones, en la primera Tomás intenta explicar las lógicas del comunismo. En la segunda parte aparece el ideal de futuro, y en él se imagina la sociedad colombiana en el año 2026.

Con relación a la forma de presentación del texto las intencionalidades son claras. La primera parte está escrita como un catecismo basado en preguntas y respuestas, por medio de las cuales el intelectual colombiano va perfilando, con cada respuesta a su interlocutor, las características del sistema comunista. Bajo un sentido evangelizador Tomás “devela” la menara en que comprende ideas como la igualdad, la libertad, la justicia y la solidaridad. En la segunda sección, guiado por el imaginario de futuro, Tomás relata una historia en la que el protagonista describe los cambios que ha vivido la sociedad al pasar del capitalismo al comunismo. Para esto el relato hace uso de los “vestigios” de la vieja sociedad, que es descrita como llena de “ignorancia y pecado”³⁰.

²⁹ Cf: LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. *O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo*. ...[1919], Pp: 76-80

³⁰ URIBE, Tomás, M. *Rebeldia y Acción. Al proletariado colombiano*. Bogotá: Editorial Minerva, 1927, p. 83

De entrada Tomás fundó su interpretación de las ideas de izquierda en “los principios democráticos de igualdad, libertad y fraternidad”³¹. Lo que demuestra la importancia que tuvo la Revolución Francesa en el contexto nacional. No obstante, enseguida el intelectual colombiano advierte que estos principios se encuentran limitados por “las circunstancias de cada pueblo”³². Dejando entrever una preocupación por configurar una apropiación de las ideas mediadas por lo local.

De este modo, entonces, la primera idea expuesta e interpretada es la de igualdad. Con un sentido de develación, Márquez sostiene que “en el régimen burgués la igualdad es un engaño”³³. De ahí se desprende que la “verdadera” igualdad solo se cumplirá “cuando haya desaparecido la explotación de una clase por otra”³⁴. Así, en un movimiento complejo, en el orden del discurso la igualdad, nacida de la Revolución Francesa, deviene en una consigna propia del *Manifiesto Comunista*. No hay, pues, un desconocimiento histórico de lo que significó la Revolución Francesa para la configuración de los Estados Americanos, pero se agencia una negación consciente de la sociedad burguesa.

Más adelante salta a la vista una innovación, por lo menos en el contexto colombiano, que convina las ideas de igualdad y libertad con la acción popular y la autoridad de dicha acción. Márquez se interroga sobre la autoridad que afirmarí­a la constitución de la libertad y la igualdad en el territorio nacional, y su respuesta es tajante y radical: “la autoridad proviene del pueblo armado”³⁵. De aquí se desprenden dos concepciones que, podría decir, delinearon las maneras como fueron interpretadas las ideas de izquierda en Colombia, y que marcaron un desplazamiento entre las lógicas de recepción y su posterior interpretación y práctica. En primer lugar se presentó una ruptura con la cultura de la elite que alimentaba la noción de que el debate político y social debía pasar por las letras y las leyes. El pueblo alejado de la cultura letrada y de los círculos de decisión política, no tenía más camino que conseguir su libertad por medio de las armas. La segunda concepción consistió en la intención evangelizadora que poseían las elites oscuras de izquierda, respecto a su papel al interior de las masas. Para Márquez ese pueblo armado debía ser guiado por una vanguardia, de ahí que el obrero solo necesitara saber

³¹ URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*....1927, p. 3

³² URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*....1927, p. 3

³³ URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*... 1927.,p. 5

³⁴ URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*....1927, p. 5

³⁵ URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*....1927, p. 5

cuatro cosas: “saber lo que debe creer; saber lo que debe exigir; saber lo que debe obrar y saber lo que debe recibir”³⁶.

Estas nociones sobre el uso de las armas y de la necesidad de una vanguardia como guía del pueblo, alimentaron las ideas de libertad e igualdad, permitiendo articular las acciones de la elite oscura de izquierda entre el pueblo, constituyéndose en una fuente de autoridad valida. Pero, ¿por qué recurrir a a noción de autoridad para la acción? Parece que examinando las lógicas tradicionales de la acción popular colombiana, Márquez encontró que el pueblo siempre acudió a una fuente de autoridad que legitimara su accionar. Ya fuera en la iglesia, en el gamonalismo local, o en las direcciones de los partidos tradicionales, las masas siempre acudían a un tipo específico de vanguardia o direccionamiento. En ese sentido, sin desprenderse de la visión tradicional que asumía el pueblo como ignorante y menor de edad, Márquez asentó la autoridad en el binomio pueblo armado-vanguardia revolucionaria.

Más adelante, en el ir y venir de las preguntas y respuestas de su manifiesto-catecismo, el intelectual colombiano abordó la idea de solidaridad. Sin alejarse de las concepciones que se ubicaban en el plano anarquista, en primera instancia, la solidaridad es interpretada como “la más grande y noble de las virtudes del trabajador [...]”³⁷. Es decir que se asumió como una acción natural e innata de esta clase. Sin embargo, para Márquez, esta solidaridad debía redundar en la organización concreta de sindicatos, que permitan “preparar el terreno para su emancipación”³⁸. Así, al igual que con la idea de solidaridad que presentan Leuenroth y “Negro”, en Márquez la solidaridad se constituye en un devenir que la lleva del instinto natural, casi primitivo, hasta la racionalización organizativa que prepara el terreno para la revolución social. En esta vía, la solidaridad se sumerge en el “proceso de revolución social”, que debe culminar con “una sacudida revolucionaria”³⁹.

Basado en el principio de racionalidad solidaria, para la constitución de las sociedad comunistas, es comprensible que, en una lógica de argumentación que respete las idiosincrasia nacional, Márquez explica dicho paso racional en el marco del sacrificio y la superación moral de los sujetos. Al respectó sostuvo que para ser comunista se necesita “espíritu de sacrificio”⁴⁰. Además, continuó, “comunista es todo el que por

³⁶ URIBE, Tomás, M. *Rebeldia y Acción*....1927, p. 5

³⁷ URIBE, Tomás, M. *Rebeldia y Acción*....1927, p. 5

³⁸ URIBE, Tomás, M. *Rebeldia y Acción*....1927, p. 5

³⁹ URIBE, Tomás, M. *Rebeldia y Acción*....1927, p. 6

⁴⁰ URIBE, Tomás, M. *Rebeldia y Acción*....1927, p. 6

rectitud de juicio y conducta se rebela contra la iniquidad del privilegio social [...]”⁴¹. De esta manera, la justificación para la constitución de un proceso revolucionario se afirma en la aceptación de una “Moral Revolucionaria”. Esta moral se contraponía por principio a la moral capitalista que, bajo falsos ideales “arrebata a los trabajadores los goces de la vida”⁴². En la moral capitalista el Estado y sus leyes, el Ejército y la Iglesia se unen para robar a las clases populares⁴³.

En este punto, el interlocutor imaginado hace a Márquez una pregunta: ¿si el robo no es un delito en los ricos, en los pobres si lo es? La respuesta pasa por lo moral. Para Márquez “el robo es delito si se hace en pequeña cuantía; pero la moral revolucionaria afirma que el robo no siempre es delito”⁴⁴. En esta moral revolucionaria el robo no es delito cuando

se adueña el hambriento de un pan para saciar su necesidad, o cuando toma para sí lo que es superfluo en otros. También deja de ser delito en el caso del comunista Marcel Valade, quien robó treinta mil francos y los distribuyó a los transeúntes de un barrio extremo de París [...]. Es pues justificable el robo como función social, porque ello implica una abnegación por amor al prójimo.⁴⁵

Esta definición del robo como función social, en el marco de la moral, permite pensar en la continuidad entre un “bandolerismo social” y un anhelo de sustentación racional de las ideas. De acuerdo con Hobsbaum, en el bandolerismo social se puede encontrar un importante juego de resistencias y solidaridades que, al vaivén de la hambruna, se convirtió en un epifenómeno de las sociedades campesinas en transición al capitalismo (HOBSBAWM, 2003). Lo esencial del bandolerismo social, especialmente en sociedades campesinas es que:

[...] los bandoleros sociales es que son campesinos fuera de la ley, a los que el señor y el estado consideran criminales, pero que permanecen dentro de la sociedad campesina y son considerados por su gente como héroes, paladines, vengadores, luchadores por la justicia, a veces incluso líderes de la liberación, y en cualquier caso como personas a las que admirar, ayudar y apoyar (HOBSBAWM, 2003, p. 33).

⁴¹ URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*....1927, p. 6

⁴² URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*....1927, p. 16

⁴³ Cf: Tomás, M. *Rebeldía y Acción*....1927, p. 16-18

⁴⁴ URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*....1927, p. 18

⁴⁵ URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*....1927, p. 18

Así, vinculada a la imagen del héroe popular, el bandolerismo social se asume como un ejercicio de resistencia en el que el robo es válido en el marco de un nuevo horizonte de valores. En este sentido, el sistema comunista que presentó Márquez legalizaba estas actuaciones y las dotaba de un sentido racional a partir de la categoría de función social, asimilada con la solidaridad y el bien-estar común.

En la disputa retórica que Márquez emprende, entre unas rebeldías primitivas y la interpretación de las ideas que pudo hacer en su estadía en Europa, las ideas se debatieron en un constante devenir entre la pasión popular y la razón revolucionaria. De este modo, *Rebeldía y Acción* es un ejemplo de la compleja relación orgánica que entablaron las elites oscuras de izquierda con los sectores populares. Pero, antes que hablar al optimismo de la voluntad popular desde el pesimismo de la razón intelectual, los intelectuales de izquierda se asumieron como los portavoces del optimismo y del amor, abrazando un principio evangelizador.

A diferencia del “futuro” presentado por Leuenroth y “Negro”, construido esquemática y “racionalmente” bajo el modelo de la constitución rusa y del *Manifiesto Comunista*⁴⁶, el “futuro” interpretado y expuesto por Márquez se basó en el “optimismo y el amor a la humanidad”⁴⁷, encarnado en la estructura de un texto catequesis. Evidentemente, el intelectual colombiano estaba más preocupado por dar una justificación para la acción presente, que en delimitar normativamente la sociedad postrevolucionaria. Así, paradójicamente, las ideas de izquierda aquí estudiadas fueron asumidas como principios teleológicos que justificaban la acción en el presente, pero no fueron presentados y compuestos en principios normativos. En la interpretación hecha por Márquez estas ideas fueron más retóricas.

En esta vía, el comunismo fue presentado como el escenario en donde “los deseos y necesidades son satisfechos, [donde] la inclinación instintiva va hacia el amor que es alegría de la vida”⁴⁸. Empujado por la emergencia de su coyuntura, Márquez insistió en articular un discurso que hiciera posible la acción desde la pasión revolucionaria que permite la retórica. En este sentido, Márquez afirmó que el comunismo “quiere dos cosas: Justicia en la distribución de los productos y existencia tolerable para los productores [...]”⁴⁹.

⁴⁶ Aunque esto no significa que en el documento de los intelectuales paulista no fuera evidente una alta dosis de imaginación y fuerza utópica.

⁴⁷ URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*....1927, p. 19

⁴⁸ URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*....1927, p. 19

⁴⁹ URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*...1927. p. 19

El comunismo quiere la igualdad, y para el intelectual colombiano solo había un camino para llegar a ella, y ese camino pasaba por la revolución social y la fraternidad:

[...] Esa ruta ha de estar iluminada por los fragores de la revolución social. Los hombres no podrán saborear las delicias de vivir con satisfacción sino cuando reine la verdadera fraternidad, y eso solo ocurrirá el día en que todos se den cuenta de que únicamente la equitativa distribución del trabajo y el producto del mismo cubran las necesidades humanas.⁵⁰

Esta idea de revolución social y fraternidad es reafirmada con una referencia a Marx, en la que, además de volver a la consigna de “¡proletarios del mundo unidos!”, se sostenía que los fines de las clases populares no podrían realizarse “sino con el derrumbamiento del actual orden social”⁵¹.

Tras la idea de *Revolución Total*, Márquez agenció una interpretación causal del proceso revolucionario en la que se aparejó la fraternidad y la lucha social con la lucha armada como medio. Ya fuera guiado por las vagas nociones de dictadura del proletariado, o por el trasegar de las experiencias vividas, al expresar abiertamente esta relación el intelectual colombiano presentó un debate al interior de todas las fuerzas de izquierda que hasta el momento no se había presentado. El uso de la violencia como mecanismo de acción. Aunque al comenzar la década del treinta Márquez y los demás miembros visibles del P.S.R fueron juzgados y acusados de “*aventurerismo*”, es innegable que la violencia como forma de lucha válida se incrustó en el inconsciente colectivo del campo de la izquierda, y perdura hasta el presente.

Este fenómeno, que con el tiempo se convirtió en una constante, puede ser comprendido por la coyuntura en la cual Márquez escribió el texto que estamos estudiando. *Rebeldía y Acción* fue escrito como una invitación a la lucha y a la organización popular en el clímax de la movilización social. Así, en medio de la vorágine social la insurrección estuvo al orden del día, aunque fuera en el pensamiento de los intelectuales-populares.

Por otro lado, como ya lo dije, esta perspectiva del uso de la violencia o lucha armada rompió con la lógica tradicional que solo concebía como legítima la lucha en el plano de las ideas. Para Márquez “[...] a la lucha de clases, de la que surge la organización obrera, tiene que seguir la lucha armada del proletariado contra la burguesía. [Ya que]

⁵⁰ URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción...*1927. p. 19

⁵¹ URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción...*1927, p. 28

con la lógica y la sola protesta pacífica no se persuade a los señores del capitalismo [...]”⁵².

Al interior del texto de Márquez puede ser encontrada una extraña dialéctica que a primera vista lo torna contradictorio. A diferencia del manifiesto de Leuenroth y “Negro”, en el que prima una lógica lineal que va de la explicación teórica a la proposición contextual de un futuro posible – sin salirse de un esquema normativo-, en el texto del intelectual colombiano las ideas deambularon entre la retórica idealista, casi romántica, y la afirmación de la acción directa en el marco de la violencia. De este modo, *Rebeldía y Acción* puede ser leído en clave de una interpretación de la interpretación, como el reflejo de la inquietud y la urgencia de acción que movió a los intelectuales de izquierda que conformaron una comunidad de interpretación. En este caso las ideas fueron interpretadas como mecanismos de acción sobre el presente. Es por esta razón (como interpretación) que del “espíritu de osadía [...] para romper el estatus quo”, entendido como un llamado a la pasión y a la entrega, se pasa, casi sin percibirlo, a la necesidad de “impulsar las conciencias [...] dándole campo al pasamiento por sobre la pasión”⁵³. Hay, pues, una dialéctica entre el ensalzamiento de la pasión por la consecución de los ideales de igualdad, libertad y justicia por un lado, y la razón organizativa que lleva de la lucha de clases a la lucha armada por otro.

A pesar de la urgencia por incentivar la actuación presente, la idea de futuro no se alejó del campo de la izquierda⁵⁴. El discurso siempre estuvo preñado de una esperanza en la transformación futura. La esperanza precedió las interpretaciones, tanto de las ideas como de las experiencias. Pero en esa irradiación de la esperanza, la interpretación hecha por Márquez encontró un referente racional, al sopesar la urgencia de la revolución con la necesidad del internacionalismo. De este modo, a la pregunta “-Le llegará a Colombia el día de la aurora socialista?” Márquez responde, atendiendo a las circunstancias en las que se encontraba el país, que “la victoria final tiene que ser simultánea en todas las naciones [...] El movimiento revolucionario ha de ser de todo el proletariado internacional [...]”⁵⁵. Esta idea, que respondió a las lógicas que marcó la literatura teórica, también encontró sustento en las experiencias de Márquez, y en su trabajo internacional en México y Venezuela. De hecho, algunos años después de escribir *Rebeldía y Acción*,

⁵² URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*....1927, p. 36

⁵³ URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*....1927, p. 43

⁵⁴ Para esta idea Cf: HOBSBAWM, 2012, p. 75-90.

⁵⁵ URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*....1927, p. 74

Márquez asumió, desde la clandestinidad, la coordinación conjunta de un levantamiento armado que pretendía unir a Colombia y Venezuela en un solo movimiento insurreccional.

En la dialéctica que vengo referenciando, al internacionalismo que traía consigo las gestas de la Revolución Rusa, y que se debatían en los cafés y chicherías de los pueblos y ciudades colombianas, se articuló un fuerte sentido antimperialista arraigado en las luchas precedentes. Por esta razón, la posibilidad de construir una sociedad socialista en Colombia debía superar algunos obstáculos. Según Márquez

El proletariado colombiano no podrá establecer –al menos durante los primeros años- un orden integralmente socialista en el sentido de internacionalismo, sino que habría de ceñirse a la instauración de un nacionalismo socialista que prepare la defensiva ante los peligros del capitalismo.⁵⁶

De la misma forma, Márquez se cuestionó por las etapas revolucionarias que se requerían en Colombia para alcanzar el definitivo triunfo del socialismo. A esto el intelectual colombiano respondió que dichos periodos serian tres

[...] a saber: Periodo preparatorio, que comprende el contagio ideológico de las perspectivas del devenir, mediante la fermentación o agitación revolucionaria en las masas. La lucha de clases, o sea la introducción del comunismo en la conciencia de todos, para la cruzada de la sublevación, y, por ultimo, la victoria final, que es lo mismo que la muerte de la vieja sociedad ante la organización de los hambrientos para aniquilar el mecanismo burgués y destrozarse toda resistencia.⁵⁷

Finalmente, en la segunda sección del libro, el intelectual colombiano se entregó al futuro, al presentar un texto ficcional en el que imaginó la sociedad del 2026. En un juego retórico, Márquez hizo referencia al futuro imaginado, a partir del permanente contraste con el presente vivido. El personaje del 2026 se refiere a 1926 como un pasado oscuro en el que reinó el egoísmo y la codicia. Así, continuando la idea de la solidaridad como fenómeno natural, en la narración de Márquez el personaje protagonista recorre un museo del extinto siglo XX y afirma a sus oyentes: “El hombre fue una nota discordante en la sinfonía de la naturaleza, y hasta fines del siglo XX no supo desarrollar su

⁵⁶ URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*....1927, p. 73

⁵⁷ URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*....1927, p. 76

autoconciencia”⁵⁸. Para Márquez el comunismo era un estado esencial en el que primaba “la alegría de vivir de la raza humana”⁵⁹.

En el ejercicio retórico de Márquez se afirma la idea de moral revolucionaria como superación de la ignorancia y del pecado⁶⁰. A esto siguió la presentación de la religión revolucionaria del 2026:

Después de la revolución pasadas tres generaciones, todos los humanos adoptaron la doctrina religiosa que ahora tenemos, llamada Asunción, o sea la creencia de que la vida no se aniquila jamás en ningún ser, por débil que sea su conformación [...]. Antes había muchas religiones pero la más salvaje de ellas infundía la creencia de que el placer de Dios es torturar a la mayor parte de la raza humana con fuego eterno; se creía en un Dios vengativo y cruel; ahora creemos en la existencia de una fuerza creadora que no es perceptible para la corta inteligencia de los habitantes del planeta tierra⁶¹

Así, la interpretación de las ideas supuso la construcción de un futuro que revitalizará, desde las nuevas posturas lógicas y racionales, el esencialismo solidario y la fe vitalista propias de toda formación humana. Las ideas extrapoladas de lecturas discontinuas, fueron envueltas en un espíritu de cuerpo religioso que no pretendía discutir con el entramado cultural de los sectores populares. Para Márquez, en la sociedad del futuro, la vida se debía entender como un “sacerdocio al servicio de nuestros semejantes”⁶². Y desde una perspectiva moral, casi religiosa, el intelectual colombiano respondió a las exigencias del contexto de agitación social con un catecismo que invitaba a la acción radical. Un catecismo para la toma de las armas.

6.2 Entre el positivismo, la espiritualidad y la fantasía: Abilio de Nequete y Raul Eduardo Mahecha, dos revolucionarios iconoclastas.

En este apartado centraré la mirada en las interpretaciones que trazaron dos figuras, de algún modo, discutidas por la historiografía de izquierda. Tanto Nequete como Mahecha se alejaron de la matriz general de la intelectualidad de izquierda de la época, y generaron, a partir de sus experiencias en el plano de la práctica y de la teoría, interpretaciones de las ideas que permitieron un aplo despliegue la imaginación.

⁵⁸ URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*....1927, p. 83

⁵⁹ URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*....1927, p. 84

⁶⁰ URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*....1927, p. 84

⁶¹ URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*....1927, p. 84

⁶² URIBE, Tomás, M. *Rebeldía y Acción*....1927, p. 91

Las interpretaciones de las ideas de izquierda realizadas por estos intelectuales demuestran que no existe una linealidad “lógica” entre aquello que se lee y las formas en las que se representan dichas lecturas en el plano de la acción y las resistencias. Ya fuera en un sentido teórico y espiritual, como lo hiciera Nequete, o en el terreno de la acción como lo propuso Mahecha, las interpretaciones invocaron un sentido de autonomía difícil de encontrar en el campo de la izquierda, en cualquier período en que se busque.

Las fuentes de estudio para el caso de Raúl Eduardo Mahecha serán los textos de su autoría publicados en el periódico *El Luchador* de Medellín en el año de 1919, *El Baluarte*, *El Porvenir* y *Vanguardia Obrera*. Para estudiar las interpretaciones hechas por Nequete recurro a sus textos *Technocracia o V Estado* publicado en 1926, *Evidentismo. Cessação da Dúvida e do Medo*, publicado en 1946 y *As tentativas tímidas e fracassadas de melhoramento social: Sociologia Evidentista* de 1947, que venía trabajando desde la década del treinta.

6.2.1 La invención del Partido Tecnócrata: Abilio de Nequete y su interpretación de las ideas de izquierda.

Entre 1922 –año de la fundación del PCB- y 1924 se gestó una transformación en Abilio de Nequete. Durante estos años el intelectual de origen sirio-libanes se alejó progresivamente de las ideas del partido, y se sumergió en su rígido carácter que “no admitía mentiras ou farsas” (ROSITO, 1972, p. 13). En medio de tensas relaciones con los comunistas de Rio Nequete empezó a tener problemas con lo que él llamó “o anarcosindicalismo de que estavam impregnados seus camaradas do Rio” (ROSITO, 1972, p. 12). Tras regresar a Porto Alegre, luego de la fundación del PCB, la distancia entre sus intereses personales y las prácticas de sus compañeros militantes se hizo más grande. Al final, al enterarse de la derrota electoral de los trabajadores británicos y del descalabro de la II y la III internacional, Nequete entró en el terreno de la frustración y la desconfianza sobre el papel de los trabajadores en la construcción de un nuevo mundo.

El 11 de noviembre de 1924, conversando con un viejo camarada que pretendía proyectar una nueva organización, Nequete encontró la idea que le permitiría reformular todo su posicionamiento político y teórico. La idea consistía en la unión de los técnicos y los obreros en un partido político. Sin embargo, según Nequete:

A junção de técnicos e trabalhadores num partido político era impossível: os primeiros, minoria culta, com valor igual de votação,

seriam esmagados pelo número; os segundos, maioria inculta, desconfiada e de fácil intriga, repetiria o que fez comigo. Teve de forçar o tema sob outro aspecto: Teve de forçar o tema sob outro aspecto: “os technicos como partido politico. Não foi preciso mais nada. Estava achada a soução” (Apund ROSITO, 1972, p. 15).

De este modo se fue gestando la idea de la tecnocracia, y en los años siguientes Nequete se entregó a su reflexión y exposición metódica. La tecnocracia puede ser considerada como una doctrina construida a partir de una peculiar interpretación de las ideas de izquierda. De hecho, creo que las interpretaciones de Nequete son el ejemplo claro de la relación –existente, pero en algunos casos más velada- entre las experiencias personales del sujeto intelectual, y las ideas que pudo leer en el escenario en el que se desarrolló.

Las interpretaciones de Nequete sobre las ideas de izquierda pasaron por un distanciamiento, mediado por su condición de culto -hay que recordar que él se asumió como una *minoría culta* al interior del movimiento obrero-, y una fuerte carga espiritual, si se quiere religiosa, que lo llevo a abscribirse al *Evidentismo*. Así, con la tecnocracia como partido político y el evidentismo como lógica espiritual de comprensión del mundo, Nequete constituyó una apropiación de las ideas de izquierda que rompió la lógica de las lecturas recurrentes que se hicieron al interior de un campo que se encontraba en constitución.

En 1926 Nequete publicó el texto *Technocracia O V Estado* en el cual presentó por primera vez sus ideas sobre la tecnocracia. De entrada llama la atención las explicaciones que ofreció el intelectual sirio-libanes en el prefacio de su obra. En un intento por racionalizar su cambio de posición y reinterpretación de las ideas, Nequete sostuvo que “O pensador não pode ser dogmatico. Seu deber é acompanhar o progresso, porque só este é que tem a palavra”⁶³.

Así, Nequete pretendió presentar una superación positiva de las ideas que, a primera vista, fue audaz. Si su alejamiento se basó en la superación de las ideas de izquierda, específicamente de las ideas comunistas, que durante este periodo se asumieron como novedosas, habría que decir que Nequete pretendió ser un visionario que puso sus intereses en el “progreso”. De esta manera sostuvo que “O queimar incenso aos ideaes sobrepujados pelo progresso, não passa de idiotice [...] o pensador deve sempre estar em condições de acitar as novas idéas e não esperar que por ellas seja esmagado”⁶⁴.

⁶³ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado*. Porto Alegre: Globo, 1926, p. 3

⁶⁴ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado*... 1926, p. 4

Nequete asumió dos posicionamientos cruciales para su proceso de interpretación de las ideas. Primero, se presentó como un pensador, como un trabajador de las ideas que tenía, como tal, un papel decisivo en la historia de los sujetos. Segundo, asumió que su deber estaba sujeto al devenir evolutivo de la historia, que lo empujaba a la verdad de los hechos y su fuerza demostrativa. De ahí que su conversión de la mirada no fuera más que la evolución lógica de un hombre que posee “o factor” para guiar a la humanidad.

La idea de la tecnocracia se basó en una concepción de la historia que, al modo del marxismo vulgar, asumió el devenir de la humanidad en el marco de un fatalismo histórico que llevaría al hombre a una sociedad última perfecta. Dentro de esta visión teleológica del destino, Nequete presentó la historia como la sucesión continua e inevitable de cinco Estados, siendo el V Estado el ápice de la perfección social al mando de los técnicos. De este modo, para Nequete “o estudo do passado é a chave que abre o presente, assim como este e aquelle abrem o futuro”⁶⁵.

Bajo esta lógica, en la conversión de Nequete las ideas fuerza de la izquierda se transmutaron, aunque las de justicia y libertad siempre fueron el fin último. En su concepción de progreso, por ejemplo, el “egoísmo individual y colectivo” estaban lejos de ser defectos, pues “sem ele, não há progresso”⁶⁶. Pero más adelante abordare la manera como se desdoblaron concretamente las ideas de izquierda en el pensamiento de Nequete, por el momento es importante describir la forma como fue concebido el devenir histórico al interior de la teoría del intelectual sirio-libanes, en el marco de la sucesión de los Estados.

Durante el I Estado, el Estado teocrático, fue aquel en el que “Os chefes [...] eram constituídos pelos guerreiros sob a direção dos mais inteligentes, e, daí nasceu a teocracia, governo do clero [...]”⁶⁷. De este modo, continúa Nequete, como todas las cosas tienen un lado bueno y uno malo, “o egoísmo individual implantou a hereditariedade, e, de pareceria com o coletivo, formou o imperialismo”⁶⁸. Sin embargo, debido a la constitución de la herencia como medio de transmisión del poder económico y político, las inteligencias que gobernaban “passaram a mediocridades”⁶⁹. De esta manera, “a inteligência submetida pelas armas, passou a trabalhar e produzir sem se imiscuir tanto

⁶⁵ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 6

⁶⁶ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 6

⁶⁷ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 6

⁶⁸ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 6

⁶⁹ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 6

na política [...]”⁷⁰. Condición que, confrontada con el imperialismo emergente y el comercio como elemento decisivo en la relación de los pueblos, generó, según Nequete, un factor de cambio que dio paso al surgimiento del II Estado con la política romana⁷¹.

Nequete asume el II Estado como el reinado del imperio romano y el subsecuente advenimiento del cristianismo, lo que fue factor de la caída de la herencia del clero⁷². De acuerdo con el intelectual el poder del II Estado quedó bajo la tutela de los soldados y los trabajadores. “Mas, bastou que o feudalismo chegado ao fim, creasse as hostes do III Estado, para se verificar a fusão completa dos primeiros, em que jutos lutaram em vão contra a revolução franceza”⁷³.

En el III Estado, el imperialismo que se imponía por la fuerza de los jercitos, en una larga marcha por la antigüedad y la edad media, le da paso a la “diplomacia” de la internacionalización “recorrendo a meios mais suaves e mais efficazes: industria, comercio, finanças, etc”⁷⁴. Además, las principales características del III Estado, de acuerdo con la propuesta de Nequete, consistió en: separación de la iglesia y del Estado; elegibilidad y temporalidad del gobierno. Es en este estado donde aparece la clase de los técnicos, cuyo trabajo, en el marco de la lectura del intelectual sirio-libanes, es el más importante para el gobierno. En el III Estado “todos os trabalhos exigem a colaboraçã dos technicos”⁷⁵. Para Nequete los técnicos representaban la inteligencia humana, y por los tanto eran fundamentales para el progreso de los Estados. Sin embargo, los tecnicos no se preocupan, por lo menos en ese estadio social, por la política o el direccionamiento del Estado.

Encerrados em seus gabinetes de trabalho [...] os technicos não costumam interessar-se por mais coisa alguma [...]. Seu vida é sempre modesta, e raros entre eles fazem fortuna. Além do nome imperecível que lega, a todos os homens, nada mais fica para seus descendentes⁷⁶.

Al final de una generosa descripción de los técnicos y su labor como constructores de progreso, Nequete hace una pregunta que fue fundamental en el marco de su cosmovisión. “Mas, alheios, como se vê, á politica, único campo de realização colectiva, continuarão assim os technicos para todo o sempre?”⁷⁷. La respuesta reccurre al

⁷⁰ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 6-7.

⁷¹ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 6-7.

⁷² NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 8.

⁷³ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 8.

⁷⁴ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 9.

⁷⁵ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 10.

⁷⁶ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 10-11.

⁷⁷ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 11.

determinismo progresista de la historia: “Cremos que não, e o tempo demonstrará que temos razão”⁷⁸.

En las entrañas del discurso de Nequete se camufló una interpretación de las ideas que jugó con la potencia y perspectiva que le brindó una fructífera lectura del marxismo. En primer lugar, en la forma como presentó la constitución sucesiva de los Estados, no se puede dejar de pensar en la forma como Marx y Engels presentaron el devenir históricos de la humanidad, a partir de la lucha de clases y en la progresión sucesiva de estadios sociales, basados en la constitución de los diversos modos de producción. De una u otra forma, es una visión de la historia que engendra un plan. Pero, además, en esta idea se refleja la concepción marxista de una clase que crea a sus sepultureros. Para Nequete, con la degradación de las virtudes de los líderes por vía de la herencia de los nombres y los estatus, “[...] outra classe, mais bem aparelhada aparece e toma a direção. Uma classe permanece no governo o tempo indispensável para criar a futura, cada nova vem das entranhas da que lhe precedeu”⁷⁹.

Una segunda idea, que sugiere una interesante interpretación de la concepción de clase revolucionaria, consiste en la figura del técnico como vanguardia en el combate del sistema capitalista. En esta línea, para Nequete, en la lógica sucesiva de los Estados, ya era hora de que el capitalismo recibiera el “golpe mortal” y ese golpe ya no sería dado por la clase obrera, como sujeto revolucionario marxista, sino la clase de los técnicos. “Hoje toca a vez ao capitalismo que já não faz falta alguma á produção e á defesa. Os technicos, que lhe administram os bens e fazem a guerra expropriar-o-ão fatalmente”⁸⁰.

Pero, ¿cómo operó este alejamiento de las ideas marxistas, permitiendo el afloramiento de nuevas y creativas interpretaciones? El mismo Nequete nos ofrece la respuesta, por lo cual le cederé la palabra *in extenso*:

Marx, no ‘Manifiesto Comunista’ e no ‘Capital’ demonstrou a guerra de classes em todos os tempos. Para elle a classe dominante opprime a que mais explora. Esta, á medida que desenvolver sua consciência de classe, arranca o jugo e guindase ao poder. Esta doutrina esta de pé. Claudicou, porém na parte em que designou ao proletariado o papel de mancipador da humanidade. Em que consiste o erro de Marx e que fator concorreu para isso? O erro de Marx está no facto de só estudar a parte industrial e financeira. Nesse estudo aprimorado foi inexcedível. Estabeleceu como base a proletarização cada vez maior do povo achando que este se tornaria revolucionario; tomaria, portanto, o governo e, de cima socialisaria os meios de produção, assim como a

⁷⁸ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 11

⁷⁹ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 12

⁸⁰ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 13

instrução e o trabalho universal. Prevendo o chãos creou o partido, como vanguarda da classe, para, em momento oportuno, guiar a revolução, etc. Tudo isto esta bem. O mal foi em não estudar o progresso da technica miltar que progrediu mais do que os outros ramos. Nessas condições, como pódem revoltar-se os famintos si contra elles pode funcionar a machina moderna de morte? Como falar em dictadura do proletariado sem os technicos? Entre a dictadura do proletariado e a da burguezia, os especialistas elegerão esta e não aquella, por ser mais commoda. No tempo em que Marx ideou sua doutrina, o proletariado valia mais do que hoje vale. Em tardar o seu advento perdeu tudo.⁸¹

De este modo, el fracaso de la clase obrera, engendrado en el IV Estado, es una realidad innegable para Nequete. En este punto, “nada mais resta do que appellar aos technicos de todas as artes, como única classe capaz de salvar o gênero humano [...]”⁸². Sin embargo, es la doctrina de Marx, y su triunfo en Rusia lo que “fez [...] vibrar as primeiras cordas da consciência de classe nos technicos”⁸³. Este nuevo rol de los técnicos es explicado por Nequete a partir de la insuficiencia del partido comunista por no contar con un número alto de técnicos en su estructura. Esto obligó a Rusia a pensar en diversas maneras para adherilos a la causa comunista, ya que sin ellos, sin su colaboración, “nada vive”⁸⁴. Así, después de recurrir a la intimidación, y a la fiscalización sin encontrar resultados satisfactorios, según Nequete, el nuevo régimen acudió a incentivar su organización, lo que finalmente resultó. La nueva sociedad no puede prescindir de los técnicos, de hecho, afirmó Nequete, “[...] quem pode prescindir da colaboração dos médicos, dos mechanicos, dos electricistas, dos engenheiros, etc”⁸⁵.

En la misma lógica en que la lucha de clases fue asumida como potencia del devenir de la sociedades, para Nequete, la sociedad tecnificada ponía “fuera de combate” a todas las clases históricamente en pugna, y permitia pensar en un gobierno perpetuo de los técnicos⁸⁶. Sin alejarse de la práctica ya común en el prematuro campo de la izquierda, Nequete dedicó algunas líneas para imaginar el futuro de una sociedad gobernada por los técnicos. Bajo su idea, en esta sociedad seria eliminada la herencia del poder y de la propiedad; sería una sociedad educada a la imagen y sememjanza del técnico, es decir, basada en su modestia y su moral. Sumado a esto, y partiendo, quizás, del orden del

⁸¹ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 13-14. La ortografía corresponde a la fuente original.

⁸² NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p.16

⁸³ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 16-17.

⁸⁴ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 17

⁸⁵ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 17

⁸⁶ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 17

discurso propuesto en el *Manifesto Comunista* Nequete presentó diez puntos específicos que caracterizarían a la sociedad Tecnocrática:

- 1) Seu governo será internacional, porque o é a classe, a pesar de tudo, e desde todos os tempos, e em seu favor militar a razão de entender todos os idiomas;
- 2) Seu aparelho de governo será simples, bastam as intuições técnicas existentes cada qual dirigindo seu ramo;
- 3) Abolirá as fronteiras e, em vez dessas, estabelecerá autonomia regional que tornará harmonico o funcionamento governamental;
- 4) Não terá bandeiras, porque estas são apenas distintivos de grupos ou nações, e o planeta não necessita dessas para distinguir-se dos demais;
- 5) Abolirá a propriedade privada e hereditária;
- 6) Não será um governo despótico, porque não terá rivais e o elemento que ha-de compor é o mais desinteressado, que não mede sacrifícios em benefício do progresso, para o qual explorar os recursos inexgotáveis da natureza;
- 7) Abolirá o sufrágio universal, estabelecendo em seu lugar o voto consciente, isto é, aos cargos de responsabilidade corresponderá voto de responsabilidade;
- 8) Partindo desse voto, isto é, os entendidos de cada ramo elegerão os próprios chefes, o governo será a verdadeira ditadura científica;
- 9) Dará, assim, cumprimento ao mandamento de Platão: os governos devem ser sábios;
- 10) Difundirá o ensino e fará um mundo à sua imagem: sábio e feliz.⁸⁷

Llevando al límite su concepción de técnico, Nequete le atribuye a esta clase el trabajo intelectual. De este modo, en su discurso los técnicos son una “minoría de cerebro”⁸⁸, que constantemente esta perfeccionando la maquinaria que mueve al mundo, desplazando el trabajo manual. En esta vía, jugando con la argumentación retórica, Nequete sugirió que los capitalistas perderían el poder ante –y aquí esta lo interesante– los científicos y el pueblo, de quienes abusan⁸⁹.

Por un lado, es evidente que para Nequete *Technico, intelectual y cientista* son la misma clase, los mismos sujetos. Lo que hace pensar en su teoría como la apropiación del Rey-filósofo platónico. Por otro lado, el sirio-libanes ubica a los técnicos en el terreno de los explotados. Esta última idea permite pensar que, como lo dije al iniciar este apartado, la interpretación de las ideas hechas por Nequete paso por la decepción que sintió frente a la clase obrera, sin embargo, su posición no se alejó de la lectura marxista que pudo hacer durante su militancia comunista. De hecho, en algún momento de su discurso lanzó una pregunta sugestiva: “Perdida a oportunidade do proletariado seguir a

⁸⁷ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 22

⁸⁸ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 19

⁸⁹ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 19

doutrina de Carlos Marx, não estarão os technicos mais bem aparelhados para ella?”. En seguida contesta, “O papel emancipador dos technicos é um facto, e o seu governo não terá rivaes”⁹⁰.

Con relacion a la manera como se realizaría el V Estado y el papel que jugarían los técnicos, para Nequete esto no se realizaría por la potencia de una revolución intencionada. En el marco de una guerra mundial, las sociedades entrarían en pánico y sobra, y la hecatombe sería tal que los técnicos se verían avocados a asumir la dirección de las sociedades destruidas por la guerra. Este fenómeno generaría una serie de cambios estructurales que llevarían a la consolidación del V Estado. Esta acción se reproduciría desde las grandes potencias mundiales hasta los países periféricos. De este modo, la transformación se concibe como la acumulación y superación histórica de los modos de producción y de las clases dirigentes. En la perspectiva de Nequete la revolución agenciada por una clase emancipadora queda supeditada a la evolución lógica de los Estados gobernados por la razón. En este escenario el papel de los técnicos es el de la única clase productora –para Nequete los obreros no producen- capaz de institucionalizar la “Dictadura científica da technocracia”⁹¹.

Para finalizar su texto sobre la tecnocracia y el V Estado, Nequete presentó un “post-facio” en el que dio cuenta de dos ideas centrales para la izquierda. Estas ideas fueron las de solidaridad e igualdad. Además, en este post-facio el intelectual sirio-libanes advirtió para quien estaban dirigidas sus ideas. En una estrategia contradictoria para las lógicas de la época, Nequete se aleja de la intención de masificar las ideas y educar a los sectores populares, y se dirige “aos homens de superior entendimento”⁹². Asumiendo que la clase emancipadora dejó de ser el proletariado, para Nequete ya no tiene sentido su formación y concientización.

Con relación a la idea de solidaridad, esta fue interpretada desde una perspectiva aparentemente contradictoria. Para Nequete el principio de solidaridad partía del desarrollo potencial del egoísmo y el altruismo. En su interpretación naturaliza el egoísmo presentándolo como una condición esencial de todo ser humano. Pero, en este punto, “o egoísmo nada mais é do que primeira base do altruísmo. Basta que o homem compreenda que sua felicidade depende da dos outros para que nelle se desenvolva o egoísmo em

⁹⁰ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 19

⁹¹ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 28

⁹² NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* p. 28

altruismo”⁹³. Poniendo de pies para arriba la concepción de una solidaridad natural, propia de las lecturas anarquistas de la época, el intelectual asumió que el hombre es un ser egoísta. El egoísmo fue asumido como una capacidad de auto-cuidado que llevada hasta su máxima expresión, permitiría pensar en la felicidad de todos.

En el camino que lleva del egoísmo al altruismo en sus “proporções naturaes”⁹⁴, se llegará, de acuerdo con Nequete, a la “igualdade perfeita”⁹⁵. En esta vía, la idea de igualdad es concebida como nivelación social. La sociedad del mañana, decía Nequete, “não pretende nivelar o rico na pobreza do pobre, mas, o pobre na riqueza do rico”⁹⁶. Esto quiere decir que en la dictadura científica se garantizará “a cada ser o bem máximo da riqueza comun, natural e trabalhada”⁹⁷.

En el ápice de su interpretación, el intelectual dio sentido a la forma que tomaron sus ideas con relación a sus experiencias al interior de la militancia brasilera, además de sus diversas lecturas y discusiones:

Ora, está hoje comprobado que a massa trabalhadora não póde governar, não inspira confiança nem em si, além de sua vitória, hoje descontada, implicar em vinganças terríveis, embora justificáveis em quem tanto tem sofrido. Não sucedera o mesmo quando a socialização é feita pelos técnicos, porque estes merecerão a confiança de gregos e troyanos no que, para felicidade geral, podem servir de para-choque entre os tradicionais enemigos. Nossa doutrina, a Technocracia, desdobra o socialismo com mais lógica e harmonia⁹⁸.

Finalmente, en un ejercicio que fue más allá de la simple interpretación de las ideas de izquierda, e imbuido por un posicionamiento de superioridad moral y espiritual que lo alejó de los grupos comunistas, Nequete propuso la constitución de una doctrina espiritual que complementaba la Tecnocracia, o, como el mismo expuso, la Tecnocracia era el brazo político del “Evidentismo”.

Por medio del Evidentismo Nequete describió al mundo como un TODO compuesto por “EGOS”, es decir los individuos. Estos Egos no eran hijos de un agran padre, ni siervos de un “senhor”, simplemente eran las partes integrales del TODO. De esta manera, Nequete presento una “sociología espiritual” en la cual la estructura social y su devenir era configurada por los Egos y sus estados de conciencia. El TODO

⁹³ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 31

⁹⁴ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 32

⁹⁵ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 32

⁹⁶ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 32

⁹⁷ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 32

⁹⁸ NEQUETE, Abilio de. *Technocracia O V Estado...* 1926, p. 33-34

respondia, según Nequete, a cuatro Estados Generales que detemrinavan la evolución social: “Máxima Consciência, Semi-inconsciência, Máxima Inconsciência e Semi-consciência”⁹⁹.

En esta composición espiritual del mundo la fuerza que potencializa las relaciones entre el todo y las partes es la ENERGIA. Actuando como una especie de espíritu absoluto, la Energia potencia a los Egos para alcanzar ciertos estados de conciencia. Así, para dar cuenta de la división social y explicar la justicia y equidad que traería la sociedad Technocratica y Evidentista, Nequete sugiere que hay “ego-cêntricos” que poseen un “segundo grau” de Energia, y que, a partir de su continuo perfeccionamiento, hacen despertar la conciencia, en aquellos egos que aún están en la “Maxima-inconsciência”, o inercia.

Detrás de todo esto hay un principio de *equilibriad*, ya que el poder de los ego-cêntricos no resulta de su pertenencia a una clase determinada, o su proximidad con el poder, sino, como ya lo dije, de su capacidad de constante perfeccionamiento, lo que solo es posible por medio de la “lei da Rotatividade” que consiste en las “reencarnações [e] reapredisagens” de los egos¹⁰⁰. De este modo, Nequete presentó una ley que, además de dotar de “sentido” al mundo, explica su razón de ser, y la razon de ser de la injusticia que ha permanecido en él.

A sociologia humana, capacitando-se por sucessivos exercícios, vislumbrou ou a essência com a elegibilidade e temporariedade do governo. Mas vislumbrar, embora signifique um passo progressivo, ainda dista bastante da verdadeira solução. O erro da democracia e do socialismo – dois sistemas diversos de elegibilidade e temporariedade- consiste no desacerto do cidadão e consequente aparelho governamental. Isto no que concerne à politica. Na economia, o segundo é melhor do que a primeira, mas ambos não satisfazem porquanto não garantem ao individuo, como propriedade natural, a posse onisuficiente do consumo, habitação, etc... Eis por que a Tecnocracia, 5º Estado, tinha de ser produto do Evidentismo. Quando for estabelecido o 5º Estado, tal como já se acha planejado, a elegibilidade e a temporalidade ficarão dentro da lei da Rotatividade, isto é, a rotatividade politica será um reflexo da Rotatividade Divina, embora não idêntica. De qualquer forma, ambas as doutrinas serão estudadas e praticadas como Sociologia Pura.¹⁰¹

⁹⁹ NEQUETE, Abilio de. *Evidentismo. Cessaçao da Dúvida e do Medo*. Porto Alegre, 1946, p.1. Esta fuente fue facilitada por el historiador Frederico Duarte Barz. La trascripcción del libro original de Nequete fue hecha el año 2001. El original reposa en la Biblioteca de Pelotas.

¹⁰⁰ NEQUETE, Abilio de. *Evidentismo. Cessaçao da Dúvida e do Medo*. Porto Alegre, 1946, p. 3

¹⁰¹ NEQUETE, Abilio de. *Evidentismo. Cessaçao da Dúvida e do Medo*. Porto Alegre, 1946, p. 3

A partir de la “lei da Rotatividade”, es decir de la reencarnación, Nequete justifica su idea de justicia e igualdad, al afirmar que al ser los hombres concientes de la existencia de jerarquías legítimas, comprenden que estas son la razón del progreso, ya que las jerarquías de los egos obedecen a su perfeccionamiento.

De esta manera, la materialidad que Nequete atribuyó a la Tecnocracia como forma de gobierno, se diluyó en un sincretismo espiritual que asumió la “lei da reencarnação como sociología”. En este sentido, la interpretación que Nequete hizo de las ideas de izquierda se confrontó con la imposibilidad de su realización. De ahí que, más allá de buscar explicaciones en la imaginación utópica de un futuro posible, Nequete se centró en el estudio de cierto pasado¹⁰² para sustentar su teoría. Así, la configuración de los Estados sociales anteriores, estuvo gobernada por “a consciência evoluida dos mestres”, quienes “presiden e coordenam a moral de cada época, estagio social”¹⁰³.

En todo este entramado social propuesto por Nequete, la idea de libertad trasmutó en lo que él llamó “consciência Maxima na Lei Perpetua do Determinismo”¹⁰⁴. En el afán de buscar leyes que determinaran el devenir social el intelectual portoalegreense sacrificó la libertad a la perpetua ley que marca la reencarnación y el perfeccionamiento de los egos. Esto debido a que “se o livre-arbitrio fosse possível de exercício, a Lei deixaria de ser perpetua e seria substituída pela capricho, o que não só comprometeria o progresso como a própria estabilidade, dada a comprovadíssima ignorância”¹⁰⁵. Además, bajo el principio de “Consciência Maxima” o libertad total, Nequete asumió que nadie podía contar con este principio, pues: “[...] consciência total e liberdade total implican no controle total e disso nenhum goza”¹⁰⁶.

La libertad es explicada por medio del flujo de energía del cuerpo: “[...] a unidade diretora de um corpo, tal como o governo de um estado, se serve de energias que lhe fornecem as células, mas não da autonomia destas, quer dizer, a direção se faz em absorção de seivas em virtude de sentidos ignorados por elas”¹⁰⁷. Así, la libertad debe ser ignorada siempre y cuando los egos –individuos- sean concientes de su función como parte sustancial del TODO que es Energía, y que permite el progreso social en una sucesión determinada de etapas de la conciencia. En una suerte de Dialéctica del Espiritu,

¹⁰² Un pasado bíblico, especialmente Mesianico.

¹⁰³ NEQUETE, Abilio de. *Evidentismo. Cessaçao da Dúvida e do Medo*. Porto Alegre, 1946, p. 6.

¹⁰⁴ NEQUETE, Abilio de. *Evidentismo. Cessaçao da Dúvida e do Medo*. Porto Alegre, 1946, p. 6.

¹⁰⁵ NEQUETE, Abilio de. *Evidentismo. Cessaçao da Dúvida e do Medo*. Porto Alegre, 1946, p. 6.

¹⁰⁶ NEQUETE, Abilio de. *Evidentismo. Cessaçao da Dúvida e do Medo*. Porto Alegre, 1946, p. 7.

¹⁰⁷ NEQUETE, Abilio de. *Evidentismo. Cessaçao da Dúvida e do Medo*. Porto Alegre, 1946, p. 10.

Nequete somete la libertad a la verbigracia de un “Determinismo Inteligente, Energico e Consciente do Progreso”¹⁰⁸.

En la misma via, el Evidentismo de Nequete niega la superioridad entre los egos oponiéndole la madurez de la conciencia. El intelectual niega la idea de igualdad al sostener que “se uma unidade é superior às demais, é porque reencarnou mais vezes e passou por mais aprendizagens”¹⁰⁹. No obstante, en su imaginario el intelectual sirio-libanes exigió una igualdad sexual o de género, advirtiendo la “não sexualidade do espirito”¹¹⁰.

Por otro lado, atendiendo al principio de reencarnación o “lei da Rotatividade” para el perfeccionamiento social e individual, en la doctrina Evidentista propuesta por Nequete, la solidaridad se configuró en una idea que llegaría a la humanidad gracias al determinismo de las sucesivas reencarnaciones. Al respecto Nequete escribió:

A harmonia se estabelecerá, a humanidade tanto reencarnará em marido e mulher, pai e filho e pai e mulher e marido, tanto aprenderá até que, por fim, se transformará numa família solidaria, inteligente e colaborante. O templo do saber ficará aberto para todos; as ciências serão multiplicadas e todas sabidas por todos. O globo é riquíssimo e, administrado pelo sistema que o Evidentismo instrumentou na Tecnoocracia, abastecerá folgadoamente os seus habitantes, ainda que atinjam a soma de dez bilhões de habitantes ou mais.¹¹¹

La interpretación ofrecida por Nequete sobre la solidaridad se alejó de la perspectiva de hermandad y del reconocimiento entre iguales a partir de las miserias compartidas, pregonadas por consignas como las de “trabajadores del mundo unidos”, o la hermandad natural de los anarquistas. Por el contrario, Nequete basó su solidaridad en la idea de familia, entendiendo que en este nucleo social existen distinciones de poder que “armonizan” la relación solidaria en pro de su progreso.

Finalmente, queda claro que en Nequete la interpretación de las ideas de izquierda no determinó un punto de llegada para la acción, por el contrario la interpretación ofrecida por Nequete fue un punto de partida desde el cual presentó un conjunto de ideas que abrigaron una cosmovisión muy particular del mundo. Este tipo de interpretaciones rompen con la perspectiva de una comprensión única y verdadera de las ideas, para

¹⁰⁸ NEQUETE, Abilio de. *Evidentismo. Cessaçao da Dúvida e do Medo*. Porto Alegre, 1946, p. 9.

¹⁰⁹ NEQUETE, Abilio de. *Evidentismo. Cessaçao da Dúvida e do Medo*. Porto Alegre, 1946, p. 8.

¹¹⁰ NEQUETE, Abilio de. *Evidentismo. Cessaçao da Dúvida e do Medo*. Porto Alegre, 1946, p. 8.

¹¹¹ NEQUETE, Abilio de. *Evidentismo. Cessaçao da Dúvida e do Medo*. Porto Alegre, 1946, p. 11.

ubicarse en el capo de las interpretaciones ricas y plurales, en las que el autor pretende compartir más que su lectura, su propia interioridad.

6.2.2 Combatividad, organización y fantasía popular: Raul Eduardo Mahecha y la revolución posible.

Así como fuera la manera en que Raúl Eduardo Mahecha recibiera e hiciera circulara las ideas de izquierda con las que entró en contacto, su interpretación también pasó por la lucha y la movilidad que estas le permitieron desplegar en su accionar. Las interpretaciones de las ideas de izquierda hechas por Mahecha fueron transformándose a partir de su trasegar por los distintos escenarios de organización obrera y popular en los que actuó. A pesar de las escasas fuentes que se tiene sobre la figura de Mahecha como un intelectual popular, se puede afirmar que sus interpretaciones se constituyeron a partir de su accionar revolucionario. En su figura de intelectual no primaron las ideas retóricas y la razón teórica, aunque las conociera, en el discurso de Mahecha se destaca la pasión, el ejemplo y el catecismo. Las ideas de Mahecha no querían enseñar teoría, solo querían mostrar el camino.

De esta realidad se deduce que, contrario a los demás intelectuales abordados, en el estudio de Mahecha privilegiare como fuente primaria sus publicaciones periódicas, ya que por la misma lógica de actuación de este intelectual popular, la elaboración de un libro en el cual pudiera exponer sus ideas de manera sistemática nunca fue concebida. Recordemos que Mahecha siempre se presentó como un soldado, que se oponía a la figura del intelectual clásico.

A pesar de la escasas y disparidad de fuentes, en la retórica de Mahecha se pueden encontrar dos ideas que privilegió y alimentó a lo largo de su trayectoria como líder e intelectual popular: las ideas de libertad y antimperialismo. Estas ideas fueron representadas, como ya dije, en el marco de una constante acción en el que se privilegió la descripción de la realidad y el lenguaje profético, con el objetivo consiente de compaginar estas ideas con las creencias populares. Mahecha siempre comprendió que para acercarse a los sectores populares debía seducirlos con aquello en lo que creían, en este caso fueron la religión y la fe. Así, en clave de esta matriz que le sirvió como referente de interpretación, el líder colombiano privilegió la libertad como motor de lucha y el antimperialismo como mecanismo para despertar la unión y solidaridad entre los sectores oprimidos.

En primer lugar, sobre las interpretaciones hechas por Mahecha se puede decir que, además de haber sido influenciadas por los escenarios en los cuales actuó (es decir en las zonas de influencia del Río Magdalena, entre los trabajadores de las bananeras o con los trabajadores de las petroleras), estas también estuvieron influenciadas por sus experiencias organizativas, haciendo evidentes dos periodos. En el primero, que podemos llamar formativo, se encuentran sus publicaciones de 1918 a 1919 en periódicos como *El Luchador* de Medellín y *El Baluarte* de Girardot. En el segundo periodo, que llamaré de consolidación y organización, se encuentran sus publicaciones en periódicos como *El Germinal* y *Vanguardia Obrera*. En el primer periodo Mahecha agenció una retórica que dio cuenta de una interpretación mediada por la mezcla entre el liberalismo radical heredado de la Revolución Francesa, con las ideas socialistas que pudo encontrar en las obras de Zola, Ferri, Lombroso, De Amicis, Tolstoi, Anatole France, etc¹¹². Sobre esta relación, el mismo Mahecha describió las razones por las cuales el territorio colombiano fue proclive al recibimiento de dichas ideas:

En este giron de tierra colombiana todo es favorable para su desarrollo e incremento, ya por la forma de nuestro gobierno, ya por hallarse en un continente de reciente vida que no lleva a costas los seculares prejuicios de milenarias dinastías, en que el servilismo de los súbditos se confundía con el respeto y la obediencia, ya porque al abrir los ojos a la libertad lo hicimos al calor de las ideas de la revolución francesa, al son del inmortal himno de la Marsellesa, que lo es no sólo de la heroica Francia sino de la Libertad y el Derecho, porque así lo han consagrado los pueblos libres del Orbe.¹¹³

De este modo, la interpretación que hizo el líder colombiano de la idea de libertad asumió la forma de una libertad basada en la ciudadanía y en la construcción de Patria. Así, la defensa de la Patria de las garras del imperialismo norteamericano, haría libres e iguales a los hombres. Y en su constitución retórica, la libertad fue presentada como una luz que iluminaría la oscura realidad de los oprimidos. “No más esclavitud!”, decía Mahecha, “libertad es lo que ansiamos. Libertad que ilumina, que da fuerzas, que ennoblece, que nos hace hombres ¡Iguales todos! ¡Todos libres!”¹¹⁴.

El líder colombiano agenció una interpretación de la libertad que, además de mezclar la Democracia y el Socialismo, se enmarcó en la intención de configurar un nacionalismo antimperialista. Para Mahecha la democracia era un ejercicio propiciado de

¹¹² MAHECHA, Raúl. “Razon y justicia del socialismo”. *El Luchador*. 07.01.1919, p. 1

¹¹³ MAHECHA, Raúl. “El Obreroismo en Girardot”. *El Baluarte*. 09-19.1918, p.1

¹¹⁴ MAHECHA, Raúl. “Hermanos: Adelante!!”. *El Luchador*. 08.21.1919, p. 1

un pueblo vencedor de su libertad. No obstante, esta categoría había caído en el discurso vacío de las elites. Pero, veamos como construyó Mahecha su defensa de la democracia, siempre como imaginario de libertad popular, y la forma en que utilizó una prosa religiosa, dotando su discurso de una potencia mística:

La democracia en su fiel interpretación y sana práctica, no debe inspirar temores ni recelos a las Sociedades, sino cuando aquella se invoca por los falsos apóstoles, por aquellas que profanan su santo nombre para ver de saciar apetitos mezquinos y bajas pasiones. Y es entonces cuando el pueblo, lleno de santa indignación y a usanza del Predicador de Galilea, debiera castigar, lanzar de su seno a quienes así trafican, quienes así postergan los principios más altamente humanos.

Los triunfos del pueblo, que lo son de la democracia no deben aprovechar a intrigantes y charlatanes cuya fuerza y meritos son la audacia al servilismo y la intriga, porque el pueblo debe ser representado por hombres sanos, de corazón bien puesto y que tengan por lema: honradez, equidad y rectitud.¹¹⁵

Del mismo modo, la interpretación que hizo de la idea de unión, por ejemplo, durante este periodo, estuvo determinada por la radicalidad de la democracia. Así, en los llamados que hizo a los obreros de Girardot en 1918 Mahecha argumento que lo único que los haría fuertes era la unión:

Hagamonos fuertes por la unión y ayudemos al soplo renovador de la Democracia al amparo de la fraternidad organizada. Secundemos ese vigoroso aliento, esa agitación socialista, aun cuando ello sea en débil grado, por la constitución de Sociedades Obreras [...].¹¹⁶

Por otro lado, las interpretaciones de Mahecha agenciaron mecanismo retóricos que debían servir para la acción. Avivando la pasión, y utilizando metáforas sencillas, el líder marcó el camino para el atrevimiento de los sectores populares. Así como lo hiciera “Danton y sus compañeros, [...] nuestro atrevimiento”, decía, “[...] derrocara el imperio de los AMOS y esparcirá en el ambiente la semilla de la igualdad! La fraternidad! Y la libertad!”¹¹⁷

Arraigando la libertad en una suerte de Democracia Republicana, para Mahecha la consolidación de un sentido de Patria entre los sectores populares era fundamental para su lucha. En este punto, la noción de Patria entró en tensión con el nacionalismo que el intelectual quería constituir a partir de la exacerbación del sentimiento ant imperialista. Si

¹¹⁵ MAHECHA, Raúl. “El Obrero en Girardot”. *El Baluarte*. 09.19.1918. p.1

¹¹⁶ MAHECHA, Raúl. “Organización Obrera”. *El Baluarte*. 12.19.1918. p.1

¹¹⁷ MAHECHA, Raúl. “Atrevámonos”. *El Luchador*. 07.11.1919. p.1

bien, la patria ideal se sustraía a la republica ideal que era “la Republica Universal”¹¹⁸, el tratamiento de lo nacional y de lo internacional debió pasar, inicialmente, por el reconocimiento de los sectores populares como explotados, y su pertenencia a una nación explotada. Es decir, que la interpretación de las ideas que hizo Mahecha pasó por una lógica del reconocimiento de una condición de doble explotación.

Al leer los textos de Mahecha se puede llegar a pensar que había un alto grado de desconocimiento de lo que pasaba en Europa con los acontecimientos de la Revolución Rusa, debido a la excasa referencia que hizo de ella. No obstante, en la introducción de uno de sus artículos de 1919, por ejemplo, el intelectual popular describió que “el halito de un viento renovador y revelador de ideas y derechos ha penetrado hasta nuestras sociedades. Desde el confin de Europa ha venido infundiendo calor en los corazones [...]”¹¹⁹. Es evidente que Mahecha tenía algún conocimiento de lo que pasaba en Europa, la pregunta es: ¿Por qué no utilizó este conocimiento como muestra del paso avasallador de las ideas socialistas, como sí lo hicieron otros líderes de la región para motivar a sus lectores? Si bien, la respuesta puede remitirse al poco conocimiento de los hechos que se tenían en el país, aquí quiero entender esta “escasa referencia” a la Revolución Rusa como una estrategia argumentativa que obedeció a la realidad del contexto vivido, y que privilegió una idea más arraigada en Mahecha como lo fue el antimperialismo.

En cierto sentido Mahecha privilegió, debido a la relación de sumisión que mantenía Colombia frente a Estados Unidos, la constitución de un enemigo común para las clases trabajadoras, y de este modo hacer más sencilla su organización. De ahí que, en las interpretaciones de las ideas que hiciera Mahecha se pusiera de manifiesto la constitución de la conciencia popular a partir de la descripción de la realidad de explotación vivida y la defensa de la identidad nacional. Para lograr esto el intelectual popular comprendió que las referencias abundantes de complejas teorías y lejanos acontecimientos no tenían sentido en un contexto que se movía más por las pasiones y la fe, que por la razón. En este sentido escribió que:

Asistimos, presenciamos tras las charcas de sangre, tras el hierro, el fuego, la metralla y la devastación al bello espectáculo de una aurora de redención, porque la humanidad no da un paso sin el tributo de los sacrificios, desde Horeb hasta el Calvario, de éste hasta la guerra santa o las Cruzadas, de ésta hasta la Reforma, de ésta hasta la revolución francesa y de ésta a la hecatombe de los cuatro años.

¹¹⁸ MAHECHA, Raúl. “Atrevámonos”. *El Luchador*. 07.11.1919. p.1

¹¹⁹ MAHECHA, Raúl. “Atrevámonos”. *El Luchador*. 07.11.1919. p.1

Las revoluciones son el crisol de la especie humana. ¡Beditas sean ellas! Tierra que se remueve, tierra cuyas entrañas rompe el hierro del arado, se fecundiza. Por eso que la historia marque cada avance de la humanidad con torrentes de sangre e inumeras vidas. Jesus de Nazaret, el divino innovador, el primer socialista, revolucionó el mundo expirando en un patíbulo; Lutero, Calvino, Voltaire, Gambetta, Robespierre, Marat, Danton, son símbolos de revolución a cuyos encendidos verbos debe la humanidad un avance, una etapa en el camino de los Derechos y las libertades.¹²⁰

Todo esto para reafirma que el filtro religioso por el cual pasaron la ideas de Mahecha obedecieron a una estrategia que tuvo por objeto acercarse a la fe popular, lo que también lo llevo a armar su *Utillaje Mental* con una prosa cargada de metáfora e ingenio.

Así, la figura de Mahecha y sus interpretaciones puede ser asumida como un ejemplo confeso de la manera como los líderes de izquierda en Colombia hicieron el vínculo entre las ideas y los sectores populares. Dicho vinculo se caracterizó por privilegiar la rebeldía primitiva, la acción, la imaginación y el pluralismo, antes que la exposición sistemática de las ideas, a lo cual, como ya dije, Mahecha se oponía, ya que veía en ese ejercicio un mero juego de eruditos.

La idea de libertad, entonces, fue representada por Mahecha como luz, como el sol que ilumina el camino, concepción que no se alejó de las interpretaciones realizadas por los grupos artesanales de la segunda mitad del siglo XIX. Pero, además, en el sentido místico y religioso que le atribuyó Mahecha siempre se preocupó por establecer un vínculo de confianza en la palabra del profeta. De hecho se puede sostener que, aunque el líder siempre estuvo en contra de los caudillismos, él se veía como un profeta, como un maestro que tenía que ofrecer la luz de la libertad a las masas. Mahecha finalizó muchos de sus escritos con la frase “yo os predico”¹²¹.

Desde una perspectiva más política, para el intelectual popular la lucha por la libertad significaba alcanzar la condición de la mayoría de edad, que convertiría a los proletarios en *hombres* consientes de la necesidad de lucha. Al respecto escribió: “[...] ya somos hombres sedientos de libertad con conciencia y con ideales”¹²². La lucha por la libertad daba a los sujetos la condición de hombres y los sacaba de la inacción

¹²⁰ MAHECHA, Raúl. “Organización Obrera”. *El Baluarte*. 12.19.1918. p

¹²¹ Ver en espacial sus textos publicados en el periódico *El luchador* durante 1919.

¹²² MAHECHA, Raúl. “HA SONADO LA HORA”. *El Luchador*. 07.26.1919. p.1

parasitaria¹²³. Para el intelectual colombiano aquel que no actuaba, que no luchaba por su libertad, no era más que una cosa.

La condición de hombres que, de acuerdo con Mahecha, daba la condición de hombres autónomos a los oprimidos, se sumó al ideal de formar sujetos cívicos “capaces de hacer labor pro-patria”¹²⁴. Así, a todo lo anterior se suma que la interpretación que Mahecha hizo de la libertad expuso una dialéctica velada en la cual la lucha por la libertad del colectivo-singular, es decir de las clases populares, llevaría a la consecución de una libertad nacional; así como la búsqueda de la libertad nacional convertiría a los integrantes de los sectores populares en hombres libres e iguales¹²⁵.

Del mismo modo, así como la libertad fue interpretada como una energía renovadora, y se fundió en una retórica incendiaria que buscó impulsar los procesos de organización y lucha, cuando la libertad pasaba al plano de la defensa de la Patria y el ant imperialismo, la idea tomaba tintes de exposición sistemática. Mahecha justificó la lucha por la libertad nacional a partir de la consolidación de la independencia económica y política de la patria. En un texto en el que el líder criticó el “tratado de abril” firmado entre Estados Unidos y Colombia (en el que se ponía fin al conflicto que provocó el apoyo Norteamericano a Panamá durante su separación en 1903), Mahecha presentó una salida a la dominación norteamericana, basada en la autonomía comercial.

Esperamos que nuestros legisladores y nuestros hombres de gobierno –si es que aún vive e sus pechos el sentimiento patrio- anulen totalmente el bochornoso tratado de Abril; es un deber de dignidad; es un deber de nacionalidad, y más que todo, es un deber de gratitud para los héroes que tras de sacrificios sin cuento nos legaron el precioso don de la libertad!!!

No es un reto ni desafío armado, bien sabemos que aquel país es hoy el más potente y que nos anularía fácilmente; solo es un reto de honor y dignidad que la inviolable justicia decidirá en nuestro favor.

Temer por la cesantía de nuestras importaciones y exportaciones sería pueril, ellos necesitan tanto como nosotros de este intercambio; además sin la aprobación del tratado nuestro comercio ha sido normal con dicho país y a anulación de dicho tratado no será óbice para que continúe de igual manera.

También las puertas del comercio japonés y las de Suramérica comienzan a abrirse para nuestros productos. Trabajese activamente para consolidar nuestras relaciones con dichos países y a más de un aliado respetable tendremos la total emancipación de vasallaje americano que tanto ha herido nuestra dignidad nacional.

¹²³ MAHECHA, Raúl. “HA SONADO LA HORA”. *El Luchador*. 07.26.1919. p.1

¹²⁴ MAHECHA, Raúl. “EN LA LID”. *El Luchador*. 09-26.1919. p.1

¹²⁵ MAHECHA, Raúl. “EL TRATADO DE ABRIL”. *El Luchador*. 08.26.1919. p.1

Para Mahecha la idea de libertad fue la lucha misma por su consecución, y los sectores populares estaban llamados a luchar por ella, y de paso salvar a la patria, que estaba siendo vendida por las elites locales. “Estarán ciegos para no ver el estado de postración al cual han conducido nuestra Patria...?”, preguntaba Mahecha, he invitaba a los sectores populares a votar por las primeras fuerzas socialista: “En tanto, hermanos, adelante! Que unidos todos a las urnas vamos llenos de fe, de energía y de entereza. Y nuestro será el triunfo! Nuestro lo es ya!! En nuestras manos está! Yo os lo digo”¹²⁷.

Por otro lado, como fue descrito en el capítulo anterior, la imagen de Mahecha es ambigua frente a la designación de intelectual. Si bien sus interpretaciones se conjugaron con una exigencia para la acción, y su idea de libertad estuvo supeditada a su practicidad retórica en la cual incitaba a una constante acción de las masas, vaciándose en la exacerbación lógica del patriotismo y el antimperialismo, en su trayectoria y en sus interpretaciones también se manifestó un constante cuidado por las ideas y su escritura. Actuando como intelectual popular, Mahecha defendió la escritura como libertad. En esa vía, la consecución de una imprenta que sirviera a la causa popular fue fundamental. “La imprenta es el principio de nuestra emancipación” decía Mahecha, “el arma formidable que en la vida moderna esgrime los pueblos conscientes sobre sus amos”¹²⁸.

La escritura encarnada en la imagen de la imprenta representó para Mahecha un camino en el que escritura, imprenta y ciencia hicieron posible llevar a todos los rincones del mundo “la libertad hecha de luz”¹²⁹. La palabra, y su difusión por medio de la imprenta, se constituyó en un principio de igualdad y de justicia al llegar a todo el mundo. Con la imprenta llegó la ciencia, y para el intelectual popular, “la ciencias libera: es simiente de libertad”¹³⁰.

En 1919 Mahecha trabajó con el grupo de líderes que formó la sociedad de *Luchadores* de Medellín. El objetivo de esta sociedad fue conseguir una imprenta propia, y durante este periodo el líder colombiano se empoderó de su papel de “obrero ilustrado” y defendió la difusión de las ideas con pasión, ratificando, como ya lo dije, la idea de que la escritura era libertad.

¹²⁶ MAHECHA, Raúl. “EL TRATADO DE ABRIL”. *El Luchador*. 08.26.1919. p.1

¹²⁷ MAHECHA, Raúl. “EN LA LID”. *El Luchador*. 09.26.1919. p.1

¹²⁸ MAHECHA, Raúl. “LA IMPRENTA DEL PUEBLO”. *El Luchador*. 11.18.1919, p. 1.

¹²⁹ MAHECHA, Raúl. “Razon y justicia del socialismo”. *El Luchador*. 07.01.1919, p. 1.

¹³⁰ MAHECHA, Raúl. “Razon y justicia del socialismo”. *El Luchador*. 07.01.1919, p. 1.

Batamos palmas entusiastas antes este triunfo, que es nuestro, y felicitemos a ese puñado de hombres que, enfrentándose con todos y con todo, han sacado abantes nuestros ideales.

¡Salve, cerebro creador de la imprenta!

¡Salve, oh sabio invento, hecho luz!

¡Salve, oh luz, hecha libertad!¹³¹

Y con la misma pasión, consiente del papel que debía cumplir el conocimiento y la capacidad de llevar la palabra a todos los grupos sociales, Mahecha defendió la libertad de prensa, cuando esta intentó ser vulnerada en 1919:

¿Que sería de nuestra patria sin la libertad de prensa? ¿No miráis adonde irían a dar con la pobre? ¿No miráis arriado el pabellón nacional y enarbolado el pontificio?

¿No lo miráis? ¡Mirad videntes!

¿Qué sería de nosotros sin la libertad de prensa? ¿Qué sería de las libertades y de los sagrados derechos del pueblo?

¿No miráis plantada la inquisición?

¿No sentís el olor a la quemada carne de los herejes?

¿No juzgáis que a todos los libres se nos tendrá por herejes?

[...]

EN verdad que nuestras patria tienen cabezas más propias para estar izadas por las calles como trofeos de libertad, que para estar al frente de ciertos ministerios y ciertos semi-tronos.¹³²

Finalmente, antes de pasar al segundo periodo en que las interpretaciones de Mahecha se centraron más en la organización y la militancia partidaria, es importante centrar la mirada en la concepción de Patria que alimentó el intelectual popular, ya que esta categoría fue un filtro importante para su interpretación de las ideas de izquierda, especialmente la de libertad y solidaridad. Tanto en la defensa de libertad de prensa que hizo Mahecha, como en otros textos, el tratamiento que le dio a la noción de Patria fue distintivo. Si bien, en algunos textos Mahecha hace alusión a la humanidad como la Patria perfecta, en el común de sus alusiones a la Patria, por lo menos en este periodo inicial, se refiere a aquella Patria que heredamos de los padres de la independencia, y que se apega a la salvaguarda del territorio nacional como el soberano.

Con el paso del tiempo la noción de Patria mudó, para centrar su iniciativa de independencia en los sectores obreros y populares, quienes fueron asumidos como la única raza capaz de defender la soberanía nacional. Sin embargo, ya desde sus escritos de 1918, Mahecha presentó una interpretación de la idea de Patria a partir de la denuncia antimperialista, lo que fue un ejercicio novedoso en el contexto colombiano. En una

¹³¹ MAHECHA, Raúl. "La imprenta y nuestra causa", *El Luchador*. 07.01.1919, p.1.

¹³² MAHECHA, Raúl. "¿Atentaran?", *El Luchador*. 08.06.1919, p.1.

retórica envuelta en fantasía el intelectual colombiano fue creando una tradición que marcó el devenir del movimiento obrero nacional. En 1918, a 15 años de la pérdida del canal de Panamá, Mahecha escribió:

Quince años ha que el martillo de la justicia golpea sin cesar sobre las conciencias de compradores y vendidos. Quince años ha que el severo Juez de la historia permanece de pie y con su temible mano levantada en señal de anatema, y no ha dictado su fallo definitivo porque el barómetro de la conciencia de los vendidos no ha marcado con precisión los grados a que asciende el valor de lo que recibieron por estampar sobre la frente de la madre Patria el imperdonable beso de la tradición. Quince años ha que de una oscura y tenebrosa gruta, gruta o guarida de felinos, de donde salió un chacal llamado Teodoro Roosevelt, quien después de haber gustado la sangre del pueblo cubano y de haber afilado sus garras en los huesos de esos cadáveres vivientes que luchaban por la libertad de su patria, dirigió hacia Colombia su hienezca mirada, en donde sólo vio un ignaro, hambreado e indefenso pueblo, sufriendo bajo la inercia de un gobernante que sólo pensaba en saciar su sed de sangre, pero de sangre hermana, de sangre invasora jamás; con la invasora sangre no quiso saciar su sed, porque esa le traía oro, pero mucho oro!...¹³³

Mahecha construyó las ideas con las armas que le ofreció una retórica cargada de odio hacia los explotadores foráneos. De este modo, el antimperialismo se insertó de manera permanente en el imaginario popular y articuló una tradición de denuncia que tuvo como eje la literatura prohibida de José María Vargas Vila, que la elite oscura de izquierda leía en la clandestinidad de su accionar.

Ya para la década del veinte, en el auge de las huelgas obreras en Barrancabermeja y la zona de las bananeras, y con la organización social en un periodo fulgurante, Mahecha enfocó su *Utillaje Mental* a la idea de solidaridad y reivindicación obrera, siempre desde la matriz antimperialista. Mahecha asumió que la unión y la solidaridad eran una obligación en cuanto el accionar consiente de los obreros contra las empresas extranjeras reivindicaban su ser. Así, en 1926 escribió

Obreros: Vuestro deber es unirnos para las (sic) reivindicación de vuestros derechos, hoy más que nunca, ya que os respalda todo el obrerismo de Colombia y no quedareis burlados como lo fuisteis ayer. La hora de la justicia proletaria sonará soberbia y equitativa porque [aún] cumple al honor de un pueblo engañado y extorsionado monstruosamente por los poderosos del oro, en su [...] explotación de los yacimientos petrolíferos de Barranca¹³⁴.

¹³³ MAHECHA, Raúl. "Tres de Noviembre" *El Baluarte*. 11.07.1918, p.1.

¹³⁴ MAHECHA, Raúl. "SE IMPONE LA HUELGA. La hora de la justicia proletaria" *Germinal*, 10.03.1926

A partir de su contacto con los obreros de los enclaves norteamericanos, y de experimentar sus penurias, Mahecha fue modificando la idea de una libertad basada en la Patria de los *founding father* locales, o de vertiente de inspiración francesa, para concentrarse en la reivindicación del proletariado como lo mejor de la nación (VEGA, 2002, t.4; YUNIS, HERNANDEZ, 1986). Así, al paso en que las experiencias le exigieron la consolidación de procesos organizativos tendientes a la acción, las descripciones fantásticas de la realidad le dieron paso a la denuncia detallada de las penurias de los trabajadores. En 1922 describió la vida de los trabajadores de los enclaves de la siguiente manera:

[...] hoy mismo andan por las calles de este municipio más de 140 trabajadores de las petroleras [...] cargados de úlceras y fiebres; mendigando de puerta en puerta ya que la compañía los supo ocupar cuando la salud era su patrimonio; y hoy, los ve inútiles, desgraciados [...] las compañías petroleras desean enriquecerse, aunque para ello sea necesario levantar pirámides de esqueletos humanos¹³⁵.

A partir de la urgencia por organizar a los obreros para la resistencia, Mahecha se acercó más a las ideas socialistas y su interpretación de la solidaridad se basó en la capacidad que debían tener los obreros para lucha fraternal contra el explotador imperialista y la elite local. Como herramienta concreta el intelectual popular propuso la huelga y el boicot. Al respecto dijo, antes de iniciar una importante huelga de los trabajadores petroleros, “si la Gerencia se abstiene en negarnos el derecho que exigimos como justa y merecida retribución, los trabajadores decretamos la huelga y el boicot a la compañía”¹³⁶. Lo interesante del llamado de Mahecha es la naturalidad con la que Mahecha presentó la idea. Parece que para 1926 los mecanismos ya eran familiares para los trabajadores, y el líder colombiano ya los desplegaba con cierta facilidad.

En la misma línea, la imagen del obrero fue expuesta como productor de riqueza nacional. En este sentido, la libertad contemplaba la reivindicación de los derechos del trabajador en el marco de una Republica que necesitaba los brazos obreros para configurarse como un territorio independiente. La libertad era la reivindicación del obrero, y más allá de una retórica fantasiosa, en la década del veinte la reivindicación del obrero solo se conseguiría, de acuerdo con Mahecha, por medio de la huelga. Un mecanismo de acción organizada que exigía el compromiso y la conciencia. “La huelga

¹³⁵ MAHECHA, Raúl. “La vida en Brranca” *El Porvenir*, 11.20.1922.

¹³⁶ MAHECHA, Raúl. “A LA HUELGA”, *Vanguardia Obrera*, 10.02.1926.

reivindica al obrero colombiano”, escribía Mahecha, “somos adictos a la huelga porque ella justifica un reproche, impone deberes y vindica al obrero en su propia esclavitud”¹³⁷.

Otra interpretación de la libertad hecha por el intelectual popular, y que de algún modo fue el resultado de sus nuevas experiencias, consistió en concebir la libertad como un estado innato de la clase obrera. Durante este periodo, Mahecha concibió la organización y la lucha popular como el resultado natural de la clase que transformaba y hacia progresar al país. La libertad deja de ser concebida como un objetivo a alcanzar, para constituirse en un estado natural que, propio de todo ser, debía ser exteriorizado por medio de la lucha y la organización consiente. Este cambio fue sustancial en la idea de libertad, ya que salió de la retórica panfletaria, y la llenó de sentido ideológico al ubicarla en el espacio de experiencia de los individuos y no solo en su horizonte de expectativas futuras. Al respecto el discurso de Mahecha se articuló de la siguiente manera:

El obrerismo colombiano en masa poderosa sabrá hacer valer los derechos del obrerismo de los petroleros de Barranca, haciendo valer ante el poder del oro cotizador y los mandatarios serviles y paniaguados, el poder del brazo que descuaja las selvas, taladra las rocas, extrae los minerales, tiende el riel del progreso, levanta palacios, el progreso y la ciencias...

Alcemos la frente, y acordándonos que tenemos sangre de libres, corazón de titanes y músculos de acero, probemos que todos... podemos cerrar filas; pese a nuestros verdugos, explotadores y tiranos vendidos al prepotente de Norteamérica¹³⁸.

Finalmente las fuentes no nos permiten ir más allá, pero queda claro que Raúl Eduardo Mahecha agenció una serie de interpretaciones de las ideas de izquierda que fue determinante para comprender la manera como estas fueron apropiadas en el país. Reivindicándose como un soldado que se construyó más en la lucha cotidiana que en las lecturas eruditas, la figura de Mahecha encarnó una interpretación que pasó por la urgencia de la acción que lo llevó de ser un ferviente “católico, apostólico y romano”, hasta un “socialista a secas”¹³⁹.

Así, su idea de libertad se fundó en la defensa de la Patria y en la reivindicación material y moral de los sectores populares. En su primera etapa su discurso fue incendiario y lleno de metáforas fantásticas en las que la libertad se vació en un derecho abstracto a la ciudadanía y a la Patria independiente. Posteriormente, cuando su lucha lo llevó a las

¹³⁷ MAHECHA, Raúl. “SE IMPONE LA HUELGA. La hora de la justicia proletaria” *Germinal*, 10-03.1926

¹³⁸ MAHECHA, Raúl. “El trece de Octubre”. Archivo General de la Nación. Fondo Ministerio de Gobierno, S.1, T. 982, f. 482, Apund VEGA, 2002, t 4., p, 259.

¹³⁹ Discurso pronunciado en una de las secciones del Congreso de Montevideo. Mayo de 1929.

zonas de enclave norteamericano su discurso se llenó de denuncia y de urgencia organizativa. En este periodo su idea de libertad se repartió entre la libertad innata de un pueblo guerrero y soberano, del cual la mejor muestra eran los trabajadores, y en la defensa de la Nación a la cual estaban convocados los sectores populares. Vista así, la interpretación se basó en un nacionalismo llevado por el honor moral. Un nacionalismo obrero novedoso para la época, y que se delimita en las siguientes líneas escritas en 1923.

Aquí todos somos obreros, unidos en un solo haz para la reivindicación de nuestros derechos y el amparo que nos dan la constitución y las leyes, y no miramos ni honramos más que al sagrado nombre de Colombia; y queremos ante todo y sobre todo, cubrirnos con honor con el blasón que nos legaron nuestros antepasados son baldón no mancilla. Nuestro Corazón de obreros templado en la fragua del trabajo, nuestras manos encallecidas en la lucha por la vida, sin más amparo ni sostén que el sudor demuestra frente y la conciencia del deber cumplido, han sido y serán siempre nuestra consigna y lema, empuñando la bandera bendita y sagrada, que la mano del mercader y la conciencia del político ayer especularon, y que hoy, una pléyade de hombres que antes que el honor y la Patria, se rinden ante el mendrugo de pan negro y miserable que vota el yanqui desde su mesa, para cotizarles la conciencia de hienas¹⁴⁰.

Las ideas de izquierda pasaron del texto a la acción en un movimiento que no siguió una línea de interpretación dialéctica que va del texto a la acción y de la acción retorna al texto. Por el contrario, el texto precedió a la acción por medio de la lectura apasionada de la realidad y de la experiencia militante. En este caso, la configuración del intelectual se dio en el calor propio del combate. “Ustedes notarán que yo no traigo papeles”, inflamaba la voz de Mahecha en el congreso de la IC realizado en Montevideo, “no traigo papeles, porque los soldados no traemos papeles nunca; mientras los otros discuten, nosotros accionamos”. Así se forjó el intelectual popular antimperialista.

De este modo, desde la reinterpretación teórica y espiritual de Nequete, hasta la constitución de un discurso antimperialista y nacionalista novedoso encarnado en la pluma de Mahecha, la apropiación de las ideas de izquierda agenció una serie de interpretaciones que se alejaron de la imposición directiva de un camino prefijado, y se entregaron a la imaginación para la acción. En un ejercicio consiente de reinterpretación, las ideas de izquierda fueron, en la voz de estos dos intelectuales populares, el motor para imaginar nuevos horizontes de sentido.

¹⁴⁰ MAHECHA, Raúl, “UNA CARTA DE LOS OBREROS DE BARRANCA”, *El Tiempo*. 09.05.1923.

6.3 Las ideas de Izquierda y su configuración historiográfica: Astrojildo Pereira e Ignacio Torres Giraldo

En este apartado abordaré las interpretaciones de las ideas realizadas por Astrojildo Pereira e Ignacio Torres Giraldo. La intención es plantear ejemplos de la forma como mudó progresivamente la interpretación de las ideas al pasar por la matriz comunista que en su momento determinó la actuación de estos intelectuales. Todo esto en el marco de la proposición de una historia del campo de la izquierda, desde la cual los intelectuales-populares hicieron una apuesta por un determinado pasado, privilegiando una interpretación particular de las ideas que constituyeron, según ellos, la historia de los movimientos de izquierda en los que actuaron. Las fuentes utilizadas se centraron en sus principales textos. De Ignacio Torres Giraldo retomo su trabajo pionero *Los Inconformes: Historia de la rebeldía de las masas en Colombia*, escrito en la década de los cincuenta, y publicado desde 1973; además de los textos escritos en la segunda mitad de la década del veinte en el periodo *La Humanidad*. De Astrojildo Pereira estudio sus textos de *Crónicas Subversivas* de 1918 y *Formação do PCB* de 1962.

6.3.1 Astrojildo Pereira y el Espíritu de Revuelta.

Las interpretaciones hechas por Astrojildo Pereira serán analizadas a partir de dos momentos de su actuación al interior del movimiento popular y de su formación como intelectual. En primer lugar abordaré sus interpretaciones expuestas en el semanario *Cronicas Subversiva* en 1918. Este medio de comunicación demuestra la seriedad con la cual el intelectual carioca asumió su compromiso, ya que, a lo largo de su corta existencia, esta publicación fue redactada en su totalidad por Astrojildo, manteniendo la constancia y riqueza en los análisis expuestos. En segundo lugar analizaré las interpretaciones hechas por el intelectual-popular después del auge de su militancia comunista. Este análisis se basó en los textos publicados en el libro *A formação do PCB*, en los cuales intento trazar una perspectiva histórica del movimiento en el cual militó.

Trazando una línea que marca la marcha de las ideas, el objetivo es demostrar que las interpretaciones agenciadas por el intelectual carioca se caracterizaron por su constante transformación hacia mecanismos más elaborados y racionales, además de estar permeadas por la intención de crear una memoria histórica del campo de la izquierda, especialmente el comunista, y de los sectores en lucha.

A mediados de 1918, en el auge del debate acerca de la existencia o no de la “cuestión social”, las ideas de izquierda se movían en el marco de un complejo discurso, entre la abstracción romántica que hacía de las ideas objetivos futuro, y la necesaria urgencia por hacer visibles las contradicciones socio-económicas y las penurias en que vivían los sectores populares. En esa lógica Atrojildo ideó un medio que le permitió expresar sus ideas en estos dos planos.

Inicialmente se advierte que para Astrojildo el mismo ejercicio de escritura fue un ejercicio de libertad, que le permitió construir juicios de valor moral en los que se hizo evidente una fe a la superioridad ideológica. “Um só critério me guiará, no fundo e na forma: o meu critério”¹⁴¹, sostenía Astrojildo, y sobre su juicio decía: “[...] eu direi aqui, sobre os homens e as suas ações (sic), o que me aparece que deve ser dito serenamente ou indignadamente; mas sempre sinceramente”¹⁴². Así, su objetivo fue practicar “o bom combate libertario”. En el mismo pasaje Astrojildo proyectó una idea que fue fundamental para este periodo: la idea de irrevocabilidad de la Revolución en marcha. Su objetivo fue contribuir “[...] com o meu modesto esforço na formidável obra da Revolução Social”¹⁴³.

Durante este periodo el intelectual brasileiro agenció sus interpretaciones, más bien abstractas, de las ideas de izquierda a partir dos fenómenos emergentes que se asumieron como realidades inevitables para la época. Por un lado, la revolución social que venía impulsada por los acontecimientos de la lejana Rusia, y, por otro lado, pero no desligado de esto, una férrea perspectiva internacional que obedeció a los avatares de la Primera Guerra Mundial.

La revolución social fue interpretada como la solución final a todos los males que aquejaban a los sectores populares. Pero, además de ser vista como solución final, la revolución era una solución inevitable. Era una solución que se exigía desde tiempo atrás:

Ha dezenas de anos que os anarquistas clamam sem cessar: para a questão operária, ou em termos mais amplos, para a questão social, uma solução única existente, inevitável – a revolução social...¹⁴⁴

No obstante, para el advenimiento de la revolución social era necesario la constitución de solidaridades horizontales que tuvieran como referente la acción popular. Así, en medio de las contingencias que exigió el contexto, Astrojildo hizo constantes

¹⁴¹ PEREIRA, Astrojildo. “CRONICA SUBVERSIVA”, *Cronica Subversiva*. Nº1. 01.06.1918, p.1.

¹⁴² PEREIRA, Astrojildo. “CRONICA SUBVERSIVA”, *Cronica Subversiva*. Nº1. 01.06.1918, p.1.

¹⁴³ PEREIRA, Astrojildo. “CRONICA SUBVERSIVA”, *Cronica Subversiva*. Nº1. 01.06.1918, p.1.

¹⁴⁴ PEREIRA, Astrojildo. “Codigo do Trabalho”, *Cronica Subversiva*. Nº1. 01.06.1918, p.3.

llamados a la acción popular como toma de justicia por la propia mano. Durante el alza de los precios de 1918, por ejemplo, el intelectual carioca escribió:

O governo é impotente [...]: o povo nada mais tem que esperar dele, e só lhe resta, [...] agir por suas próprias mãos e resolver definitivamente a crise [...]. Mas como agir? Simples: ajindo. Indo aos depósitos, aos armazéns e arrancando o que lá existe.¹⁴⁵

En este punto la acción se complementa con las solidaridades populares. Basado en una lectura anarquista de los procesos de solidaridad como ejercicios naturales, casi instintivos, de los escribieron Kropotkin o Malatesta, Astrojildo dotó a la acción de una solidaridad instintiva y espontánea. Así, continuó escribiendo sobre su propuesta de acción popular.

É claro que, indo inzoladamente, cada homem, a policia o agarrará e o trancafiará na cadeia. Necessário é que o povo se reúna em multidão e em multidão vá aos lugares em que se amontoam os jeneros de que precisa. Provavelmente os policias, esquecidos de que pertencem ao povo [...] cometam a vilania de atacar a multidão. A multidão deve reajir. Correrá sangue? Mais vale morrer defendendo-se o direito á vida, virilmente, que deixar-se morrer de inanição e de miseria, cobardemente...¹⁴⁶

Siguiendo, como ya lo dije, una idea de unión y solidaridad de arraigo anarquista, Astrojildo propuso una organización social basada en la descentralización y que fuera organizada de abajo hacia arriba. Eran los propios sectores populares los que tenían que organizar la distribución equitativa de los productos de consumo básico.

O povo, por suas próprias mãos, diretamente, utilizando todas as boas vontaes e competências que organizasse, de baixo para cima, descentralizada, a administração da produção e do consumo, bem como d[e] todos os serviços públicos.¹⁴⁷

Al asumir la revolución como única salida para la cuestión social, Astrojildo también promovió una interpretación basada en el internacionalismo. La cuestión social, pues, empezó a ser vista como un problema de humanidad, lo que rompió las fronteras nacionales de la situación¹⁴⁸. A esto se sumó el amplio conocimiento y contacto que Astrojildo tuvo con los acontecimientos de otros países. Ya fuera por sus conversaciones

¹⁴⁵ PEREIRA, Astrojildo. "A SOLUÇÃO ANARQUICA", *Cronica Subversiva*. N°2. 08.06.1918, p.1.

¹⁴⁶ PEREIRA, Astrojildo. "A SOLUÇÃO ANARQUICA", *Cronica Subversiva*. N°2. 08.06.1918, p.2.

¹⁴⁷ PEREIRA, Astrojildo. "A SOLUÇÃO ANARQUICA", *Cronica Subversiva*. N°2. 08.06.1918, p.2.

¹⁴⁸ Cf: PEREIRA, Astrojildo. "AINDA E SEMPRE", *Cronica Subversiva*. 22.06.1918, p.1.

con inmigrantes¹⁴⁹, o por el constante intercambio de correspondencia, Astrojildo demostró conocer tanto los vaivenes de la guerra en Europa, como la configuración de la revolución que se instalaba en Rusia, o los acontecimientos que ocurrían en Portugal. Veamos un ejemplo del intelectual cosmopolita, que supo combinar en su pluma los acontecimientos externos e internos.

[...] A mudança de homens feita em Portugal, com o golpe de 5 de dezembro, vem comprovar, uma vez mais, o asserto anárquico. A lição está servindo ao proletariado português. Saibamos nós também aproveitar as claras lições alheias¹⁵⁰.

Y era que los acontecimientos del exterior fueron expuestos por Astrojildo como lecciones, como una constante acumulación de experiencias en el camino que conducía a la revolución. En alguna oportunidad, defendiendo el proceso revolucionario de Rusia, escribió, haciendo alusión al contexto brasileiro: “[...] Isto é apenas o começo. Ha muita cabecinha e cabeçorra ainda que botar abaixo dos hombros, dentro da Rússia e fóra da Russia”¹⁵¹

Progresivamente, el intelectual popular fue dotando a la idea de revolución de una potencia mucho más profunda, y que más adelante lo llevaría a marcar una idea más robusta de su progreso ideológico. De este modo, la revolución solo llegaría por medio de la intensificación del “*Espirito de Revolta*”. Este fue expuesto como el motor que permitiría, en complejas coyunturas, articular la solidaridad y la unión de los sectores populares, objetivando la revolución.

Que este espirito de revolta (sic) se alastre e dinamize em potencia acionadora irresistível (sic) e a revolução popular subjugará a camarilha dinástica, militar política e industrial [...]¹⁵²

Ese espíritu, en el que cabían todas las abstracciones de libertad y solidaridad, se vio impulsado por la Revolución Rusa. Los acontecimientos rusos habían agenciado “o infiltramento do espirito revolucionário nas massas populares, sob o formidável impulso do ezeemplo russo”¹⁵³. Y enseguida, defendiendo el papel ejemplarizante de la Revolución Rusa, al espíritu de revuelta Astrojildo suma la configuración de “as esperanças libertarias

¹⁴⁹ Cf. PEREIRA, Astrojildo. “A REPUBLICA DOS DOLARES”, *Cronica Subversiva*. 06.07.1918, p.3.

¹⁵⁰ PEREIRA, Astrojildo. “SIDONIO == AFONSO”, *Cronica Subversiva*. Nº 5. 29-06-1918, p.3.

¹⁵¹ PEREIRA, Astrojildo. “Começando, apenas...”, *Cronica Subversiva*. Nº 10. 03.08.1918, p.3.

¹⁵² PEREIRA, Astrojildo. “O JUIZO FINAL...”, *Cronica Subversiva*. Nº 5. 29.06.1918, p.1.

¹⁵³ PEREIRA, Astrojildo. “BARRAJEM DE PATRANHAS”, *Cronica Subversiva*. Nº 6. 06.07.-918, p.2.

do proletariado”¹⁵⁴. De este modo, el espíritu de revuelta permite componer una esperanza de libertad en la cual los sectores populares tomaban el destino en sus manos. El espíritu de revuelta nace del ejemplo que llegó de las frías estepas rusas, pasando por la pluma de Astrojildo, y de las necesidades del contexto inmediato. Así, en una larga respuesta a un texto de *Hamilton Barata*, Astrojildo describió la fuerza que tenían las emergencias del hambre y el abandono gubernamental. “o ‘vencedor’ [em fase do destino] é um sujeito que previamente mudo a sede do brio para a barriga e tomou nas mãos, como arma suprema de combate – uma picareta.”¹⁵⁵.

Evidentemente, durante este periodo Astrojildo no creía en un proceso racional que direccionara la organización. La coyuntura en la que se encontraban los sectores populares, con la guerra y el constante aumento de los precios hizo que el intelectual carioca asumiera el espíritu de revuelta como un desorden purificador. Al estilo de Marx, pero sin ser marxista, Astrojildo fue consiente que al hacer las ignominias más ignominiosas, y las contradicciones más contradictorias, los sectores populares pronto llegarían al límite de su resistencia. En ese momento “o dezespero vai ditar leis [...]”, y la revolución llegará gracias a ese espíritu de revuelta potenciado por el desorden.

[...] dentro em pouco, o pulso rebelado do povo será o mestre supremo. A compressão legal do Estado se despedaçará da noite para o dia, e a dezordem campeará infrente, desalojando deuses, demolindo altares, razaurando poderios e grandezas, reduzindo a cacos o edifício social, fazendo taboa raza de tudo, como um furação de insânia... Bendita dezordem! Ela será a tempestade que ha de descarregar a pezada e sufocante pressão desta hora, apoz a noute longa de pavor e de estremecimentos, lavados os céus, varridas as campinas, serenados os ventos, - um novo sol fecundo brilhará sobre os homens, dourando o fumo das chaminés e banhando de luz tranquila o arrotear das terras...¹⁵⁶

No obstante, al escribir unos días después sobre lo que pasaba en las lejanas estepas rusas, Astrojildo dio algunos visos que alejaban coyunturalmente a la Revolución de la irracionalidad. De hecho, en su discurso en defensa de la la Revolución sostiene que aquello que no permitiría una rápida derrota de los bolcheviques son las “inesgotáveis forças de resistência”¹⁵⁷. Así, la revolución rusa no fue un simple motín:

[...] não é um motin qualquer, que se esmague assim com tanta facilidade: ela em si mesma contém inesgotáveis forças de rezistencia

¹⁵⁴ PEREIRA, Astrojildo. “BARRAJEM DE PATRANHAS”, *Cronica Subversiva*. Nº 6. 06.07.1918, p.2.

¹⁵⁵ PEREIRA, Astrojildo. “Bilhetes a Hamilton Barata”, *Cronica Subversiva*. Nº 6. 06.07.1918, p.4.

¹⁵⁶ PEREIRA, Astrojildo. “A temoestade”, *Cronica Subversiva*. Nº 7. 13.07.1918, p.1.

¹⁵⁷ PEREIRA, Astrojildo. “Começando, apenas...”, *Cronica Subversiva*. Nº 10. 03.08.1918, p.2.

e, além disso, levanta sobre o mundo o lábaro supremo das grandes reivindicações (sic) definitivas, vindo ao encontro, como um exemplo e um incentivo, das velhas aspirações proletárias, de liberdade bem-estar [...]. a revolução russa é uma verdadeira revolução libertaria contra o atual sistema social burguez, de propriedade e autoridade...¹⁵⁸

Sin alejarse de la matriz general que determinó el devenir de las ideas de izquierda, durante este periodo Astrojildo interpretó estas ideas como la mayor y más importante obra de la humanidad¹⁵⁹. Y su libertad era una libertad que rompía los grilletes de un pueblo “[...] escravos do salário, de forçados da miseria, de pastos dos micróbios, de brutos do analfabetismo [...]”¹⁶⁰.

Otro factor que se destaca de las interpretaciones hechas por Astrojildo, radica en su capacidad para articular en su discurso, los hechos que se sucedían en Europa y sus repercusiones en suelo brasileiro y en las dinámicas del movimiento social. En ese orden de ideas uno de los fenómenos contra los cuales más se pronunció fue contra la guerra, y su ideal libertario partió de dicha confrontación.

O nosso ideal libertário nós o sustentamos e o havemos de sustentar, queiram ou não queiram, bem al alto, bem ao alto, bem por cima do esterquilínio burguez, da sangueira burguesa – e o nosso grito de rebeldia ha de ser clamado contra esta maldita guerra burguesa e ha de acoar na consciência abatida dos povos...¹⁶¹

Finalmente, en medio de interpretaciones que se movieron entre los efectos de la Revolución Rusa y la escena internacional que marcó la Primera Guerra Mundial, hay dos percepciones que fueron, progresivamente, marcando las interpretaciones. Por un lado, su discurso agencio un ataque constante al Estado. Los sectores populares no podían esperar que su redención viniera desde arriba.

Ha quem espere remédios e soluções vindos do alto, das alturas governamentais. É impossível. Pois si as greves são resultantes duma situação social de que os governantes são parte e são os naturais defensores – como esperar seja o mal curado por quem tem nele responsabilidade? [...].¹⁶²

Por otro lado, con el paso de las publicaciones, y al ver con más claridad los sucesos soviéticos, Astrojildo empezó a hacer más énfasis en la idea de una acción

¹⁵⁸ PEREIRA, Astrojildo. “Começando, apenas...”, *Cronica Subversiva*. Nº 10. 03.08.1918, p.2.

¹⁵⁹ Cf. PEREIRA, Astrojildo. “SANGUE E LAMA”, *Cronica Subversiva*. Nº 8. 20.07.1918, p.4.

¹⁶⁰ PEREIRA, Astrojildo. “O Clamor das massas”, *Cronica Subversiva*. Nº 9. 27.07.1918, p.2.

¹⁶¹ PEREIRA, Astrojildo. “O clamor das massas”, *Cronica Subversiva*. Nº 9. 27.07.1918, p.1.

¹⁶² PEREIRA, Astrojildo. “As gréves”, *Cronica Subversiva*. Nº 10. 03.08.1918, p.3

revolucionaria consiente. La revolución, al pasar por las emergencias de la acción, marcó el paso paulatino del espíritu de revuelta natural, espontáneo, a una acción conjunta contra el Estado. Reivindicando una acción que, además, respondiera a las necesidades de los sectores populares. En este sentido, las acciones tenían que propender por “uma transformação do regime em que vivemos. Ora, essa transformação implica necessariamente, na anulação completa da ação governamental – portanto na desnecessidade de governantes”¹⁶³.

Como se verá en los siguientes párrafos, esta lógica de transición del espíritu de revuelta a una acción direccionada o consiente, no se alejó de la matriz interpretativa propuesta por Astrojildo a pesar de haber sufrido un cambio significativo en su posicionamiento ideológico. De esta manera, para finalizar esta etapa, a lo largo de la lectura de los textos “iniciales” de Astrojildo no se puede perder de vista al intelectual cosmopolita, capaz de articular un panorama amplio y complejo del mundo, con las perspectivas que le ofreció su experiencia inmediata.

El segundo periodo de la trayectoria de Astrojildo en que abordaré sus interpretaciones de las ideas de izquierda comprende las décadas posteriores a sus experiencias de militancia y liderazgo activo del comunismo brasileño. Como es conocido Astrojildo modificó progresivamente su lugar de enunciación ideológico, pasando del anarquismo al comunismo, desde de su defensa férrea de la Revolución Rusa.

A partir de la lectura de una serie de textos publicados desde 1945 hasta 1961, y reunidos en el libro *Fomação do PCB*, el objetivo es, como lo dije al iniciar este apartado, seguir la manera como Astrojildo reconstruyó su experiencia, y, específicamente, como interpretó las ideas de izquierda con una clara intencionalidad historiográfica.

Desde el prefacio de su libro, Astrojildo presentó una definición de la historia del PCB que se ajustó a una constante “marcha de las ideas” en la que la historia se convierte en historia de las interpretaciones. Así, el comunismo es una interpretación compleja de la realidad brasileña (PEREIRA, 1962, p. 12). En este sentido, el comunismo fue presentado por Astrojildo como el punto culminante de un proceso histórico en el que las condiciones objetivas de existencia de los sectores populares, que eran contradictorias y difíciles, se armonizaban con un “mínimo” de condiciones subjetivas que le daban sentido crítico. Sobre esto Astrojildo escribió en la década del sesenta:

¹⁶³ PEREIRA, Astrojildo. “As grèves”, *Cronica Subversiva*. N° 10. 03.08.1918, p.

[...] é preciso que tais condições objetivas se conjuguem a um mínimo de condições subjetivas, como sejam, em primeiro lugar, o espírito revolucionário e a vontade de luta em favor do socialismo [...](PEREIRA, 1962, p. 12).

En esta perspectiva el espíritu de revuelta, tan importante para el pensamiento de Astrojildo, se convierte, al ser visto desde una perspectiva histórica, en el punto de partida de un proceso de transformación de las ideas en las que estas fueron madurando con ayuda de la razón. Así, en un ejercicio sosegado, y pasado por la distancia que marca la experiencia temporal, el intelectual carioca resaltó la importancia de las ideas y de la recepción de las teorías de izquierda, como un devenir acumulativo de experiencias.

A assimilação da teoria é aliás um processo que se desenvolve e se apura como o tempo, combinado o estudo dos livros com a experiência adquirida nas lutas da classe operária, das quais participe ativamente o Partido (PEREIRA, 1962, p. 12).

Por otro lado, en la configuración de aquellas condiciones subjetivas que hicieron posible el devenir de las ideas de izquierda, hay una preocupación por exponer un desarrollo histórico lineal y definido por las luchas y la organización pragmática. Así, el espíritu de revuelta, falto de conciencia racional, sería el caldo de cultivo para una construcción medianamente coherente de las ideas de izquierda, pasadas por el filtro de la teoría que venía de Europa. Para Astrojildo dicho espíritu de revuelta

viria a favorecer entre nós o surto do anarquismo, uma vez que o socialismo, confuso e vago socialismo, se apresentava aqui quase sempre sob as vestes do mais frouxo reformismo, que apenas de nome ouvia falar de Marx e do marxismo (PEREIRA, 1962, p. 15).

Dejando claro el marco de interpretación histórica racional que propone el discurso de Astrojildo, se puede decir que las ideas siempre buscaron configurar una suerte de sustento a partir de la resistencia y la combatividad. El objetivo era diseñar un horizonte de sentido desde la constitución de un pasado lleno de resistencias, pasión y romanticismo y la edificación de ídolos.

Péssimas condições de trabalho, certos sinais de crise, a carestia crescente – eis aí os fatores que forçavam a classe operária a lutar em defesa dos seus interesses mais elementares. Sob a pressão de tais fatores em correlação com eles, *crescia a sua combatividade* [...] A história do movimento operário brasileiro apresenta frequentes e significativos exemplos de luta contra as guerras e em defesa da causa da paz entre os povos [...] (PEREIRA, 1962, p. 18-20).

En esta intención de crear un espíritu combativo lleno de fuerza histórica, las ideas se convierten en potencias innatas de la historia de los pueblos guerreros, que va pasando de generación en generación. Al respecto Astrojildo escribió, haciendo referencia a la repercusión de otras experiencias revolucionarias en el movimiento brasileiro, que estas fueron “[...] um estímulo vivo ao espírito combativo do nosso povo, tantas vezes posto à prova no passado, e ainda num passado relativamente bem próximo [...]”(PEREIRA, 1962, p. 18).

En esa misma lógica la interpretación histórica busca ver a las masas como sectores populares consientes, como un colectivo singular capaz de reacción y lucha. Y en esa vía, la vanguardia del movimiento es presentada por Astrojildo como los únicos capaces de interpretar, desde la racionalidad organizativa, el espíritu combativo de dichas masas (PEREIRA, 1962, p. 20-21). De este modo, ideas como la libertad o la justicia fueron interpretadas como objetos *teleológicos* a los cuales se podía acceder siguiendo un camino previamente diseñado por un ejercicio teórico. Así mismo, la solidaridad fue interpretada como el devenir de una acción de unión fraternal agenciado por la conciencia de los líderes, y el ejemplo aleccionador del exterior.

Porém nos sindicatos operários e nos movimentos de massa é que as manifestações de solidariedade do proletariado brasileiro à jovem Republica Operária e Camponesa atingiram mais extensão e vigor [...]. tôdas as vêzes que se mencionavam nelas os exemplos de luta revolucionaria dos trabalhadores russos, a massa presente demonstrava com unanime entusiasmo os seus sentimentos de fraternidade, admiração e apoio (PEREIRA, 1962, p. 29).

Astrojildo presentó una interpretación de las ideas a doble vía. Por un lado, las ideas eran unas cuando en el imaginario de acción reinaba el espíritu espontáneo de revuelta. En este caso, ideas como la libertad y el bien-estar son descritas como objetos abstractos que direccionaban inconscientemente las luchas populares. De la misma manera, la solidaridad era presentada como un fenómeno popular espontáneo (PEREIRA, 1962, p. 30-31). Por otro lado, las ideas recobraron un valor teleológico concreto cuando pasaron a ser direccionadas por la razón de las ideas, que solo fueron producto de la doctrina comunista.

En otras palabras, en la lógica narrativa del devenir del espíritu de revuelta, las ideas de izquierda asumidas como entes reguladores de una práctica espontánea e inconsciente, encarnaban una filosofía de la historia, una proyección del tiempo en el cual

el “partido” surge como un acontecimiento inevitable (PEREIRA, 1962, p. 33). Desde este punto de inflexión histórica, las ideas opuestas al espíritu de revuelta, o concebidas como su expresión elaborada, fueron interpretadas, en el desdoblamiento histórico propuesto por Astrojildo, como la victoria de la razón. Además de ser imaginadas como potencias otorgadoras de sentido para la lucha.

La idea de libertad racionalizada por medio de la historia del PCB, fue interpretada, además, como una proyección del futuro en el marco de la lucha por la independencia nacional del capital extranjero. La libertad fue una luz racional, un faro que viene a ser alcanzado gracias al camino trazado por el PC. Para Astrojildo

O Partido Comunista do Brasil nasceu e cresceu, vive e viverá porque precisamente lhe cabe a missão, como vanguarda consciente da classe operária, de organizar e dirigir as lutas de todo o povo brasileiro contra a exploração econômica e a opressão política, pelo progresso do País e sua libertação do jugo imperialista, pelo socialismo (PEREIRA, 1962, p. 33).

El partido encarna la razón de las ideas, en este sentido, el discurso, o la interpretación de las ideas, desborda los límites de la relación teoría-práctica/práctica-teoría, rompe su lógica dialéctica, y plantea una relación lineal en la que se marca la *pre-historia* y la *Historia*. Lo que aún no es, pero es potencia; y lo que es, como un hecho histórico. Así, el discurso está preñado de una pre-historia del “espíritu de rebeldía”, y una superación vertiginosa a la idea rectora, a la que marca la historia representada en el partido de vanguardia.

En la historia de Astrojildo, las ideas se encuentran en una constante búsqueda por “a definição teórica justa da ideologia” (PEREIRA, 1962, p. 44). Dicha definición se consagró en la apropiación de la teoría marxista. A propósito el intelectual carioca escribió:

[...] no marxismos é que se encontra a definição teórica justa da ideologia do proletariado. E estes últimos é que viriam a fundar, em 1922, o verdadeiro Partido Comunista do Brasil (PEREIRA, 1962, p. 44).

Búsqueda y aprendizaje, en estas dos categorías se puede resumir el modo como Astrojildo Pereira, durante esta etapa de su vida intelectual y política, interpretó las ideas de izquierda en el marco de la reconstrucción histórica. De este modo, el intelectual popular se afana por construir una historia del aprendizaje de las ideas y su progresivo perfeccionamiento, a partir de la obediencia a las directrices de la vanguardia. Si bien, en

el espíritu de revuelta había una posibilidad de imaginación en las ideas, con la razón de las directrices partidistas se agenció un formalismo en la acción que mudó las lógicas de interpretación.

El cambio en la interpretación supuso una ruptura, como ya lo dije, que se sustentó en una sutil diferenciación en la forma como se asumieron las ideas de izquierda. De las ideas abstractas, interpretadas con el fin último de agitar, de incendiar el imaginario, de potenciar el espíritu de revuelta y la acción de los sectores populares, se dio paso, especialmente a partir de la Revolución rusa, a las ideas formativas, a las ideas luz que mostraban el camino. En 1947, haciendo regencia al papel de algunas publicaciones del partido, Astrojildo hizo referencia a esta idea de cambio.

A Classe Operária realiza uma obra diversa daquela de outrora, que era mais de pura agitação: sua missão precípua consiste agora em educar, orientar e organizar o proletariado – isso na sua qualidade de órgão central de um Partido Comunista de massas [...] (PEREIRA, 1962, p. 74).

Finalmente, en las fuentes citadas por Astrojildo el partido siempre es concebido como promotor de la unión y la solidaridad. De esta forma, en el camino que iba a la “victoria segura” de la revolución, la unión y la solidaridad se concibieron como ideas metódicas que poseían unas formas y ritmos determinados. Con el advenimiento del comunismo, las ideas se convirtieron en ejemplos rectores, el camino final y verdadero. En últimas la interpretación pierde su facultad creativa, y se transformó en reproducción. El espíritu de revuelta se mimetizó en la historia del PCB.

6.3.2 Ignacio Torres Giraldo y la liquidación del pasado

Al igual que la figura de Astrojildo Pereira en Brasil, y de muchos otros intelectuales-populares en América Latina, Ignacio Torres Giraldo propuso la constitución de una historiografía del movimiento social en la que se privilegiaron algunos hechos históricos, y otros tantos se silenciaron, con el fin de construir una determinada memoria histórico popular. Lo que me interesa en el caso del intelectual y líder popular colombiano es abordar las interpretaciones que hizo de las ideas de izquierda en dos momentos específicos de su trayectoria formativa y militante.

En primer lugar abordaré el periodo de 1925-1927, utilizando como fuente primaria los textos escritos por Torres en el periódico *La Humanidad*, del cual, como ya

lo dije en capítulos anteriores, el intelectual colombiano fue el fundador y director. El segundo periodo abarca algunas de sus producciones con intencionalidad histórica, escritas por Torres en las décadas del cuarenta y el cincuenta. Aquí sobresalen sus textos *Los Inconformes* y *Cincuenta meses en Moscú*.

La idea, entonces, es trazar una distinción entre sus interpretaciones iniciales, sumergidas en un contexto de intensa lucha popular, y, por otro lado, un contexto de “alejamiento”, en el que además se delineó una distancia con el comunismo nacional. Aunque para algunos analistas (MESCHKAT, ROJAS, 2009) en este último periodo Torres vivió una profunda experiencia doctrinaria que lo acercó más a las directrices soviéticas, y promovió una dura crítica de su pasado.

Entre 1925 y 1927 el movimiento popular en Colombia vivió un importante proceso de crecimiento y organización. En medio de ese proceso el periódico *La Humanidad*, como lo explique, jugó un papel trascendental en la recepción y circulación de las ideas de izquierda que aquí se estudian. A través de sus páginas Ignacio Torres Giraldo promovió una serie de interpretaciones de las ideas de izquierda, postulando como horizonte de expectativas la consolidación de la identidad obrera y su independencia como clase consiente. Este objetivo fue materializado en un discurso que constantemente se preocupó por volver la mirada de los sectores populares hacia los valores cristianos desde una perspectiva libertaria o socializante. La imagen del cristianismo que se presentó fue la de un ideario moral desde el cual se promovía el crecimiento personal y la lucha por la libertad.

Por otro lado, para Torres la escritura era un acto de resistencia y libertad en sí misma, y su práctica era un medio por el cual se podía redimir a los sectores populares. Pero, como todo acto de sacrificio y redención, la escritura exigía el constante perfeccionamiento moral e intelectual de los líderes. En el primer número de *La Humanidad* Torres escribió:

Hemos resistido el huracanal de las calumnias y el mordisco canino de los guardianes del amo; hemos soportado las tempestades del olimpo de los dioses falsos; hemos sufrido el silencio socrático del dolor infinito de ver nuestra honra en el mercado de los traperos, y hemos sentido el hojosal de los odios y el veneno de la insidia. Y, serenos como el justo hemos ascendido por la pendiente escabrosa de la lucha ingrata, para poder tremolar muy alto la bandera de los oprimidos.¹⁶⁴

¹⁶⁴ TORRES, Ignacio G. “EN LA BRECHA”. *La Humanidad*. N° 1. 05.16.1925, p.1.

De entrada, Torres presentó un escenario de constante resistencia y de dolor infinito, una especie de viacrucis redentora por el cual debieron pasar para convertirse en los voceros de los sectores populares. Y continúa haciendo referencia a lo conquistado tras la lucha:

Hemos conquistado un nombre de combate y una pluma de rebeldes, para hoy lanzarnos al campo de los periodistas, a tomar la trinchera de los abanderados del pensamiento.¹⁶⁵

Esta conquista Torres se la atribuye a las ideas, al pensamiento, contradictoriamente a la razón; y digo contradictoriamente porque, evidentemente, el intelectual popular presentó un complejo ejercicio retórico en el que la razón fue concebida como una razón espiritual y de sentido común a partir del rescate de la palabra redentora y mística. De igual manera, las ideas fueron atribuidas a la lectura sacrificada de la verdad que redime los sufrimientos. Así, Torres sostiene que

Luchamos por los tristes y los pobres, porque debimos del agua de la justicia en la fuente viva de León de Tolstoy, y fue la primavera de nuestra vida un prolongado lamento de miseria.¹⁶⁶

De esta afirmación se desprenden dos constantes en la interpretación que el intelectual popular hizo de las ideas durante este periodo inicial. En primer lugar, interpretar el conocimiento como justicia, o la justicia como conocimiento. Para Torres la idea de justicia y resistencia debía partir de la elevación moral del espíritu por medio del cultivo del conocimiento. Esto llevó a que Torres hiciera evidente en su discurso un afán de erudición que, en algunas ocasiones, rayó con lo barroco. La segunda constante fue el asumir que detrás de toda idea y lucha reivindicadora había, como ya lo dije, un proceso de sufrimiento, un “prolongado lamento de miseria”, que describía la vida de los sectores populares entre la resignación, la tristeza y la miseria. Sin la luz del conocimiento, la vida de los sectores populares no podía tener intersticios de libertad.

De este modo, las ideas de revolución y libertad fueron interpretadas como objetivos redentores envueltos en un discurso de rasgos místicos. Estas ideas eran emplazadas en un plano espiritual en el que la revolución alumbraba una vida triste y oscura. Nosotros, escribía Torres, “[...] hemos gritado en el desierto de las tristes olivas de esta

¹⁶⁵ TORRES, Ignacio G. “EN LA BRECHA”. *La Humanidad*. N° 1. 05.16.1925, p.1.

¹⁶⁶ TORRES, Ignacio G. “EN LA BRECHA”. *La Humanidad*. N° 1. 05.16.1925, p.1.

paz sepulcral el verbo de la Revolución como la voz de oro incendiada en el amor a la libertad.¹⁶⁷ Y en seguida advertía la religiosidad que potenciaba su discurso.

Nosotros [...] que hemos trepado al Sinaí para oír el decálogo de nuestra ley y, sobre esa cumbre de verdad hemos gritado con Jonás el Rabino el reino de la espiritualidad; nosotros invitados a bailar cajunga en traje de carcaj... Bendita sea la simplicidad.¹⁶⁸

Por otro lado, así como la libertad era un objetivo espiritual a ser alcanzado, esta idea también fue interpretada como una condición del ser humano. No podía existir libertad sino se agenciaban procesos de pensamiento. En este sentido Torres escribió: “[...] queremos que los hombres sean libres, pero antes queremos que se eduquen, que piensen, porque *nunca es libre el hombre que no piensa*”¹⁶⁹

De ahí se desprende que la revolución como acción necesaria para alcanzar dicha libertad es un ejercicio basado en el pensamiento superior de unos pocos. De acuerdo con Torres los sectores populares tienen miedo a liberarse, y en esa vía son los hombres de pensamiento los que están llamados a liberarlos. Sobre esa elite oscura que comprende la revolución dice:

Ya hemos combatido esa filosofía del miedo de los hombres, ya hemos probado axiomáticamente la necesidad de la Revolución; ya hemos proclamado el derecho de la fuerza; ya hemos bajado la careta al rufián de Arlequín; ya hemos caldeado la tibieza de los pobres y lapidado la hipocresía de los ricos, y hemos dicho que las revoluciones son obra de pocos hombres que saben la hora de todas las tiranías; ya hemos sonado la trompeta de la vindicta bajo la bóveda del cielo, y todos los desheredados de la tierra se han puesto de pies...¹⁷⁰

La Revolución fue concebida como un fenómeno de transformación inevitable, por el cual las sociedades debían pasar en algún momento. Transformación que era infiltrada desde afuera, y que buscaba, además de redimir materialmente a los sectores populares, equilibrarlos espiritualmente con un proceso natural de transformación social. Las interpretaciones de Torres sobre la revolución y la libertad pasaron por la idiosincrasia del contexto, lo que lo llevo a representarlas como ideales prefijados a los cuales la acción natural de las sociedades llevaría a alcanzar, siempre y cuando, las masas

¹⁶⁷ TORRES, Ignacio G. “LA LOGICA DE CARDUÑO y las elecciones municipales en Cali”. *La Humanidad*. N° 18. 09.12.1925, p.3

¹⁶⁸ TORRES, Ignacio G. “LA LOGICA DE CARDUÑO y las elecciones municipales en Cali”. *La Humanidad*. N° 18. 09.12.1925, p.3

¹⁶⁹ TORRES, Ignacio G. “EN LA BRECHA”. *La Humanidad*. N° 1. 05.16.1925, p.1.

¹⁷⁰ TORRES, Ignacio G. “TIERRA LIBRE”. *La Humanidad*. N° 49. 06.12.1925, p.1.

dejaran sembrar en ellos la semilla del pensamiento. De este modo, la Revolución fue un espíritu que se movía en la historia de la humanidad, buscando el momento preciso para su aparición como fuerza de la razón. En 1925 Torres escribió:

[...] el espíritu de la Revolución grito al oído de todos, la campanada del derecho de la fuerza, la razón de la fuerza y la filosofía de la fuerza: palabra trina y una que nos ha de redimir mañana cuando la organización NOS UNA y se acabe el misterio del enigma del miedo.¹⁷¹

En su existencia como resultado inherente del avance social, la revolución, en la interpretación de Torres, se alimentaba de los fracasos y los triunfos del pasado, y se instalaba en la experiencia de los sectores populares, y especialmente de sus dirigentes, “hombres de pensamiento”. La idea era una estratificación en la que se mezclaban los diversos espacios de experiencias y los horizontes de expectativas de las masas. Así, para el intelectual popular colombiano

La Revolución Social en Colombia es el fenómeno de transmutación ya definido, que bien pudiera llamarse evolutivo, puesto que obedece al proceso indefinido, de la transformación Social. Ese fenómeno de metamorfosis Social que recorre la órbita de la humanidad con la velocidad de sus mismas fuerzas, para el equilibrio de las corrientes espirituales [...]

Siendo la Revolución Social la concentración revaluada de las fuerzas disgregadas, tendrá lógicamente el veler (sic) positivo de la vida nueva que surge de las cenizas de los viejos sepulcros.¹⁷²

Bajo esta definición, y con el objetivo de no alejarse de la matriz discursiva que siempre intentó trazar una relación entre lo profano como emergencia y lo sagrado como ideal moral, Torres defendió vehementemente la revolución como una causa sagrada, y en un manifiesto para los trabajadores firmado el 29 de enero de 1927 Torres preguntó insistentemente

Compañeros: dejaremos sacrificar a nuestros hermanos sin hacer una gesta de dignidad, nosotros que ayer no más dimos al país la más bella jornada solidaridad? No seremos capaces de fraternizar en esta hora con los trabajadores de Colombia que se ponen de pies para salvar la dignidad de nuestra CAUSA SAGRADA? Qué diremos

¹⁷¹ TORRES, Ignacio G. “INFORME que rinde el suscrito delegado al segundo Congreso Obrero de Colombia, a sus delegatarios”. *La Humanidad*. N° 17. 09.05.1925, p.1-3.

¹⁷² TORRES, Ignacio G. “ACELERANDO LA REVOLUCIÓN”. *La Humanidad*. N° 74. 04.17.1927, p.1.

mañana al obrerismo del mundo si no sabemos enarbolar nuestra roja bandera de combate en esta hora que ruje la tempestad?¹⁷³

Estas preguntas, desde las cuales se exigió el compromiso, la unión, la solidaridad y la organización popular, permiten desplazar el análisis hacia las ideas en las que más se empeñó el intelectual popular. Debido a la coyuntura política y social de la segunda mitad de la década del veinte, para Ignacio Torres Giraldo y compañía, la organización fue un factor determinante en su actuación. Por esta razón, las alusiones a ideas como la unión y la solidaridad fueron constantes, y se interpretaron de diversas formas, pasando por la configuración de un discurso cristiano de la fraternidad, hasta la identificación de clase y la estructura de organización proletaria.

En primer lugar, Torres llamó la atención de los hombres de pensamiento, y les presentó una idea de solidaridad como un fenómeno propio de los cambios que estaba sufriendo el mundo contemporáneo. Si el mundo debía cambiar en su organización política y social, primero debían modificarse las formas como se comprendían las ideas clásicas sobre ese mismo mundo. Así, “el individualismo tiene que ceder el campo al colectivismo, así como el absolutismo lo cedió a la Republica”, decía Torres. Y en ese escenario

El hombre de pensamiento no puede estacionarse ni dejar a los pueblos amarrados al mayal de Noria; es necesario romper la crisálida de Spencer para volar en la mariposa de Lenin; es preciso palpitar con el ritmo que palpita el corazón del mundo y no hundirse en el Nirvana asfixiante de la confusión caótica.¹⁷⁴

Del mismo modo, así como en su momento el intelectual presentó la solidaridad y la unión como el resultado racional del devenir de la humanidad, también dotó a esta idea de un sentido místico por medio del lenguaje religioso, tan familiar para los sectores populares. La unión respondía al “evangelio de la humanidad”¹⁷⁵, y por lo mismo la intención era que “todos los hombres trabajen para que nunca dejen de ser hermanos [...]”¹⁷⁶. La unión era fraternal. Se asumió que al interior de los sectores populares todos eran hermanos del mismo padre, y por lo tanto tenía el mismo destino.

¹⁷³ TORRES, Ignacio G. “MANIFIESTO que lanza LA FEDERACIÓN OBRERA del Departamento del Valle a los TRABAJADORES”. *La Humanidad*. N° 68. 01.29.1927, p.8.

¹⁷⁴ TORRES, Ignacio G. “La República no puede ser estacionaria”. *La Humanidad*. N° 4. 06.06.1925, p.1.

¹⁷⁵ TORRES, Ignacio G. “EN LA BRECHA”. *La Humanidad*. N° 1. 05.16.1925, p.1.

¹⁷⁶ TORRES, Ignacio G. “EN LA BRECHA”. *La Humanidad*. N° 1. 05.16.1925, p.1.

Por otro lado, y en un terreno más pragmático, la solidaridad también fue interpretada como un medio formativo en el plano económico. Sobre esto Torres escribió: “[...] el Solidarismo es una escuela amarilla, creemos que se puede emplear como un medio, siempre y cuando esté al lado de un fin creador de la sociedad futura”¹⁷⁷. Sin embargo, progresivamente, en los escritos de Torres se hace evidente una delgada línea que traza la distinción entre la solidaridad como medio, y la fraternidad como fin. Tal parece que para el intelectual y líder popular colombiano, la solidaridad, como ya lo dije, tuvo un sentido pragmático y económico, que solo permitía crear paliativos pasajeros. En cambio, en el camino que llevaba por la revolución a la libertad, la fraternidad era un fenómeno último que demostraba la conciencia organizativa de los sectores populares. De este modo, “concentradas todas las dominaciones en una sola y terrible tiranía Capitalista, necesariamente deberá concentrarse todas las fuerzas del trabajo en un solo postulado de Fraternidad”¹⁷⁸. Lo que demuestra que la fraternidad era concebida como una idea que poseía la fuerza capaz de articular las expectativas de redención de las masas.

En un ejercicio que pretendió construir una identidad política alejada de los partidos tradicionales, Torres sumó a esta idea de fraternidad un componente de clase que para él tenía un componente espiritual. La intención, haciendo referencia a la representación popular, era organizar a los trabajadores “con espíritu de clase, bajo una sola bandera sin ribetes liberales o remiendos conservadores [...]”¹⁷⁹. En esa vía, y a partir del reconocimiento como hermanos que sufren el mismo destino, y por lo tanto pertenecen a la misma clase, para Torres después del reconocimiento del espíritu de clase, debía sobrevenir la eliminación de las clases.

En una clara muestra de sus lecturas sobre Marx y Engels¹⁸⁰, pero dejando las interpretaciones en las posibilidades que le ofreció el contexto, Torres pregonó la eliminación de las clases como un ejercicio de igualdad. “El Pueblo quiere eliminar las clases para que sea justo el principio de democracia”, sostuvo Torres, sin hacer alusión a la dictadura del proletariado, que sería lo común para el periodo, por el contrario apeló a

¹⁷⁷ TORRES, Ignacio G. “En el enmarañado de todos los Sofismas”. *La Humanidad*. N° 29. 11.28.1925, p.1.

¹⁷⁸ TORRES, Ignacio G. “En el enmarañado de todos los Sofismas”. *La Humanidad*. N° 29. 11.28.1925, p.1.

¹⁷⁹ TORRES, Ignacio G. “LA CONVENCION LIBERAL”. *La Humanidad*. N° 23. 10.17.1925, p.1.

¹⁸⁰ En su autobiografía Torres Giraldo sostiene que para 1919 ya había leído *El Capital* de Marx y *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels. Ver su síntesis autobiográfica publicada como introducción al libro *Cincuenta Meses en Moscú*. Cali: Universidad del Valle, Programa Editorial, 2008 [1938-1939].

la eliminación de las clases para radicalizar la democracia. La radicalización de la democracia se asumió como un principio de igualdad. De esta forma,

para eliminar [las clases] no busca la nivelación por lo bajo sino por lo alto: no queremos que los sabios sean ignorantes ni los ricos miserables; Queremos que no exista el miserable ni el ignorante; Queremos la Justicia; La vida.¹⁸¹

Por otro lado, a partir de la anterior cita se puede descurtir una idea compleja que permeó las interpretaciones que Torres hizo de las ideas de izquierda, y del papel de los sectores populares en torno a ellas. Cuando el intelectual popular colombiano hizo referencia a la miseria popular, asumió que esta miseria no era solo material sino espiritual. En esta vía las ideas fueron interpretadas no solo como mecanismos reguladores de la acción, sino también como elementos fundantes para la superación moral y espiritual de un estado de precaria ignorancia. A partir de esta concepción de miseria espiritual, Torres hizo continuas referencias a la imagen y al papel de los sectores populares en la lucha revolucionaria.

Estas imágenes fueron contradictorias, y en algunos casos duras contra los sectores marginados. En algunos textos Torres presentó a los trabajadores como los únicos productores de riquezas y creadores de todo. En 1925, por ejemplo, escribió:

Hoy, cuando la lengua del dios hijo de Júpiter y Juno destruye los soberbios capitales y quiebra el hierro de las armaduras del cemento, surge el proletariado con el palustre y el martillo a levantar la ciudad.

Los arquitectos del Universo, armados de limas y taladros reconstruyeron a Roma. Ellos [los obreros] reconstruirán Manizales en dos años!

Los obreros que amasaron la tierra y vaciaron de la gavera el rosado ladrillo; los obreros que hicieron el andamio y subieron con su escoplo a labrar las cornizas del Palacio de Gobierno y del Banco del Ruiz, viven, y en sus nervios circula la fuerza del gigante triunfador de la lucha [...]¹⁸²

Sin embargo, a pesar de demostrar una alta estima por los trabajadores y los sectores populares a los que pertenecían, en algunas ocasiones Torres escribió y habló sobre un pueblo castrado, que por miedo no era capaz de luchar por la causa revolucionaria. Debido a la relación que mantenía el pueblo con las elites tradicionales

¹⁸¹ TORRES, Ignacio G. "LA CONVENCION LIBERAL". *La Humanidad*. N° 23. 10.17.1925, p.8.

¹⁸² TORRES, Ignacio G. "MANIZALES". *La Humanidad*. N° 9. 07.11.1925, p.1. El texto fue escrito con ocasión al segundo incendio que azotó a la ciudad de Manizales durante esta década.

del país, el intelectual colombiano escribió: “El pueblo que lleva en apoteosis sus mesalinas políticas es un pueblo castrado, es decir. Un pueblo esclavo...”¹⁸³.

Finalmente, durante este primer periodo en el que el liderazgo de Ignacio Torres Giraldo fue crucial para el desarrollo del movimiento social en el país, y que culminó con la creación del PSR y la posterior fundación del PCC, el intelectual planteó una interpretación de las ideas que respondió a las exigencias del contexto y la organización. Sin embargo, en medio de las reflexiones urgentes es innegable que las ideas de izquierda lo influenciaron, y las lecturas caminaron de la mano con la acción. De hecho, las interpretaciones de Torres no ocultan un afán de intelectualismo que en ocasiones tornaron sus textos complejos y hasta confusos.

Las ideas, como ya lo dije, fueron presentadas por medio de un discurso que pretendía unir la novedad que traía la nueva razón, con la religiosidad tan arraigada en los sectores populares colombianos. Así, la idea de justicia e igualdad fue presentada de la siguiente manera:

La doctrina esencial del humano derecho se cimienta en lo justo: aquello que no es justo no puede ser legal –dice un precepto del Derecho romano- y si esto es así, la Ciencia del Derecho está en la Filosofía de lo justo. Seguramente; los principios de la Moral sobre que se basamente el laboratorio del Espíritu y se acrecen las alas del Pensamiento, es la parte genética del pensamiento abstracto de lo Justo. Antiguas lucubraciones de grandes eruditos dieron la definición de los Justo a los atributos de sus dioses, pero la pupila de la ciencia que vigila todos átomos, se apuntó como un telescopio en alma de todas las cosas y por boca de Cristo, dijo en la noche del caos medroso del Paganismo, esta sola sentencia: *No hagas con otro lo que no quieras que hagan contigo.*¹⁸⁴

El segundo periodo que abordaré se concentra, como ya lo dije, en algunas obras con intencionalidades históricas escritas por Torres durante los años posteriores a su militancia en la década del veinte. Uno de los libros que sobresale es su historia de la rebeldía de las masas en Colombia titulada *Los Inconformes*, que termino de escribir en el año de 1954. Lo primero que advierte Torres en esta obra es su intencionalidad de trazar la diferencia entre la historia de las masa, y la historia de las “camarillas dominantes” del país. De esta forma, a lo largo de sus páginas las masas son presentadas y asumidas como las protectoras de la dignidad de la nación, debido a que el intelectual colombiano

¹⁸³ TORRES, Ignacio G. “LOS ESCLAVOS”. *La Humanidad*. N° 21. 10.03.1925, p.1.

¹⁸⁴ TORRES, Ignacio G. “El derecho comun”. *La Humanidad*. N° 39. 02.13.1926, p.1.

reconstruyó una historia de las rebeldías basada en la relación de fuerza imperialista a la que estuvo sometida Colombia antes y después de su nacimiento como Estado-nación.

Pasando revista por los principales hechos históricos que modelaron el devenir del Estado colombiano, Torres intentó determinar el papel de las masas en dichos acontecimientos. No obstante, en un ejercicio retórico cargado de sarcasmo el intelectual colombiano presentó la acción de los sectores populares, de los inconformes, como el resultado histórico de una explotación sistemática por parte de las elites estatales, y los capitales internacionales; y para esto dedicó buen parte de sus reflexiones históricas a la descripción detallada de las acciones de las elites.

En el marco de la historia nacional, las ideas de izquierda fueron asumidas por Torres como “energías que se hallaban dormidas” (TORRES, 1974, t.3., p. 64) bajo el anquilosamiento social y político de los primeros años del siglo XX. Estas energías se fueron desarrollando en la medida en que aparecía la *cuestión social*, y se consolidan con lo que Torres llamó en su historia el “progreso espiritual en el desenvolvimiento de la mente popular y en cierta medida de primicias del muy lento proceso de la conciencia proletaria” (TORRES, 1974, t.3., p. 65).

Al hacer énfasis en la debilidad ideológica de las primeras organizaciones populares del siglo XX, Torres intentó no juzgarlas tan severamente, debido a que, de acuerdo con su concepción de la historia –claramente marxista-, “no existieron las condiciones históricas” objetivas para su concientización (TORRES, 1974, t.3., p. 69). No obstante, y a pesar de la falta de una conciencia de clase definida, en la historia de *Los Inconformes* los conflictos de clase no escasearon (TORRES, 1974, t.3., p. 72). Se puede afirmar que para Torres, antes de la acción de los líderes populares de la década del veinte, las ideas de izquierda actuaron bajo el manto del espíritu oculto de las reivindicaciones inmediatas. Estos movimientos iniciales fueron potenciados por la inconformidad y la rebeldía propia de las masas (TORRES, 1974, t.3., p. 72).

Por otro lado, la solidaridad, en este periodo, fue descrita como un mecanismo de socialización. De acuerdo con Torres, los primeros vínculos de solidaridad fueron agenciados por la circulación de periódicos artesanales y obreristas (TORRES, 1974, t.3., p. 73). Además, la solidaridad partió de la presentación sistemática de problemas de interés popular. La solidaridad, de acuerdo con esta lectura, aun no era un medio *para*, sino una simple identificación como iguales (TORRES, 1974, t.3., p. 73).

Debido al excesivo inmovilismo en que se encontraba Colombia durante los primeros años del siglo XX, lo que generó un atraso cultural importante, Torres afirma

que la lenta llegada de nuevas ideas, entre ellas las de la matriz de izquierda, fue una lucha de los sectores populares. Así:

las nuevas ideas sociales empezaron a cuajar, ya no simplemente en el fugaz inquietud de los literatos sino en la mente de hijos del pueblo que lucharon por el pan de la vida y también por adquirir conocimientos de la estructura de la sociedad y las relaciones de las hombres (TORRES, 1974, t.3., p. 75).

Al igual que lo hiciera Astrojildo Pereira en Brasil, para Torres Giraldo el devenir histórico del movimiento popular pasó por la constitución de una memoria colectiva en la cual su organización y su lucha fue producto de la acumulación de una serie de condicionamientos objetivos y subjetivos. De este modo, para Torres, la creación de la Unión Obrera de Colombia en 1913 fue la “culminación de un trayecto recorrido por el movimiento obrero-artesanal” (TORRES, 1974, t.3., p. 86), en el que convergieron las condiciones objetivas, aunque precarias, para un primer intento de organización consiente de las masas.

Con relación a la apropiación de las ideas, el intelectual colombiano trazó en su historia una línea divisoria entre un periodo anterior al proceso que el mismo lidero en el marco del PSR, y en el cual “[...] la clase obrera de la sociedad colombiana estaba en un periodo de su formación que no le permitía cristalizar ideas propias todavía” (TORRES, 1974, t.3., p. 94); y un periodo posterior en el que, con la aparición de una elite oscura de izquierda el movimiento de masas encontró, como él mismo lo escribió, pensadores capaces de interpretar los ideales de las masas. En este segundo periodo, posterior a 1925, “se enciende la antorcha de la lucha teorica y se meten en el crisol de las ideas todas las concepciones sociales de la época [...]”(TORRES, 1974, t.3., p. 159).

Así, de acuerdo con la historia de Torres, durante el auge de estas nuevas vanguardias, en las que él mismo se inscribía, las ideas tomaron un sentido más concreto, y se articularon en torno a la organización sistematica de los sectores populares. Sin embargo, este fenómeno aparentemente coherente es desmentido por la proliferación de interpretaciones que el intelectual agenció durante la década del veinte, y de las cuales ya presente algunos ejemplos. Para el intelectual-popular, las ideas y las acciones se centraron en la unión a partir de la clase, en la dirección por parte de una vanguardia medianamente conciente y en la creación de la identidad popular a partir de la distinción con los grupos políticos tradicionales (TORRES, 1974, t.3., p. 173).

Mediada su lectura por la distancia que ofrece el tiempo, Torres propuso una interpretación de las ideas desde la pragmaticidad teórica que podían brindar. Haciendo una crítica a la discusión abstracta de las ideas, muy común en la década del veinte, Torres propone en su historia que las ideas debieron permitir un análisis concreto de la realidad. La crítica al pasado en ocasiones se presenta muy dura, alimentando un afán de reivindicación ideológica. Así, Torres escribió al hacer referencia a la Conferencia Socialista de 1924:

El punto de mira de la Conferencia era exacto puesto que deseaba inspirarse en la influencia soviética y la Internacional Comunista, y naturalmente su labor hubiera sido de trascendencia histórica, si en lugar de una discusión abstracta de los grados principios revolucionarios hubiese derramado la esencia de la doctrina sobre un análisis concreto de la situación colombiana, y a base de ese análisis hubiese dado las consignas de lucha para la etapa en movimiento y perspectiva cercana (TORRES, 1974, t.3., p. 183).

Más adelante, al hacer un análisis de la actuación de la Confederación Obrera Nacional (CON) creada en 1926 y liderada por él mismo, Torres hace una lectura interesante de la forma como el movimiento popular de Colombia se relacionó con las ideas de izquierda. Lo que además permite caracterizar las interpretaciones de las ideas hechas por la elite oscura de izquierda en general. De acuerdo con Torres los pocos cuadros con los que contaba el movimiento eran “versados más en actividades de agitación y propaganda” (TORRES, 1974, t.3., p. 229), y constantemente “eran desplazados por las acciones frecuentes de las masas” (TORRES, 1974, t.3., p. 229). Esto quiere decir que las ideas no marcharon bajo el mismo ritmo de las rebeldías de los sectores populares, y en ese caso, el espíritu de revuelta innato, y que partía de las contradicciones inmediatas del contexto social, económico y político, jamás fueron reemplazadas, por lo menos durante la primeramitad del siglo XX, por ideas estructuradas teóricamente. Al parecer, la lectura de las ideas-textos alimentó un espíritu de revuelta que veía en la acción y la denuncia su medio ideal de transformación.

Finalmente, para la década del treinta, después de su estadia en Moscu, Ignacio Torres Giraldo construyó un método para el análisis de las ideas que solo veía en la Revolución Rusa y su posterior organización la guía perfecta para la acción. De ahí se desprende que en su principal obra histórica se agencie un alejamiento con aquellas interpretaciones que se hicieron en la coyuntura de la acción política en la década del

veinte. Sobre su definición ideológica y la relación con las ideas Torres escribió al finalizar la década del treinta:

Para mí el factor político principal que servía entonces y sirve ahora de orientación a las personas, a los grupos y movimientos de masas situados bajo amplias aspiraciones de progreso y justos anhelos de libertad e independencia nacional y de clase es la experiencia de la URSS, el conocimiento de su desarrollo, la divulgación de su papel histórico (TORRES, 2008, p. 262).

La reconstrucción histórica que hizo Torres pasó por una fuerte autocritica exigida por el PCC, y desde la negación de un tipo de pasado las interpretaciones se templaron bajo el frío recelo de una teoría marxista-leninista-estalinista que se imponía con severidad a lo largo del mundo. De este modo, según Torres, en Colombia hubo una distancia importante entre las condiciones objetivas y subjetivas durante la conformación del movimiento obrero y la organización popular. Bajo esta óptica las ideas de izquierda fueron meras quimeras. Después de 1930, la idea principal de Torres fue LIQUIDAR EL PASADO¹⁸⁵, para entregarse a un nuevo espíritu revolucionario guiado por la razón soviética.

6.4 Una interpretación compartida.

Si bien, a lo largo de este capítulo he intentado trazar las interpretaciones de las ideas hechas por los intelectuales-populares como ejercicios disímiles de lectura, apropiación y escritura, es importante advertir que más allá de la evidente pluralidad de las interpretaciones existieron puntos en común. Así, las interpretaciones dieron cuenta de intereses que transgredieron las fronteras nacionales.

En primer lugar se encuentran las interpretaciones vertiginosas que surgieron para responder a las exigencias del movimiento obrero-popular en lucha. En los dos espacios, aunque en momentos diferentes, las interpretaciones de las ideas y su posterior exposición tenían una finalidad de organización urgente dada por el contexto. De este modo, tanto en las interpretaciones de Leuenroth, como en las de Tomás Uribe Márquez, procuraron la acción. Ya fuera en la forma de un programa metódico de organización de la sociedad pos-revolucionaria, como la que propuso el intelectual paulista, o en la forma de un catecismo que incitaba en última instancia a la uso de la violencia, con el propuesto por

¹⁸⁵ Cf: TORRES, Ignacio G, "LIQUIDANDO EL PASADO. Declaración de autocritica". Berlin, 1931. Carta transcrita en MESCHKAT, ROJAS, 2009. Pp. 617-625.

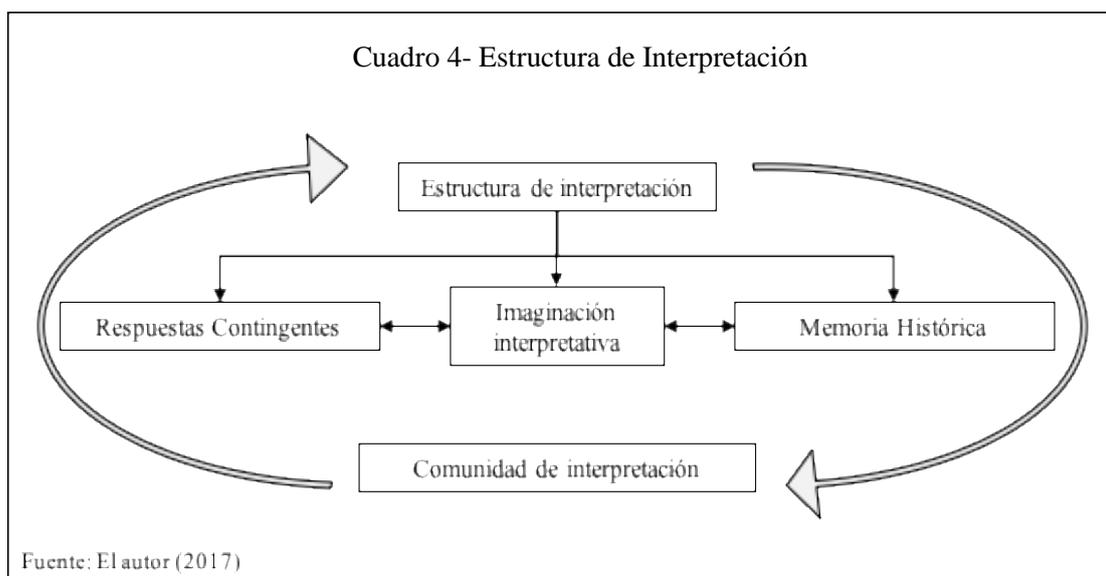
Márquez, las interpretaciones quisieron responder a la emergencia que implicó la acción concreta de los sectores populares. En otras palabras, se puede decir que estas interpretaciones surgen del movimiento popular, más allá de ser meras abstracciones personales.

El segundo punto de encuentro de las interpretaciones pasó por la búsqueda retórica que llevó a la consolidación de un proceso de imaginación interpretativa. Al querer ir más allá de las ideas-textos leídas, pero también con la intencionalidad de responder a un contexto vivido o pensado, tanto Abilio de Nequete como Raúl Eduardo Mahecha, hicieron evidente otros caminos de interpretación. Estas interpretaciones que, de algún modo, dieron rienda suelta a la imaginación de las ideas, pusieron en juego dos concepciones posibles del sujeto que aquí he insistido en llamar intelectual-popular. En el caso de Mahecha, el intelectual se definió y creó una autoimagen de soldado evangelizador. Por el contrario, en Nequete el intelectual fue un ser erudito, encerrado en una torre de marfil, capaz de transformar el mundo con solo su pensamiento. No obstante, a pesar de las marcadas diferencias, los dos intelectuales fueron más allá de lo que exigió el contexto y construyeron interpretaciones que pasaron por la utilización de la fantasía popular totalmente ingenua, hasta la constitución de complejas teorías futuristas.

El tercer punto de encuentro se refiere a una necesidad, casi natural, en los intelectuales-populares por construir una memoria histórica popular, basados en interpretaciones que consideraron verdaderas por haberlas vivido. En ese sentido, las interpretaciones de Astrojildo y Torres Giraldo se centraron en la división de la historia. A partir del encuentro de un “espíritu de revuelta” originario, inconsciente y natural, fueron recreando una historia del progreso lineal ascendente, en el cual dicho espíritu, al entrar en contacto con las ideas de izquierda traídas al pueblo por la vanguardia, la elite oscura, fueron progresivamente modelando una conciencia revolucionaria que hizo posible el surgimiento de un partido que encarna todas las luchas reivindicadoras. Es importante notar que con la lectura histórica hecha por los intelectuales-populares, la idea de la formación de la conciencia como un proceso en el cual un espíritu externo del movimiento popular hace posible un proceso de concientización colectiva, toma fuerza y marca una historiografía ideologizada posterior. No obstante, no podemos olvidar que la intencionalidad de los intelectuales-populares al escribir la historia del movimiento del cual hicieron parte, consistió en dotar de una razón histórica y lineal sus posicionamientos ideológicos posteriores.

Son estos tres puntos de encuentro desde los cuales se agenciaron unas interpretaciones que se distanciaron en la medida en la que se sumergieron en las particularidades de los contextos nacionales. De este modo, los diálogos que se pueden construir desde el abismo de quien pretende hablar con los muertos solo se hace inteligible bajo los signos inconfundibles de la distinción. Como en un juego de múltiples espejos, las semejanzas solo se hacen visibles bajo el manto de las diferencias que denotan los discursos.

Finalmente, antes de terminar este capítulo y como ejercicio introductorio del próximo, además de estos tres puntos de encuentro descritos, las interpretaciones, asumidas como prácticas al momento de ser exteriorizadas –principalmente prácticas de escritura-, permiten evidenciar algunos otros puntos en común mucho más concretos. Entre ellos sobresalen las interpretaciones de las ideas en las que la escritura es asumida como acto de libertad. Todos los intelectuales-populares, de uno u otro modo, defendieron en su práctica esta interpretación de la libertad. Por otro lado, sobre sale la idea de Revolución como fenómeno inevitable. De acuerdo con los intelectuales, y como signo del contexto en el que vivieron, la revolución, fuera pronto o tarde, llegaría irremediabilmente. Esto permite pensar en la existencia de una creencia compartida de un espíritu de renovación que se desdoblaría en el devenir histórico de la humanidad, además de desplegar una *estructura de interpretación* compartida.



7. LA APROPIACIÓN DE LAS IDEAS COMO PRÁCTICA.

Todo ejercicio de apropiación implica, en última instancia, la puesta en juego de una serie de prácticas, tanto sociales como discursivas, que exteriorizan las formas en que se recibieron e interpretaron las ideas. En ese sentido, intentar identificar las formas en que fueron apropiadas las ideas de izquierda por parte de las primeras generaciones de líderes e intelectuales del campo de la izquierda en Brasil y en Colombia, exige reconocer, finalmente, las prácticas que hicieron posible la constitución de una *estructura interpretativa* que consolidó a dichos intelectuales como una comunidad de interpretación.

De este modo, las prácticas serán comprendidas como formas de disposición social, que como estructuras-estructurantes determinaron los medios, los ritmos y los modos de constitución de dicha estructura de interpretación y, por ende, de una comunidad intelectual¹. En otras palabras, aquí asumo que las prácticas generadas por las lecturas de las ideas-texto de izquierda hicieron posible una apropiación determinada por tres fenómenos: 1] Los procesos de construcción de sentido de las ideas, materializados en las formas de recepción y circulación de las mismas. 2] La articulación entre dichas prácticas y la representación que construyeron los intelectuales-populares. Es decir, la constante elaboración y puesta en circulación de las interpretaciones por medio de la producción de bienes simbólicos (CHARTIER, 1996). 3] Las prácticas de sociabilidad que hicieron posible la constitución de *estructuras interpretativas*.

A partir de esta definición de la práctica, y como en un juego dialéctico, en esta tesis las prácticas se constituyen en el nodo desde el cual se articulan, tanto los contextos nacionales como las formas de recepción e interpretación de las ideas estudiadas en los capítulos anteriores. De este modo, la determinación de los contextos como condiciones de posibilidad, las recepciones agenciadas y las interpretaciones expuestas por los intelectuales, constituyeron las prácticas que determinaron la fisonomía de una estructura de interpretación de izquierda conformada por la elite oscura del campo. Pero, además, esta estructura de interpretación fue el vehículo por medio del cual los sectores populares,

¹ La categoría de práctica, siguiendo la propuesta de Pierre Bourdieu, será comprendida en los siguientes términos: “La práctica es a la vez necesaria y relativamente autónoma en relación a la situación considerada en su inmediatez puntual porque ella es el producto de la relación dialéctica entre una situación y un *habitus*, entendido como un sistema de disposiciones durables y transportables que, integrando todas las experiencias pasadas, funciona en cada momento como una *matriz de percepciones*, de *apreciaciones* y de *acciones*, y hace posible el cumplimiento de tareas infinitamente diferenciadas [...]” (BOURDIEU, 2012, p. 205).

como colectivo singular, instituyeron sus modos de pensar en torno a las posibilidades de construir un mundo más justo. De este modo, y en el marco de una historia comparada, en este capítulo intentaré descifrar las semejanzas y distinciones que caracterizaron las estructuras interpretativas de los intelectuales en cada escenario nacional. Asimismo intentaré identificar las diversas significaciones que las comunidades de interpretación otorgaron a las ideas de izquierda, desde una perspectiva holística y más bien abstracta.

7.1 Las Prácticas de Recepción como constitución de sentido.

Si bien la producción de sentido ha sido asumida por un tipo de historia² como la forma que toman los textos para transmitir cierto sentido a sus lectores, ya sea por el uso de la imagen, por la extensión de los textos, por el vocabulario empleado y otros componentes inherentes al libro, aquí, cuando hago referencia a la constitución de sentido a partir de la forma de recepción de las ideas, quiero destacar las prácticas que desplegaron los intelectuales para hacer circular las ideas-textos entre los sectores populares. Prácticas que los llevaron a dotar de sentido sus acciones en torno a las ideas de izquierda.

De este modo, a pesar de contar con distinciones abismales y determinar las recepciones a partir de ritmos divergentes, tanto en Brasil como en Colombia las prácticas de apropiación y circulación recibieron tratamientos y sentidos semejantes. Así, se puede decir que durante las primeras décadas del siglo XX la recepción y circulación de las ideas de izquierda asumió tres formas materialmente identificables. Lo que en el capítulo quinto llamo escalas de recepción.

En primer lugar, se encuentra la materialidad de la movilidad del intelectual-popular que a partir de la construcción de sociabilidades y del constante ir y venir entre algunos centros de recepción y de lucha popular, tejió complejos mecanismos de circulación de las ideas. En este caso el sentido construido determinó el uso de las ideas como mecanismos de dirección concreta para la acción. Al trazar la trayectoria que siguieron los intelectuales-populares Abilio de Nequete y Raúl Eduardo Mahecha, se develó un tipo de práctica de recepción en la cual los líderes se asumieron como portadores de una verdad reveladora gracias a las experiencias adquiridas. Muestra de esto fueron, por ejemplo, los continuos posicionamientos con los cuales Mahecha

² Cf: CHARTIER, 1994, 1997, 2000.

terminaba sus comunicados a los sectores populares: “yo os lo digo”³. El *yo os lo digo* denotó un sentido de *lectio* en el cual la verdad era entregada por la voz de un sujeto con virtudes superiores a aquellos que lo escuchaban o leían en silencio. La voz de Mahecha se convirtió, a partir de su imaginario y movilidad, en portadora de una verdad debido a su condición de sujeto letrado y conocedor de ciertas ideas y de cierto lenguaje que pretendió dotar de autonomía a las prácticas de resistencia ejercidas por los sectores populares. De la misma forma, cuando Nequete se quejó del comportamiento, según él, indisciplinado de sus compañeros comunistas de Rio, y cuando posteriormente se alejó de la clase obrera como clase revolucionaria, para proponer su propio mecanismo de perfeccionamiento moral, el intelectual-popular se auto-asumió como portador de una verdad que lo diferenció de las masas, aunque no negó su compromiso. De esta manera, la recepción de las ideas y su circulación a partir de la escala de movilidad individual tuvo un *sentido* que se parapetó en la pose de la verdad y la peregrinación basada en el aprendizaje y la enseñanza.

No obstante, a pesar de que la semejanza se infiltró en las entrañas de dos contextos disímiles y que el sentido construido fue el mismo, la práctica presentó unas diferencias importantes en el terreno contextual. En Colombia la movilidad del intelectual-popular se presentó, en un primer momento, como movilidad hacia adentro. La trayectoria de Mahecha marcó su paso por los centros obreros y populares en los cuales tuvo contacto directo con las necesidades de los trabajadores, sus precarias condiciones de existencia y la constante demanda para la organización de una acción inmediata, una acción que sirviera como despertador de un pueblo somnoliento.

De esta manera, las prácticas de apropiación agenciadas por la movilidad del individuo se asentaron en la constante búsqueda de mecanismos que permitieran aproximar a los sectores populares a una serie de ideas que les eran ajenas y confusas. De ahí que en Colombia se privilegió la materialidad como experiencia vivida y sufrida. En el trasegar del intelectual-popular las ideas pasaron por el filtro renovador de la tierra y la ignorancia⁴ popular que a su vez las llenó de una fuerza mística, romántica e ingeniosa.

La movilidad encarnada por Mahecha no se constituyó a partir de su paso por centros intelectuales en los que se tuviera alguna claridad concreta frente a las ideas de

³Cf: *El Luchador* de 1919

⁴ La categoría *ignorancia* no conlleva un sentido despectivo, solo quiero hacer referencia a la distancia que existió entre los sectores populares y las ideas de izquierda. Distancia que estuvo mediada por las lecturas catastróficas de la iglesia y de las elites locales.

izquierda. Por el contrario, su trasegar lo llevo a centros obreros en los que existió una rica cultura popular desde la resistencia cotidiana. A partir de los diversos encuentros a la luz del trabajo arduo del día a día, y en medio de un intento por explicar una realidad llena de contradicciones, la movilidad de Mahecha fue estructurando una sinergia en la que se reunieron las diversas modalidades de lucha popular que cruzaban la difícil topografía nacional.

La imagen de un pequeño hombre de facciones aindiadas, con pelo engominado y vestido de blanco, caminando impoluto al lado de un burro que cargaba una pequeña imprenta portátil, es la imagen de un sujeto que se describió como un guerrero, pero que jamás dejo de alimentar un espíritu intelectual y de hacer circular unas ideas a las que se había entregado con una lealtad religiosa. De este modo, las prácticas en torno a la recepción y circulación de las ideas en Colombia combinaron una constante lectura de lo poco que llegaba de afuera, con el arribo de los intelectuales-populares a los pueblos. La recepción y circulación de las ideas se dio por medio de la peregrinación profética de una comunidad de interpretación, que fue creando una estructura interpretativa de las ideas a partir de su encuentro con los sectores populares. Se podría decir que la circulación de las ideas estuvo determinada por la emergencia de los discursos que invitaban a la acción. En Colombia, y específicamente en la imagen de Mahecha, se configuró un intelectual comprometido desde su relación orgánica con los sectores populares. Sus prácticas de recepción estuvieron guiadas más por la intuición popular y el optimismo de la voluntad, que por la circulación racional de unas ideas concebidas como meras herramientas de organización.

Por otro lado, la movilidad como practica de recepción en Brasil, aquí encarnada en la figura de Abilio de Nequete, presentó otras características. Sin caer en la proposición de falsas oposiciones, los ritmos de apropiación de las ideas en el contexto brasilero fueron diferentes. En el caso de Nequete su movilidad se dio a través de centros obrero-populares en los cuales, además de existir una rica cultura popular, también se estaban presentando complejos y novedosos debates intelectuales o teóricos, a partir de los cuales se configuraron los posicionamientos ideológicos al interior del campo de la izquierda tanto en Brasil como en la región del rio de la plata.

En esta perspectiva, la movilidad de Nequete trasgredió las fronteras nacionales, y junto al cauce del rio de la plata, el intelectual se encontró con ideas-textos que fueron modificando su formas de comprensión del mundo. La movilidad del sirio-libanes no solo estuvo determinada por la urgencia de direccionar la acción popular, sino también por un

compromiso asumido en su intimidad, por la constante búsqueda y perfeccionamiento intelectual. Desde su oficio como barbero, el dialogo, el debate, el silencio y la lectura alimentaron sus caminos futuros. A partir de estas determinantes personales y sociales, Nequete entró en contacto con verdaderos centros de difusión de las ideas, y sus prácticas de apropiación se enfocaron en la construcción metódica de direccionamientos para la acción popular. De ahí que las prácticas siempre estuvieran enfocadas en la organización y la formación para la acción.

La movilidad del intelectual, sumergida en la trama de sociabilidades intelectuales y populares, facilitó contactos con el socialismo y comunismo uruguayo y argentino, lo que permitió la recepción de ideas depuradas en su sentido de posicionamiento ideológico, lo que a su vez, contradictoriamente, generó el distanciamiento de Nequete frente a los posicionamientos de los intelectuales de izquierda de otras latitudes del país. A diferencia del contexto colombiano, las prácticas de apropiación agenciadas por la movilidad del individuo estuvieron centradas en la constitución de elementos teóricos que, en el caso concreto de Nequete, lo alejaron progresivamente de la lucha de los sectores populares.

Bajo un ritmo más acelerado, en Brasil las ideas de izquierda trazaron una línea más compleja entre la sociedad futura, la sociedad que se imaginaba tras la victoria revolucionaria, y los medios para acceder a ella. Siendo una sociedad más cosmopolita, ya fuera por la llegada masiva de inmigrantes o por los contactos establecidos con otros centros de izquierda, las prácticas de recepción se estructuraron bajo una pretensión teórica mucho más consiente⁵. Pero, también, estas prácticas *estructuradas* por las condiciones de posibilidad del contexto, permitieron, a su vez, *estructurar* complejos debates iniciales que determinaron el devenir de un campo de la izquierda más definido, en comparación con el “modelo” colombiano.

De esta forma, la movilidad del intelectual ocupó un papel importante como una práctica de recepción y circulación en la que se puso en juego diversos tipos de intelectual, y se agenciaron unos *sentidos* que fueron determinados por los contextos nacionales. En el caso de Nequete, el intelectual como movilizador de ideas, como puente de comprensión entre la teoría leída y las acciones realizadas, construyó una imagen de sujeto instruido y distanciado de las bases. Un intelectual arraigado en el conocimiento

⁵ Ejemplo de esto fueron los prematuros debates ideológicos y los constantes desplazamientos del socialismo al anarquismo y de este al comunismo que se agenciaron al interior de los movimientos representativos de las izquierdas brasileras en general y del movimiento obrero en particular.

como medio para la acción y superación espiritual de su condición. Se podría decir que Nequete representó un intelectual de tipo científicista que lo caracterizaba como un sujeto capaz de ubicarse por encima del conflicto ideológico de su época para, como sostiene Mannheim, “reconocer las diferencias reales de los estilos de pensamiento” y configurar la superación sintética de las mismas (MORENO, 2017, p. 175). En otras palabras, la movilidad de Nequete agenció prácticas de recepción en las que las ideas fueron asumidas como herramientas de pensamiento que debían transgredir los límites doctrinarios.

Así, a pesar de la constitución desigual de las prácticas de apropiación por medio de la circulación de intelectuales-populares entre las fronteras de actuación popular y teórica, los sentidos de las apropiaciones fueron los mismos. Teniendo la *acción popular* como sentido de la práctica, los intelectuales, asumidos como portadores de la verdad, fueron y vinieron con ideas renovadoras. Consolidando con estas prácticas unas disposiciones sociales que delinearon las formas de estructuración local del campo de la izquierda.

En el caso de Mahecha las disposiciones fueron creadas a partir de la puesta en circulación de diversos periódicos de izquierda y panfletos en los que el mismo había participado como redactor en otras regiones del país. Como expuse en capítulos anteriores, se tiene noticia de que a Barrancabermeja, por ejemplo, llegaron ejemplares del periódico *El Luchador* de Medellín, en el cual Mahecha escribió algunos textos. Pero, además, estas disposiciones sociales para la acción también fueron constituidas por el intelectual-popular a partir de su capacidad para articular la cosmovisión obrera y popular de los trabajadores en los enclaves norteamericanos, con las ideas de izquierda y la realidad de explotación vivida, lo que pudo lograr por medio de la configuración de un discurso que “respetó” la idiosincrasia de los sectores populares a los cuales se dirigió.

Por otro lado, a partir de la movilidad practicada por Nequete se crearon disposiciones –en ciertos sectores populares–, para la recepción de las ideas de izquierda de matriz comunista basadas en una intencionalidad de disciplinamiento teórico. Pero, además, sus prácticas de recepción deshilvanaron un conjunto de contactos intelectuales que le permitieron conocer de primera mano las discusiones teóricas y filosóficas que ofrecían la posibilidad de pensar nuevos horizontes de sentido para las luchas populares.

La principal característica de esta escala de recepción, en términos de la constitución de prácticas intelectuales, consistió en que la configuración de una movilidad individual hizo de los intelectuales-populares puntos de conexión entre las ideas y las realidades de los oprimidos. Más que ofrecer mecanismo de recepción para que los

sectores populares crearan sus propios *Utillajes Mentales*, este tipo de recepción y circulación de las ideas ofreció un imaginario de acción que los intelectuales *per se* asumieron como verdadero.

En segundo lugar, y como fue desarrollado en el capítulo quinto de esta tesis, las prácticas de recepción también devinieron en la progresiva constitución de importantes proyectos editoriales, en torno a la publicación de periódicos populares. Estas prácticas, comunes en los dos contextos, dotaron a la recepción y a la circulación con un *sentido educativo*, que pretendió superar la racionalidad política impuesta por la hegemonía oligárquica y la iglesia, para desarrollar el libre albedrío de los sectores populares.

En Brasil apareció el proyecto de *A Plebe* como un mecanismo de circulación y recepción de las ideas desde el cual se articuló un ejercicio de sociabilidad intelectual. En torno a la figura de Edgar Leuenroth, director del periódico, convergió un grupo de intelectuales de izquierda, quienes hicieron posible la movilización de ideas de educación libre y racional. Las prácticas de recepción mediadas por un proyecto editorial hicieron posible la circulación de las ideas a partir de una importante pluralidad de las experiencias. Los articulistas integraron sus experiencias como viajeros, extranjeros y militantes, a las expectativas de los sectores populares, para implementar un tipo de educación libertaria basada en la organización. Pero, además de esta multiplicidad experiencial y ejemplarizante, los periódicos como *A Plebe* también hicieron posible la circulación y popularización de algunos teóricos europeos, que dotaron a la palabra escrita de cierto sentido profético y de verdad.

Por otro lado, bajo el mismo sentido explícito de educación popular pero con mecanismos relativamente diferentes, en Colombia las prácticas de recepción por medio de la publicación continua de periódicos radicales también jalonaron las expectativas de transformación de los sectores desfavorecidos. El periódico *La Humanidad*, direccionado por el intelectual-popular Ignacio Torres Giraldo, agenció la constitución de redes de circulación intelectual a partir de las cuales se presentaron múltiples visiones de la realidad vivida. La movilidad de los intelectuales que participaron en el periódico brindó una amplia gama de interpretaciones de las ideas, a partir de las características que exigía la idiosincrasia nacional.

Las prácticas de apropiación fueron asumidas por los periódicos como ejercicios de racionalidad. En los dos casos se configuró un llamado a las masas desde la lógica que ofrecían los hechos que se vivieron en Europa. La revolución era posible gracias a las herramientas que brindaba la educación racional. De este modo, al hacer explícitas las

diferencias que tenían con otros mecanismos educativos como la iglesia o el Estado, los proyectos editoriales de los sectores populares se arrogaron el papel de vanguardia educativa. El sentido educativo pretendió la consolidación de una identidad popular basada en el orgullo de pertenencia a un sector o a una clase. Desde este lugar, los mecanismos discursivos marcaron, en los contextos de cada proyecto, los ritmos de circulación y recepción. Mientras que en *A Plebe* las lecciones se presentaron desde la retórica de las cabezas visibles del anarquismo mundial, proponiendo una ruptura con el discurso panfletario tradicional –aunque no inutilizado–, *La Humanidad* no propuso ninguna ruptura importante, en términos comparativos, con un lenguaje religioso y místico arraigado en las entrañas de un pueblo provinciano. Lo que no significa que su papel no haya sido fundamental para crear una identidad obrera y popular.

La educación fue asumida, entonces, como un mecanismo de emancipación por medio de la formación intelectual de los sectores populares, reconstruyendo una imagen que rescataba los valores morales y las capacidades de desempeño profesional. En diversos números, por ejemplo, *La Humanidad* hizo referencia a que el hombre no podía ser asumido como una máquina, sino que era necesario concebirlo como un “ser dotado de inteligencia”⁶. Y a continuación describió la educación de los sectores populares como

[...] uno de los medios de precaber (sic) las agitaciones, y desterrar el odio de los pobres contra los mismos pobres, y de hacer desaparecer los vicios que son la portada de la miseria. La instrucción suavisa (sic) nuestras costumbres haciéndonos conocer nuestros derechos, poniendos de presente al mismo tiempo nuestras obligaciones [...].⁷

De la misma forma, cuando *A Plebe* presentó su *Escola Moderna N.1* afirmó que lo conveniente era seguir el “[e]nsino theorico e pratico segundo os methodos da pedagogia moderna”, es decir, una pedagogía racionalista, que le brindaría a los sectores populares

uma instrução que os habilita para o inicio das atividades intellectuaes e profissionais, assim como uma educação moral baseada no racionalismo scientifico.

Los periódicos se constituyeron en nodos de convergencia intelectual y en mecanismos de constitución de cierta identidad popular, que hizo posible establecer

⁶ *La Humanidad*, 03.10.1925.

⁷ *La Humanidad*, 03.10.1925.

condiciones de posibilidad futuras para la acción de los sectores que se decían representar. Además, bajo las lógicas de esta práctica se modeló la imagen de un intelectual comprometido con la palabra, que con el transcurrir de las publicaciones generó un reconocimiento como productor de bienes simbólicos al interior de sus lectores y oyentes.

Por otro lado, no se puede dejar de lado la importancia que tuvieron los periódicos como mecanismos prácticos de recepción de las ideas. Tanto *A plebe* como *La Humanidad* generaron un círculo de lectores entre los sectores populares que sirvieron de medio para llevar las ideas de izquierda a espacios en los cuales interesaba la organización de la resistencia social. En este sentido los espacios que propiciaron los periódicos generaron una recepción de las ideas en doble vía. Una recepción interna que hizo posible la constitución de mecanismos de socialización intelectual; y hacia afuera una recepción externa que llevo las ideas a los sectores populares por medio de su circulación y lectura.

Estas prácticas de recepción, a partir de la constitución de espacios definidos de debate y reproducción de las principales ideas de izquierda, establecieron la forma en que se crearon sociabilidades intelectuales desde las cuales, en el dialogo y la retroalimentación ideológica, se construyó, como ya dije, una imagen de los sectores populares y obreros opuesta a la que ofrecía la elite dominante.

Así, por ejemplo, el periódico *A plebe* que para 1919 contó con un tiraje promedio de 10.000 ejemplares, incentivo una relectura de la cultura popular a partir de la puesta de circulación de ideas de izquierda que reforzaron el anticlericalismo y el antimilitarismo, a partir del uso sistemático de la crítica, la lectura y la educación libertaria. En la práctica, *A plebe* de Leuenroth privilegió la reproducción de una imagen heroica de los teóricos como ejemplo de progreso y libertad por medio de la autoformación y la militancia consiente. Constantemente el periódico hizo circular homenajes y noticias de importantes intelectuales y líderes anarquistas como Ferrer, Reclus, Bakunin y Malatesta, entre otros⁸.

De la misma forma, en el periódico *La Humanidad* Torres Giraldo y su grupo pusieron en circulación ideas de izquierda basadas en la superación de la “pobreza de espíritu”⁹ evidente en los sectores populares. Esta superación, más allá de ser conferida por un estatus de formación intelectual –aunque este ideal siempre fue perseguido-, se

⁸ Sobre estos mecanismos de recepción y circulación de las ideas se pueden consultar diversos números de *A plebe*, especialmente durante su primer periodo. En estermos puntuales Cf: *A plebe* de 14.10.1917; 30.07.1921; 05.11.1921; 18.03.1922; entre otros.

⁹ *La Humanidad* 17.07.1923.

basó en la redención a partir del sufrimiento y el sacrificio, ya que la revolución fue asumida como una causa sagrada¹⁰. Además, como practica de recepción y circulación de las ideas se exaltó la imagen de personajes mundiales como Gorki, de quien se destacó su faceta de "escritor y gran idealista"¹¹. A nivel local se homenajearon figuras carismáticas del campo, como la de María Cano¹². Dando valía a su posición de líder "abnegada [...] que ha sacrificado la tranquilidad de su vida para consagrarse [...] a la santa causa de los trabajadores"¹³, *La Humanidad* pretendió, al igual que *A plebe*, incentivar la formación de los sectores populares por medio del ejemplo.

La constitución de espacios de redacción y divulgación de las ideas de izquierda fue una práctica común por parte de los intelectuales-populares. Esta práctica de recepción, al igual que lo fuera la movilidad de los individuos, brindó las condiciones de posibilidad para la progresiva configuración de *estructuras de interpretación* en el marco de pequeñas comunidades intelectuales que apropiaron las ideas de izquierda en América Latina. De esta manera, el *sentido* que reveló esta práctica se centró de la intencionalidad educativa de los intelectuales-populares frente a las masas, llevándolos a proponer sucesivas imágenes de lo popular, en donde la razón y la moralidad fueron mecanismos concretos de apropiación de las ideas.

En tercer lugar, en un periodo de mayor maduración del campo de la izquierda, debido al impulso de la Revolución Rusa y los acontecimientos en Europa Occidental, los intelectuales-populares aquí estudiados generaron unas prácticas de recepción de las ideas en las cuales se ambicionó la constitución de un movimiento político o partido claramente definido. Así, la construcción de sentido que privilegió este tipo de práctica se sintetizó en la edificación de un partido político por medio de la recepción de una racionalidad ejemplarizante.

Este sentido de la práctica se determinó a partir del estudio de la trayectoria de los intelectuales Astrojildo Pereira de Brasil y Tomás Uribe Márquez de Colombia. Las prácticas de recepción de estos intelectuales-populares se desdoblaron a partir de los condicionantes que marcaron el advenimiento del discurso comunista a través de las diversas organizaciones de izquierdas en el mundo. Debido a la posibilidad que tuvieron de leer las ideas-texto de izquierda, y de experimentar el aire renovador que se vivía en

¹⁰ *La Humanidad* 05.09.1925; 01.27.1927; 17.04.1927.

¹¹ Cf: *La Humanidad* 15.03.1927.

¹² *La Humanidad* 12.06.1927.

¹³ *La Humanidad* 12.06.1927.

la Europa de comienzos de siglo, aunque en el caso de Astrojildo fuera por muy poco tiempo, su visión cosmopolita hizo que los procesos de recepción modificaran los discursos y las intencionalidades. Al intentar exteriorizar sus experiencias internas, potenciaron una transformación práctica tanto en ellos como en los contextos populares a los cuales tributaron.

En el caso de Astrojildo las prácticas de recepción fueron potenciadas por la defensa de la Revolución Soviética. A partir del ejemplo soviético Astrojildo creó progresivamente grupos de recepción de las ideas comunistas, teniendo en mente la posibilidad abierta de revolución. Para conseguir su objetivo, Astrojildo planteó la constitución de un grupo de vanguardia que hizo posible el direccionamiento del partido. La constitución de sentido por medio de la práctica de apropiación articulada por el intelectual carioca se asentó en una fe ciega a las ideas emanadas por un gran centro difusor. Así, la recepción y circulación de las ideas mediaron una disposición intelectual que encarnó las esperanzas de revolución sumergidas en un ente objetivo que exteriorizaba todos los sentimientos limitados. Astrojildo encarnó la figura del intelectual que se constituyó por medio de una racionalidad basada en la creencia y parapetada en la probable posesión de la verdad¹⁴.

De este modo, las prácticas de recepción agenciadas por Astrojildo y sus grupos de vanguardia ideológica depuraron las lecturas, y a su vez a los lectores, por medio de la modificación paulatina del lenguaje. Del constante incentivo de las pasiones de revuelta, se pasó a la recepción mediada por la táctica y la estrategia que venían de otros territorios. La práctica dotada de un sentido organizativo, debía terminar en la creación de un partido comunista¹⁵.

De igual forma, las actuaciones de Tomás Uribe Márquez en Colombia se configuraron en torno a una práctica intelectual que, a partir de un sentido cosmopolita, fue direccionada por la urgencia de la revolución y de la configuración del partido de vanguardia. Tanto Astrojildo como Márquez diseñaron unas lógicas de recepción determinadas por sus condiciones de posibilidad personales. Debido a sus experiencias, viajes y lecturas, en su accionar práctico primó el afán por la aprehensión teórica de las ideas.

Para Tomás la recepción de las ideas pasó por la construcción de una identidad que permitiera a los sectores populares comprender la importancia de reconocerse como

¹⁴ Estas posiciones fueron expuestas muchas veces en su texto *A revolução Russa e a Imprensa* de 1918.

¹⁵ Cf: *Movimento Comunista*. Nº2. fev.1922

clase explotada, de ahí que su accionar como intelectual lo llevó a estudiar minuciosamente los estilos de vida de los sectores desfavorecidos, especialmente los campesinos, para advertir las dificultades comunes, pero también sus potencialidades¹⁶. Y fue alrededor de este conocimiento adquirido que el intelectual colombiano propuso y diseñó el nacimiento de un partido de vanguardia ajustado a las características de las gentes de la época, acogiendo en su ser todas las esperanzas populares. Para Márquez “la clase trabajadora [tenía] su única salvación en si misma, es decir, en su propio esfuerzo organizativo y de lucha por su pan y su trabajo”¹⁷, de ahí que su preocupación fuera estructurar una organización política que permitiera la convergencia de múltiples cosmovisiones.

Desde este punto de vista, la distancia entre las prácticas de recepción instituidas por Astrojildo y las realizadas por Tomás se torna indiscutible. Mientras que el intelectual brasilero encontró una serie de *habitus* que modelaron una disposición más compleja y madura para la recepción de las ideas comunistas –debido al precoz avance de las discusiones ideológicas en el campo–, Tomás tuvo que recurrir, estratégicamente, al avivamiento del espíritu soterrado de rebeldía, para desplegar mecanismos eficientes de recepción. Una muestra de este avivamiento del espíritu fue el constante llamado que Márquez hizo para restituir la relación ancestral entre el campesino y la tierra, con el fin de despertar su ser para la lucha. De esta manera, sostenía Tomás, había que “escrutar a fondo el alma del campesino colombiano”, para hallar “el anhelo” de la verdad: “es necesario restituirle la tierra”¹⁸. Y para ratificar el avivamiento del espíritu revolucionario Tomás sostuvo la importancia de su papel: “[...] Con la masa de campesinos sometidos [...] se alcanzara la gigantesca obra de la edificación de una nueva vida [...] por medio de una revolución de clase contra clase.”¹⁹

No obstante, a pesar de las distancias se pueden trazar finas líneas de sentidos compartidos. Bajo la idea de instaurar una vanguardia que dirigiera la lucha de los sectores populares, los intelectuales acudieron a la teoría, y a la consolidación de la revolución como condición de posibilidad real para movilizar a las masas. Así, en la estela de estos dos intelectuales las prácticas de recepción trazaron una dialéctica compleja entre

¹⁶ Cf. *Gil Blas* 25.03.1931/ 06.03.1931/ 04.03.1931/ 24.08.1931/ 18.08.1931/ 14.08.1931.

¹⁷ *Gil Blas* 13.08.1913.

¹⁸ *Gil Blas* 29.07.1931.

¹⁹ *Gil Blas* 29.07.1931.

las ideas y los contextos, en la cual ya se vislumbra la fuerza autoritaria del discurso ideológico.

Finalmente, las prácticas de recepción y circulación de las ideas promovidas por los intelectuales-populares determinaron unas condiciones de posibilidad material que permitieron su posterior interpretación y finalmente su apropiación. Si bien, como lo escribí en la introducción de esta tesis, los factores que implican la apropiación de las ideas actúan de manera vertiginosa e imperceptible, el diminuto intersticio que separa a la recepción de la interpretación fue intervenido por la consolidación de prácticas que hicieron posible la creación de disposiciones para la interpretación.

De este modo, y recurriendo a la definición que presenta Bourdieu sobre la categoría de *disposición*, encuentro que las prácticas de recepción, asumidas en las escalas descritas, delimitaron ciertas “*maneras de ser*”, o si se prefiere, una *predisposición* (BOURDIEU, 2012, p. 317). Así, en Colombia las prácticas de recepción por parte de los intelectuales predispusieron tanto a los sectores populares como a otros intelectuales a asumir la recepción de las ideas como un ejercicio de comunión espiritual. Un rito en el que aquel dueño de la palabra ofrecía la salvación.

Las prácticas de apropiación de las ideas articuladas por los intelectuales-populares fueron dispositivos desde los cuales se desplegaron unas condiciones de posibilidad creadoras de disposiciones sociales para la apropiación de las ideas. Lo que en el marco de una historia social de las ideas puede ser asumido como las maneras en que las ideas llegaron a todo el andamiaje social. Esta idea se presentó en la forma de configuración de un discurso intelectual que pretendió representar la rebeldía potencial de los sectores populares. Las prácticas de recepción y circulación pusieron en juego palabras que, al parecer, no sorprendieron ni a sus autores ni a los sectores oyentes o lectores, ya que se impusieron “tanto por su necesidad retrospectiva que por su novedad” (BOURDIEU, 2012, p. 215). En este sentido las prácticas no solo movilizaron ideas de futuro, sino también de un pasado popular que *predisponía* a las masas para la resistencia. Al decir de Bourdieu, cuando esta característica discursiva se presenta es porque “la idea aparece como la simple puesta al día a la vez fortuita e ineluctable de una posibilidad escondida en las estructuras [...]” (BOURDIEU, 2012, p. 215). De esta manera, las prácticas de recepción y circulación de las ideas respondieron, estructuraron y se estructuraron a partir de las condiciones de posibilidad que les ofrecieron las sociedades estudiadas.

7.2 Las Prácticas de Interpretación: representación y bienes simbólicos.

En el intento por protagonizar un ejercicio pragmático que hizo posible la constitución de disposiciones sociales para la recepción y circulación de las ideas, los intelectuales-populares interpretaron las ideas por medio de la complicidad que le permitiera la elaboración de aparatos simbólicos. En esta práctica interpretativa convergieron la lectura y las representaciones propuestas a través de mecanismos que no fueron ajenos a las particularidades de los sectores populares. De este modo, las prácticas interpretativas en los dos contextos estudiados, y en los periodos abordados, fueron semejantes. Tanto en Brasil como en Colombia los intelectuales interpretaron las ideas bajo el ritmo que les impusieron las complejas coyunturas políticas, económicas y sociales. Intentando responder a las contingencias, los intelectuales-populares interpretaron las ideas a partir de tres mecanismos de representación: 1] El *texto-manifiesto*, creado con propósitos organizativos y esclarecedores de lo que en ese momento era un prematuro campo de la izquierda. 2] *La imaginación* como una potencia desde la cual se desdoblaron interpretaciones que rompieron ciertos moldes de asimilación de las ideas; y que además respondieron a la interioridad de los intelectuales, mediada por sus experiencias y la expectativas. 3] *La proposición del pasado* como constitución del presente y del futuro del campo.

A partir de estas características comunes en las prácticas interpretativas, y en las representaciones de las ideas materializadas, es evidente que estas se constituyeron desde la variable del tiempo y los modos de interiorización de los intelectuales. Cuando hago referencia al tiempo como variable, quiero destacar que las ideas de izquierda fueron apropiadas en el marco de una proyección del tiempo particular, en la cual los intelectuales representaron un futuro repleto de bondades y un pasado de gloriosa rebeldía. Así, las ideas constituyeron los diversos modos de ser, de interpretar y de existir en el mundo de los sectores populares. En este sentido, estas prácticas de interpretación fueron determinadas por los modos de existir de los intelectuales, por sus viajes y diálogos, pero sobre todo por sus lecturas.

En la urgencia de los contextos populares que exigieron una rápida estructura organizativa, tanto en Brasil como en Colombia, los intelectuales desarrollaron *Manifiestos* desde los cuales pretendieron responder a la contingencia. No obstante, como ya lo escribí, los ritmos de los acontecimientos y de las reflexiones fueron disimiles y en algunos casos la urgencia llevó a la mera reproducción, aunque esta por sí sola no pueda

existir sin un ejercicio previo de apropiación. En el caso Brasileiro el manifiesto escrito por Leuenroth y “Negro” fue creado con dos intencionalidades: En primer lugar el texto pretendió explicar las características principales de la ideología que se pregonaba en Rusia. El manifiesto partió de la necesidad de exponer metodológicamente la ideología propicia para el direccionamiento del proletariado mundial. La segunda intención consistió en plantear las directrices elementales para constituir la sociedad venidera, una sociedad libertaria.

En primer lugar el manifiesto explicó un conjunto de ideas que se presentaron novedosas para el momento. Esta explicación ideológica se concentró en el análisis de los acontecimientos de la Revolución Rusa y su comparación con la situación brasilera. Lo interesante de la interpretación inicial hecha por Leuenroth y compañía consiste en asumir que la perspectiva libertaria permitiría la comprensión adecuada de la realidad a partir de la exposición argumentativa de los “hechos”. De este modo, el nuevo lenguaje asumió, desde el lugar de la *lectio* y la explicación para la comprensión, un sentido racional de la realidad que negaba un imaginario basado en la superchería. En el manifiesto paulista hay una ruptura radical con aquello que no fuera susceptible a la observación. De esta intencionalidad explicativa se desprende el segundo propósito del manifiesto que consistió en la presentación sistemática de directrices organizativas. Evidentemente, después de la explicación y la comprensión de la realidad por parte de los sectores populares, era menester presentar una organización racional para la sociedad futura.

Si bien estas características ya fueron descritas con algún detalle en el capítulo precedente, aquí la intención es ratificar la manera como la práctica interpretativa de las ideas de izquierda provocó un efecto doble en el accionar de los intelectuales-populares. Por un lado, la interpretación mediada por la lectura de las ideas-texto presentó a los intelectuales la necesidad de construir bienes simbólicos que acortaran la distancia entre las ideas y las prácticas de resistencia popular. Pero, a su vez, esta necesidad de producción simbólica les permitió no solo la reproducción de las ideas, sino la posibilidad de diseñar, así fuera en el marco de una reglamentación con pretensiones racionalistas, otro tipo de sociedad que exigía a su vez nuevas reinterpretaciones de las ideas.

En la interpretación propuesta por Leuenroth la urgencia llevó a la constitución de un discurso en el que las ideas de izquierda fueron representadas desde un sentido de racionalidad revolucionaria. Esta racionalidad no tiene nada que ver con la razón científica basada en unos supuestos epistemológicos plausibles. La racionalidad

revolucionaria desde la cual se agenció la intervención representada en manifiestos para la acción se basó en la inevitabilidad de la experiencia colectiva. La razón fue buscada en el devenir de la sociedad que a pasos agigantados mostraba que la revolución era el horizonte inevitable al cual todas las sociedades llegarían. Así, bajo esta racionalidad metahistórica el papel de la intelectualidad de izquierda consistía en develar ese significado oculto del devenir histórico.

Ahora bien, ese escenario de fatalidad histórica fue reafirmado por dos fenómenos sociales que dieron “razón” a las ideas. Por un lado, los acontecimientos de Rusia demostraron, a pesar de la deficiente información con la que se contaba, que los sectores populares estaban llamados a tomarse el poder y cambiar el *statu quo*. Por otro lado, las movilizaciones y la represión que experimentaron los sectores populares al interior de los Estados constantemente confrontaban a las ideas con la aceleración de las resistencias populares aparentemente espontáneas.

Bajo el signo de la está “racionalidad”, la representación de las ideas hecha en el manifiesto de Leuenroth y “Negro” se caracterizó por la presentación normativa de las ideas. Más que ideas fuerza, más que potencias generadoras, el manifiesto paulista representó las ideas como objetivos a alcanzar por vía de la práctica racional de la resistencia y la organización consciente y solidaria. De este modo, el manifiesto presentó la condicionalidad impuesta a la razón histórica mediada por la conciencia.

Las acciones debían ser precedidas por el aprendizaje popular, a través de la formación en las nuevas ideas racionalistas. De acuerdo con las interpretaciones de Leuenroth el hombre era el constructor de su propia historia. Un constructor ambiguo, debido a que, a pesar de contar con el material para edificar su libertad, el hombre no era total poseedor del plan. Era la historia la que diseñaba el devenir. En este sentido las ideas, como ya lo dije, también fueron componentes constitutivos y constituidos para la configuración de una conciencia libertaria.

Estas prácticas interpretativas, estructuradas y estructurantes, implicaron un imaginario de conciencia popular que solo precisaba ser develada por la educación de principios políticos, éticos y morales. Contrario a lo que se puede creer de la configuración de la conciencia popular como un acto que parte de algún lugar, ya sea de afuera del movimiento o de su interior, el texto de Leuenroth, asumido como un producto simbólico que representó las interpretaciones de las ideas, se encuentra en un *punto medio* de la constitución de conciencia. La racionalidad de las ideas presentadas moldeó un espíritu de revuelta que se encontraba en las entrañas del movimiento.

En este caso no hago referencia a la existencia de dos estados de conciencia entre los cuales intermedian las ideas desde su supuesta racionalidad teórica. Por el contrario, las interpretaciones agenciadas por Leuenroth y compañía insinúan la existencia, aunque tímidamente, de unas mismas ideas de izquierda mediadas por las prácticas, digamos *disposiciones*, de los sectores populares para apropiarlas. De este modo, el manifiesto representó ideas objetivadas en el ejemplo de sociedades lejanas, pero, además, en acciones concretas, llenas de libre pensamiento.

Por otro lado, en el marco de una iniciativa interpretativa sopesada por un escenario cultural más conservador, en Colombia, Tomás Uribe Márquez escribió un manifiesto que dejó de lado las representaciones normativas de las ideas, para privilegiar una exposición escolástica, en la que por medio de la palabra se enseñaba el “camino correcto”. Al igual que el manifiesto escrito por Leuenroth, el objetivo del manifiesto de Márquez fue responder a las necesidades del contexto por medio de la interpretación urgente de las ideas. Del mismo modo, el intelectual-popular colombiano interpretó las ideas como estructuras que de algún modo ya se encontraban al interior de las masas.

No obstante -y aquí se pueden encontrar las distinciones entre las prácticas interpretativas-, las ideas representadas por Márquez se impusieron como la develación profética que hiciera un grupo de “peregrinos” e iluminados. Si bien el tono con el que escribo puede parecer sarcástico, por el contrario quiero mostrar que debido al contexto, las prácticas de interpretación de las ideas en Colombia pasaron por el reconocimiento casi obligatorio de una vanguardia que guiaba, bajo la luz del conocimiento, a los sectores populares. Gracias a los rezagos de una tradición política caudillista, las interpretaciones de las ideas partieron de una matriz de verdad reveladora a la cual tan solo unos pocos elegidos podían acceder. En ese sentido, al final de su manifiesto Márquez escribió aquello que podría ser el llamado al papel del intelectual como revelador de la verdad:

Antes de salir llevad un ejemplar de este viejo libreto en dialogo, titulado *Rebeldía y Acción*, del que no se deduce un principio teórico negativo, puesto que en las respuestas da una base para la reconstrucción de las instituciones políticas y sociales de esa época. Un pobre diablo desarrapado, que respondía al nombre de Tomás Uribe Márquez, es el autor de estos retoños del ayer, de estos prolegómenos de redención que fijan un bosquejo de la constitución social, considerada en esos tiempos como vislumbre del porvenir, como utopías preliminares.²⁰

²⁰ *Rebeldía y Acción*. , p. 96, 1927.

En Colombia las prácticas interpretativas se emplazaron en un ejercicio de representación ambivalente. Aunque las ideas fueron asumidas como el reflejo del crecimiento educativo y una racionalidad culta sumergida en un discurso poético y refinado, al final, estas fueron un motor para la lucha directa, la acción beligerante y el uso de las armas para la toma del poder. De este modo, la interpretación se articuló en el influjo de la imposibilidad política de llegar al poder.

Si bien este llamado a la acción directa fue común en el campo de la izquierda a lo largo de América Latina, el manifiesto de Márquez es particular debido al explícito llamado al uso de las armas. De hecho, la legitimidad de las ideas era otorgada por el pueblo en armas, quienes fueron dotados de una conciencia que no necesariamente provenía del exterior del movimiento. El pueblo en armas legitimó la dirección por parte de una elite oscura instruida en las ideas de izquierda. De ahí que Márquez ratificara su llamado a la lucha a partir del sacrificio y la sangre. “¡Sed sangrientos visionarios de la sociedad del porvenir, que será la sociedad de los iguales!”²¹

No obstante, a pesar de la fuerte influencia del sentimiento primario de rebeldía popular, en las interpretaciones practicadas por Márquez no quedaron de lado las lecturas juiciosas de algunos intelectuales europeos, que le permitieron platear con claridad ciertas características del socialismo y del comunismo. En este caso, al finalizar su manifiesto, y con el fin de acentuar la necesaria defensa de las nuevas ideas, Márquez hace referencia a Lenin y afirma:

En *La victoria proletaria*, de Lenin, se encuentra el siguiente párrafo referente a la lenta transformación necesaria, luego de alcanzar el poder sovieta: “Aun después de la aparición de algún fenómeno nuevo, en la vida económica como en la naturaleza, el pasado continúa siendo más fuerte durante cierto tiempo. Ridicularizar la debilidad de los tallos nuevos, formular un escepticismo de intelectualillo barato, son, en el fondo, maneras de defenderse del capitalismo contra el socialismo”²².

Esta referencia a la resistencia y a la imagen de *intelectuales no comprometidos*, o se podría decir falsos intelectuales, acentúa, en esta interpretación, el sentido de acción que implica la práctica interpretativa propuesta por Márquez. Pero, más adelante, insiste en que su objetivo con el manifiesto es la transformación de los sujetos:

²¹ *Rebeldía y Acción.* , p. 77, 1927.

²² *Rebeldía y Acción.* , p. 76, 1927.

-¿Por qué temen todas las naciones ricas el que publiquen las ideas del bolcheviquismo?

-Ese temor es terror y su causa no es otra que el convencimiento de que todo individuo o pueblo que conozca a fondo dicha ideología, se convierte al punto en bolchevique²³.

Esta última cita permite demostrar que en la práctica interpretativa agenciada por Márquez existió una intencionalidad, consciente o inconscientemente, de privilegiar las experiencias de las luchas y los ejemplos extranjeros.

Finalmente, la distancia entre las prácticas interpretativas que pasaron por la elaboración “sistemática” de manifiestos para la acción, tanto en Brasil como en Colombia, radicó en la manera y el tipo de vanguardia que se consolidó en medio de dichas prácticas. En São Paulo el manifiesto consolidó las experiencias y las disposiciones construidas desde la huelga general de 1917, así como a la consolidación de una intelectualidad capaz de coordinar y organizar a las masas bajo estrictos lineamientos normativos para la acción. En Colombia, el manifiesto de Márquez representó un punto de inflexión a partir del cual el movimiento popular pasó de la resistencia a la acción organizada y finalmente, al intento de rebelión armada, aunque solo fuera posible en la cabeza de sus líderes. Se configuró así, en los dos contextos, una intelectualidad de izquierda determinada por su autoimagen de profetas, iluminados y vanguardia.

El segundo elemento común en las prácticas interpretativas agenciadas por los intelectuales-populares estudiados radicó en su capacidad para proponer interpretaciones que se desdoblaron en horizontes imaginarios y novedosos. Por medio de una serie de disposiciones constituidas por las experiencias personales, por el contexto y las lecturas, las prácticas interpretativas de algunos intelectuales-populares hicieron posible una apropiación compleja y dinámica de las ideas de izquierda.

En el caso colombiano la imaginación estuvo a cargo del trasegar de Raúl Eduardo Mahecha. Con su imprenta móvil, el intelectual representó una sociedad futura basada en un imaginario de nación construido desde las luchas por lo común y el rescate de la cosmovisión popular. Al estilo de las comunidades que se imaginan a partir de la construcción colectiva de sus límites, de sus lazos en común, de su soberanía que rompe con las distinciones y de su fraternidad horizontal (ANDERSON, 1993), Mahecha puso

²³ *Rebeldía y Acción.* , p. 77, 1927.

la identidad nacional en otro terreno, distanciándose del nacionalismo constituido por la tradición burguesa local.

Para Mahecha la nacionalidad partió de la defensa concreta del territorio. Más allá de imaginarse la nacionalidad como la mera identificación con un pasado en común, para el intelectual-popular colombiano la nacionalidad debía constituirse bajo la lucha y resistencia antimperialista. Desde esta perspectiva, las ideas fueron interpretadas con el objetivo de encontrar lugares comunes para los sectores populares. Las prácticas interpretativas partieron de la movilidad y la constante transformación de las ideas por medio de la pasión que marcó la coyuntura, el ejemplo y el catecismo.

Tras las reivindicaciones de los sectores populares Mahecha imaginó una libertad traducida en el acto de la escritura y la propagación de la palabra. Las ideas se alejaron de la teorización para constituirse en mecanismos concretos de acción, y solo desde ese accionar progresivo se podría acceder a la soberanía ciudadana de una raza de guerreros.

Asumir la imaginación como un mecanismo desde el cual se desplegaron prácticas interpretativas de las ideas, en el caso colombiano, implica retomar la imagen del intelectual-popular y determinar su lugar en la estructura interpretativa que configuró la comunidad de interpretación a la que pertenecía. De este modo, el papel que jugaron intelectuales-populares como Mahecha, que más allá de reconocerse como intelectuales o periodistas se reconocieron como soldados de la revolución, hizo posible que para finales de la década del veinte en Colombia el campo de la izquierda abarcará un espectro tan amplio como la categoría de lo popular. Además de priorizar, de algún modo, el imaginario de lo pragmático y la acción como único mecanismo de redención social. Quizá, tras la falta de recursos teóricos, o de lecturas profundas, la imaginación hizo posible alimentar unas ideas que continuaban siendo abstractas para la mayoría de la población colombiana desde la intimidad de su cotidianidad.

Este imaginario de pragmatidad y acción creó disposiciones capaces de admitir la pluralidad ideológica y la máxima expansión de la resistencia popular. Por encima de los recios posicionamientos ideológicos, las lecturas de las ideas desde la posibilidad imaginaria que rehabilitó la imagen de los sectores populares como la verdadera “raza” revolucionaria, permitió que las ideas mutaran con el ritmo de las “peregrinaciones política”. Cuando Mahecha llegaba a los diferentes espacios de concentración popular, se encontraba con ciertas condiciones de posibilidad (materiales y espirituales) desde las cuales desplegó las ideas en un ir y venir constante entre la radicalidad de la acción directa, hasta la presentación de un socialismo cristiano moralmente aceptable.

De este modo, el afán imaginativo no pretendió únicamente educar y transformar a las masas, las ideas también fueron modificando su razón de ser entre diversas cosmovisiones populares. Claramente las prácticas de interpretación fueron estructuradas y a la vez estructuraron unas disposiciones sociales para la apropiación de las ideas en las que, en el caso colombiano, primó el nacionalismo, la experiencia de lo propio y la defensa de un imaginario de comunidad combativa.

En Brasil, concretamente en la figura de Abilio de Nequete, la imaginación llegó por la vía de la decepción. Demostrando que las ideas no se instalan en la mente de los sujetos como mecanismos artificiales, sino que por el contrario estas se van configurando al reflejar las experiencias internas de los sujetos que las leen. Nequete reflejó en sus prácticas interpretativas sus angustias y esperanzas en un horizonte infinito en el que él imaginó una sociedad política, económica y espiritualmente superior.

En este caso la imaginación como dispositivo de interpretación rompió con la abstracción retórica de las teorías e intentó superarlas a partir de la realización completa del papel de intelectual como un sujeto aparte, diferente, dotado de verdad. Alejado de la defensa de la imaginación popular cargada de “irracionalidad” y pasiones borrascosas, las prácticas interpretativas de Nequete privilegiaron la labor silenciosa del asceta que preveía a partir de su conocimiento el futuro de la humanidad.

En Nequete la imaginación hizo que las ideas adquirieran un carácter temporal, además de exponer su potencia como lugares para la crítica. En primer lugar, las ideas mutaron a partir de las condiciones de posibilidad que se le presentaron tanto al interior del país como en el exterior. Nequete no temió apartarse de los lugares comunes, con el objetivo de exteriorizar sus lecturas de forma autónoma. De hecho, este desplazamiento fue un claro ejemplo de la manera como las comunidades de interpretación de las ideas de izquierda modificaron paulatinamente sus estructuras de interpretación visando privilegiar una ideología en particular. En segundo lugar, la imaginación la permitió a Nequete desplegar una crítica metódica al ser revolucionario. Al romper con la imagen de la clase obrera como sujeto revolucionario el intelectual sirio-libanes fue más allá de la doctrina marxista y constituyó su propio lugar de enunciación ideológica. Al parecer, las interpretaciones de Nequete no necesitaban de terceros.

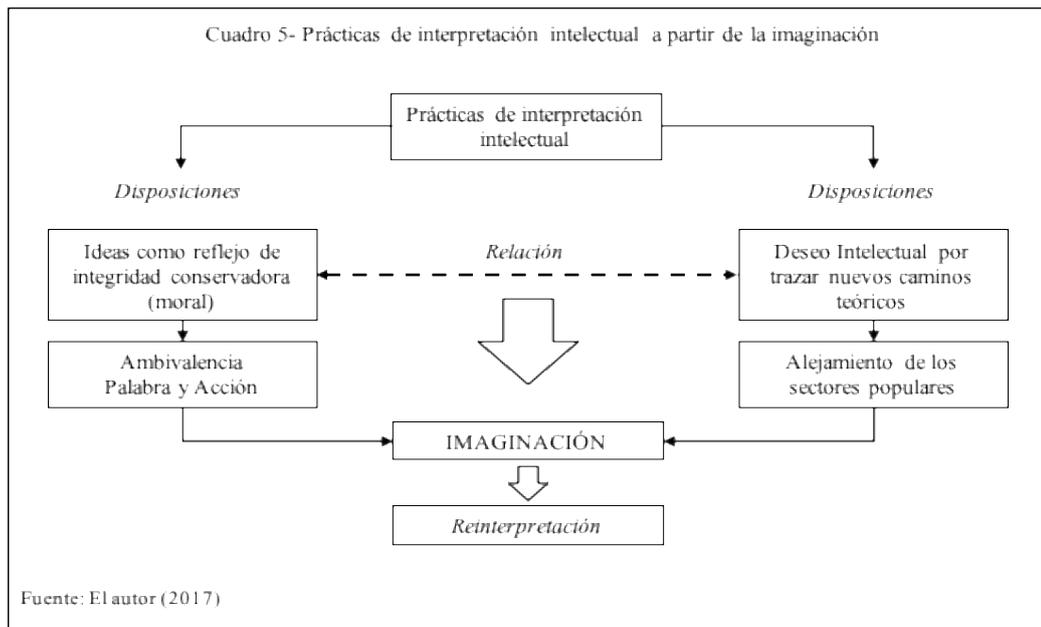
Sin embargo, a pesar de los desplazamientos y de la conciencia que tenía sobre la contingencia de las ideas, en la interpretación creativa propuesta por Nequete las ideas, unidas a estructuras teóricas más complejas, tuvieron un papel central en la cosmovisión propuesta. El intelectual-popular, por ejemplo, nunca se distanció de la doctrina marxista.

De hecho, como ya lo dije, para él su interpretación práctica radicó en ir más allá de las posibilidades ofrecidas por las ideas-texto.

En el intersticio del desarrollo sistemático de las ideas y las experiencias personales, Nequete configuró una interpretación que llevó las ideas al terreno de lo espiritual. En su imaginario propuso una imagen de hombre que se perfeccionaba a partir de sucesivas reencarnaciones. Y al romper con la idea de una revolución motivada o conscientemente realizada por algún sector de la sociedad, dio poder a un espíritu absoluto que determinaba el progreso social. Así, aunque con alguna dificultad se puede dimensionar las fuerzas que conformaron aquel espíritu absoluto descrito por Nequete como inteligente, enérgico y consiente del progreso, lo seguro es que la imaginación como creatividad jugó un papel importante en las prácticas interpretativas materializadas por los intelectuales-populares estudiados.

Por otro lado, no se puede desconocer que los casos de Mahecha y Nequete develaron dos modos distintos de desplegar la imaginación. Mientras que para Mahecha la imaginación fue pragmática y se basó en las imaginerías populares para crear una identidad nacional y popular; para Nequete la imaginación fue un camino de salida al cerco impuesto por un contexto que se empezaba a definir ideológicamente. Mientras que Mahecha imaginó desde las ideas de izquierda para romper con la tradición política y social de la elite dominante; Nequete imaginó las ideas para distanciarse de los caminos que trazaba la propia izquierda en su interior.

A partir de lo anterior, en el análisis de estas prácticas de interpretación intelectual basada en la imaginación, se puede reconocer la compleja relación entre, por un lado, las interpretaciones desplegadas en unas condiciones de posibilidad en que las disposiciones de los sujetos (tanto las masas como los intelectuales) solo se entregaban a las ideas en tanto estas reflejaban su integridad conservadora y los deseos de transformación a partir de una vaga dialéctica entre el formalismo de la palabra (sagrada) y el vértigo de la acción directa de las armas; y, por otro lado, unas interpretaciones que se desdoblaron en condiciones de posibilidad que partieron del deseo intelectual por trazar un camino metódicamente definido, pero que progresivamente llevó al alejamiento de la figura del intelectual de los sectores populares (Cuadro 5).



Finalmente, el tercer aspecto común de las prácticas interpretativas agenciadas por los intelectuales-populares consistió en su capacidad de reconstruir, a partir del uso de las ideas de izquierda, una historia del campo -o de una parte de él- en la que las acciones y las mismas ideas se representaron en una pasmosa “lógica histórica”. En los dos casos abordados, tanto la historia presentada por Astrojildo Pereira como la de Ignacio Torres Giraldo, el discurso se preocupó por crear una ruptura entre un pasado prehistórico repleto de dudas y confusión, frente a un espacio en el que la historia iniciaba realmente con la llegada paulatina de la racionalidad. Es decir, que la verdadera historia del campo inició, según los intelectuales, con el “perfeccionamiento” y apropiación de las ideas.

En las prácticas interpretativas de las ideas que dieron origen a la reconstrucción de un determinado discurso sobre el pasado, se presentaron las semejanzas más visibles entre los dos contextos estudiados. Al escribir algunos años después de su ejercicio militante, los intelectuales-populares dotaron a las ideas de izquierda con un sentido histórico unificador y regulador de las luchas de los sectores populares. De esta manera, la práctica, que podría ser llamada de historiográfica, se caracterizó por la potencialización de dos aspectos fundamentales, y en torno a las cuales se articularon un sin número de intencionalidades.

En primer lugar, las ideas fueron interpretadas y representadas como fenómenos inevitables. La marcha de las ideas era irrevocable, y en ese sentido su emergencia no constituyó una simple contingencia. En una lectura lineal sobre el progreso de la

humanidad, el imaginario de la sociedad futura en la que reinaría la libertad, la unión-solidaria y la revolución, llegaría tarde o temprano. Esta perspectiva, evidentemente, alimentó la esperanza de los intelectuales y de los sectores populares, además de restituir un horizonte de expectativa que justificó los actos que precedieron el discurso histórico presentado. Por otro lado, esta intencionalidad de fatalismo o irrevocabilidad histórica permitió identificar, en la práctica interpretativa de los intelectuales, una disposición espiritual para la apropiación de las ideas. Tanto en Brasil como en Colombia los intelectuales concibieron la existencia de una fuerza motora del devenir histórico, aunque esa fuerza nunca fue descrita intencionalmente. En los textos históricos que nos ofrecieron los intelectuales-populares gravita una potencia que impulsa el devenir de las ideas como si fuera una especie de justicia divina que reivindicaría, en algún momento determinado, a los sectores oprimidos.

El segundo aspecto en común que predominó en este tipo de prácticas interpretativas consistió en la representación de las ideas como mecanismos racionales que modelaron unas fuerzas de rebeldía primitiva que se hallaban dormidas en las masas. A partir de la organización racional del discurso histórico, los intelectuales presentaron un orden lógico de la constitución de la conciencia de clase, que culminó con el surgimiento –desde luego inevitable- de partidos políticos de izquierda, como los verdaderos sujetos históricos. Lo interesante de este tipo de práctica interpretativa consiste en que, como lo exprese en apartados anteriores, los intelectuales no concibieron, ni siquiera en este discurso histórico escrito posteriormente, que la conciencia de clase era un fenómeno que viniera de afuera de la clase misma. De hecho, para los intelectuales la toma de conciencia fue un proceso de perfeccionamiento de ideas que eran inherentes a las masas. De este modo, ideas como las de revolución, resistencia o solidaridad, fueron precedidas por rebeldías primitivas que visaban inconscientemente a la libertad. Esto demuestra que la apropiación de las ideas nunca se asumió como un proceso de colonización. Por el contrario, para los intelectuales-populares, la lectura de ideas-textos de otros lugares no fue más que la confirmación de aquello que se encontraba latente en los sectores populares.

Además de estas dos características comunes en la interpretación de las ideas, los intelectuales representaron, cada uno a su modo, el papel que estas (las ideas de izquierda) jugaron en la constitución de la identidad obrero-popular y en la descripción histórica de la constante búsqueda y aprendizaje del movimiento. Esencialmente la identidad popular fue representada a partir de la constitución de un pasado heroico y combativo. Se propuso

un pasado lleno de héroes, redenciones y mártires. Pero también, desde un lugar mediado por la distancia temporal, los intelectuales se preocuparon por develar un pasado basado en la constantes búsqueda y aprendizaje del camino correcto para la revolución y la libertad.

En términos generales las practicas interpretativas fueron accionadas bajo un ideal concreto de futuro (HOBSBAWM, 2012, p. 180). Las interpretaciones conformaron representaciones preñadas de una posibilidad para gobernar el tiempo. En otras palabras, las ideas hicieron posible pensar que la historia era susceptible a ser transformada y, por esa vía, los hombres, tanto los intelectuales como los sectores populares, se asumieron como sujetos históricos. De este modo, la representación de un futuro mejor permeó tanto los manifiesto, como la imaginación y la escritura de la historia.

Las acciones promovidas por los manifiestos no podían más que ser acciones que modificaran la historia, por esta razón las prácticas interpretativas llegaron a la sociedad del futuro y la delinearon, ya fuera desde el deseo de lo normativo, o de la potencia retorica de la imaginación armada. En dos contextos disimiles, con ritmos ideológicos propios, la elite oscura de izquierda de Brasil y Colombia propuso nuevos caminos, en los que fueron luz en la oscuridad a partir de aquello que como vanguardia pudieron comprender.

En la misma veta la imaginación floreció como un mecanismo pragmático para que las interpretaciones evitaran las dificultades que les oponía el contexto. La imaginación constituyó representaciones que hicieron que, por lo menos en algún momento, el campo de la izquierda fuera plural y rico en sus definiciones internas, modificando un discurso que algunos años después reduciría sus fronteras por completo. La perspectiva de tiempo como fenómeno transformable permitió que las interpretaciones no se cazaran con la rigidez de la teoría. Por el contrario, las interpretaciones fueron imaginación pura, en el seno de coyunturas que lo exigían.

Finalmente, las interpretaciones, pasadas por el tamiz de las experiencias, generaron unas prácticas particulares con relación al tiempo y a la historia, en la que los intelectuales-populares se vieron abocados a dotar de sentido lógico aquello que en su momento fue éxtasis organizativo. Paradójicamente, la racionalidad del tiempo hizo que la idea de futuro fuera matizada por las experiencias –asumidas como un constante progreso- y por las discusiones ideológicas internas que rompieron el campo como un todo, para escriturar los pequeños feudos de la verdad ideológica.

7.3 Las Prácticas de sociabilidad intelectual

En medio de las prácticas de recepción e interpretación de las ideas de izquierda y de la configuración de estructuras interpretativas comunes, se constituyeron, como ya lo he dicho, comunidades de interpretación que a su vez articularon prácticas de sociabilidad intelectual que hicieron más eficiente la circulación de las ideas de izquierda entre los sectores populares. De este modo, así como las prácticas de recepción y de interpretación estuvieron determinadas por las condiciones de posibilidad que les ofreció el contexto, las prácticas de sociabilidad intelectual también fueron determinadas por los ritmos políticos, sociales, económicos y sobre todo culturales e ideológicos en los que se movilizaron los intelectuales-populares de izquierda.

Es importante advertir que, en el marco de una historia social de las ideas y su apropiación, sería un error imaginar un escenario prolífico de sociabilidades intelectuales a partir de los referentes de un intercambio erudito entre *grandes pensadores*. Por el contrario las sociabilidades de estos intelectuales se tramaron en el seno de una tradición y de un sector social que asumió sus relaciones sociales desde la familiaridad –aunque evidentemente existieron algunas excepciones, y aquí estoy pensando en Nequete y su trayectoria.

Por práctica de sociabilidad intelectual entiendo las posibilidades que tuvieron los intelectuales-populares para dialogar entre ellos, para leerse, para recomendar textos y para crear una imagen común de su labor al interior del campo de la izquierda. No obstante, a pesar de los rasgos en común, creados a partir de dicha sociabilidad, no se puede decir que en los dos contextos nacionales estudiados se crearon *formas asociativas duraderas*²⁴. Más adelante abordare las distinciones, por el momento me centraré en los factores comunes que hicieron posible hablar de una comunidad de interpretación basada en las prácticas de sociabilidad intelectual.

En primer lugar, todos los intelectuales-populares abordados compartieron los rasgos distintivos de una generación que fue marcada por grandes acontecimientos tanto globales como locales. Estos acontecimientos les permitieron crear experiencias comunes. Así, por ejemplo, el fusilamiento de Ferrer, la Primera Guerra Mundial, la Revolución Rusa, entre otros acontecimientos, impactaron a una generación que se movió entre el pesimismo que día tras día exponía el surgimiento de la *Cuestión Social* en las nacientes ciudades, con la esperanza que abría en el horizonte la Revolución Social. El

²⁴ Para definir esta categoría Cf: MERBILHAÁ, 2012.

periodo determinó una aceleración vertiginosa de los ritmos. De acuerdo con el ya clásico trabajo de Barraclough, este periodo estuvo determinado por la modificación de la posición de Europa en el mundo, el surgimiento de los Estados Unidos y de la Unión Soviética como “superpotencias”, el colapso de los antiguos imperialismos, el resurgimiento de Asia y de África, entre otros acontecimientos que imprimieron una progresiva transformación en las formas de devenir de la historia contemporánea (BARRACLOUGH, 1983, p. 18). En este sentido, los intelectuales-populares bebieron de las experiencias de una sociedad en transformación, en la cual el papel de las masas populares empezaba a ser significativo.

Otro rasgo en común que hizo posible la sociabilidad intelectual fue el origen social de los sujetos. En su mayoría los intelectuales-populares procedían de familias de clase media baja, lo que les permitió entrar en contacto tanto con las exigencias del trabajo prematuro como con una tradición liberal racionalista que les abrió las puertas a nuevas lecturas y disposiciones sociales. De los seis intelectuales estudiados solo sobresalen los casos del colombiano Tomás Uribe Márquez y el de Astrojildo Pereira en Brasil, quienes contaron, aunque fuera por poco tiempo, con las condiciones materiales para desplazarse a Europa y experimentar los aires revolucionarios que agitaban la Europa de comienzos del siglo XX. No obstante, como una constante formativa, se puede hablar del autodidactismo y el trabajo, primero artesanal y posteriormente ilustrado, como propulsor de su trayectoria dentro de los sectores populares. Estos intelectuales-populares se formaron en el trabajo constante para asegurarse las condiciones materiales mínimas de existencia. A diferencia de los intelectuales tradicionales que, de acuerdo con Bourdieu, ocupan el lugar de *dominados* dentro de la clase *dominante*, nuestros intelectuales-populares ocupan el lugar de “*dominantes*” dentro de los sectores dominados (BOURDIEU, 2007, 191-193). Esta condición hizo que su labor no se alejara de los artesanos, de los obreros de fábrica o los trabajadores de las zonas de enclave.

Del anterior análisis se desprende otra característica común que hizo posible una sociabilidad más prolífica, y consistió en su relación con lo popular. De diversas maneras, los intelectuales-populares entraron en contacto con estos sectores y experimentaron sus luchas. Todos hicieron parte activa de movilizaciones, organización de sindicatos y de partidos políticos que exteriorizaron sus intereses compartidos. En el mismo sentido, las masas los aceptaron como guías válidos debido a su imagen, no solo de intelectuales sino como luchadores y soldados de la causa. Ya fuera por sus constantes arrestos, por sus

discursos en la escena popular o por la forma en que comprendían las necesidades de los otros, estos intelectuales tuvieron una fuerte ascendencia al interior de las masas.

Finalmente, todos los intelectuales-populares se parapetaron en la lectura y en la formación ideológica a partir de la cual constituyeron valores compartidos. De este modo, la militancia y la lucha junto a los sectores populares les permitió crear un compromiso que llevarían hasta la tumba. Las ideas, al final, se constituyeron en valores que dotaron de poder moral sus acciones, además de crear una autoimagen de líderes y profetas de quienes dependía la redención popular.

A partir de este entramado de valores compartidos, las prácticas de sociabilidad intelectual se desarrollaron al ritmo de los contextos. En el caso colombiano podemos decir que hubo prácticas más duraderas, debido a que estas se asentaron en valores familiares, es decir en el auto reconocimiento como una vanguardia evangelizadora. De este modo, entre 1926 y 1929 los intelectuales-populares colombianos se encontraron caminando juntos en giras políticas que los llevaron a reconocer y defender sus espacios de actuación. Así, convocados por intencionalidades comunes tanto Tomás Uribe Márquez, como Ignacio Torres Giraldo y Raúl Eduardo Mahecha se dieron cita en Bogotá para fundar el PSR y durante las giras políticas fueron consientes de las capacidades y debilidades de cada uno. Tomás pensó las estrategias, Ignacio Torres Giraldo organizó el movimiento obrero del sur del país y Raúl Eduardo Mahecha fue el agitador del norte. En los periódicos se trataban de hermanos camaradas, y firmaban “salud y revolución”, incentivando la solidaridad entre unos y otros.

En *La Humanidad*, por ejemplo, se hicieron constantes semblanzas a los hermanos revolucionarios²⁵ y posteriormente, Ignacio Torres Giraldo describió a sus compañeros de lucha como sinceros revolucionarios (TORRES, 1973, t3., p. 180) y como clásicos guerrilleros (TORRES, 1972, p. 84-85). Progresivamente se formaron prácticas de sociabilidad intelectual en la que se desplegó “[...] una actividad inmensa moviendo los mimeógrafos, haciendo debates al interior de las organizaciones, coordinando reuniones [...]” (Apund URIBE, 1994, p. 91). En medio de todo ese trabajo existió una complicidad silenciosa, una complicidad que hizo de las sociabilidades intelectuales ejercicios de atención cariñosa. En las reuniones que se hacían por lo general en la casa de Tomás en Bogotá, los intelectuales-populares “alzaban a los niños con familiaridad, recibían los

²⁵ Cf: *La Humanidad*. N° 68 y 69 de 1927.

refregones del perro Ney, volvían a admirar las palomas mensajeras [y] comentaban los libros del estante [...]” (URIBE, 1994, p. 91).

El relato demuestra la cercanía que agenciaron las sociabilidades. Más allá de los formalismos organizativos la comunidad de interpretación de izquierda, en el contexto colombiano se constituyó en torno a experiencias comunes y a una importante proliferación de luchas que supieron reconocerse unas a otras. Las sociabilidades intelectuales hicieron posible la articulación de luchas campesinas, obreras, indígenas, artesanales, estudiantiles y de mujeres, en un único proceso reivindicador.

A partir de este tipo de prácticas de sociabilidad, que se basaron en la familiaridad y la enseñanza evangelizadora como mecanismo de interlocución, en los sectores populares también se agenciaron ciertas prácticas de sociabilidad y de recepción en los que la imagen de los intelectuales-populares fue asemejada a la de los profetas. Al paso de las giras políticas, por ejemplo, se hicieron pedidos a los intelectuales para que practicasen bautismos y matrimonios en nombre de la libertad y la revolución (ARCHILA, 1991; VEGA, 2002).

En el contexto brasilero se presentaron estrechos lazos de sociabilidad intelectual que se asentaron en una matriz de camaradería formativa. A pesar de las distancias físicas entre los centros de actuación de los intelectuales-populares, su dialogo e intercambio intelectual fue constante. Mientras Nequete iniciaba su experiencia militante y su dialogo con las izquierdas del cono sur, Astrojildo Pereira, desde Rio, le escribía a Leuenroth sobre sus proyectos, e intercambiaban material intelectual. Así, en la sección de *Recadinhos* de *Cronica Subversiva* Astrojildo le escribía a Edgard en São Paulo presentándole su nuevo proyecto: “Eis ai está. Bem pequenina, ein? Mas será durinha e atrevidaça, isso sim, que será! E os livros? Abraços”²⁶.

Al hacer referencia a una sociabilidad basada en la camaradería formativa, quiero destacar el papel que jugó la organización y la formación conjunta a partir de las directrices y las recomendaciones de lecturas y temas para escribir. De este modo, por ejemplo, en una serie de cartas que Leuenroth escribió a Astrojildo entre 1914 y 1915 es evidente un lenguaje fraterno pero aleccionador, un lenguaje de guía y de exigencia. En alguna de las cartas Leuenroth le decía a Astrojildo que debía escribir sobre la *cuestión social* y sobre los problemas sociales inmediatos. En 1914, por ejemplo, al hacer alusión a un manifiesto, Leuenroth le escribió a Astrojildo que:

²⁶ PEREIRA, Astrijildo. *Cronica Subversiva* N°1, 1.06.1918, p.4.

O Manifesto deve ter caráter local. Falarás das mosérias dos trabalhadores seringueiros, da Amazonia, dos camaradas dos engenhos e canaviais de Pernambuco, dos cafezais paulistas, dos boiadeiros e criados de Goyas e Mato Grosso [...] O manifesto destina-se ao povo inconsciente e ignorante ainda, por isso toda clareza será pouca. Estilo, belesa literária, filosofia, são coisas para os moucentos de vagabundagem intelectual. [...].²⁷

El tono de las líneas fue marcado por una serie de prácticas de sociabilidad que se basaron en la formación intelectual y en la urgencia por organizar el movimiento popular. Así, en el mismo sentido, los recados que dan cuenta del envío de libros y el intercambio de periódicos entre los intelectuales se repiten constantemente²⁸. Empero, a pesar de que los intercambios permitieron crear fuertes lazos de sociabilidad, después de 1917 y la progresiva delimitación de las fronteras ideológicas se crearon importantes rupturas. A lo largo del periodo posterior a la Revolución Rusa Astrojildo se alejó de los círculos anarquistas en los que Leuenroth contaba con una importante ascendencia, y se entregó a la tarea de estructurar el Partido Comunista, para lo cual inició contactos con Nequete en el sur del país.

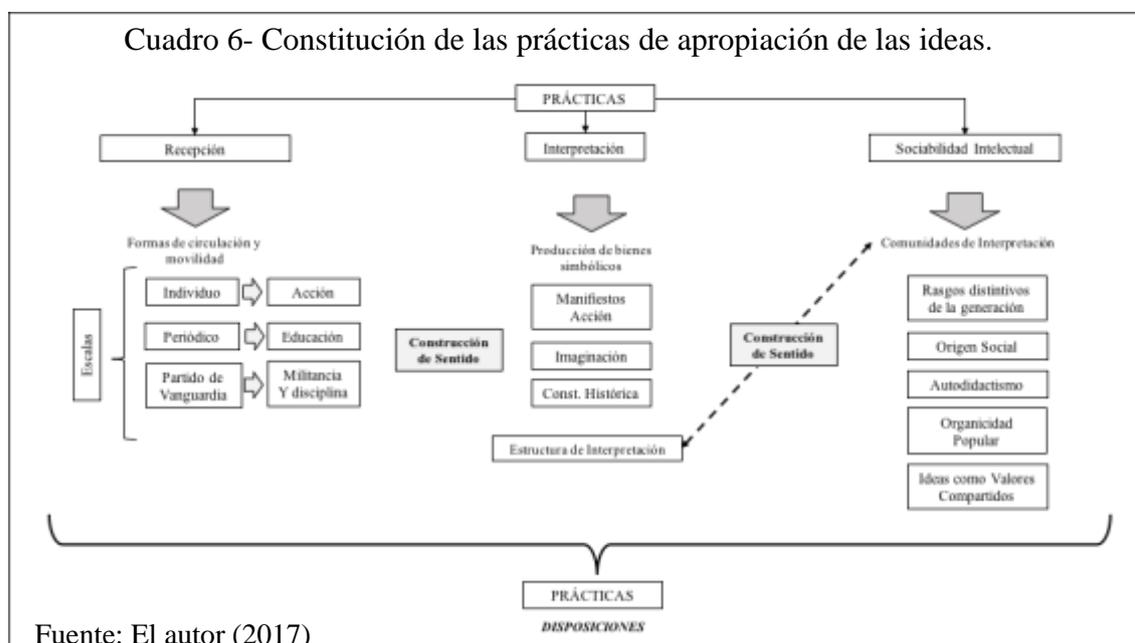
De este modo, las prácticas de sociabilidad intelectual estuvieron determinadas por los ritmos de las constituciones ideológicas. En 1922, en el marco de la creación del PCB las sociabilidades siguieron las directrices disciplinares del comunismo internacional. Las relaciones entre Astrojildo y Nequete duraron el tiempo necesario para darle vida al PCB. Al poco tiempo Nequete se alejó alegando indisciplina anarquista en los cuadros del partido. Esta información demuestra que a pesar del esfuerzo de Astrojildo y compañía por distanciarse de las prácticas de camaradería y sociabilidad libertarias, estas aún estaban muy arraigadas en el imaginario popular. Más allá de la construcción de actas, de seguir directrices y obedecer estrategias, la sociabilidad respondió a la amistad respetuosa y formativa.

Si bien, en la trayectoria de los intelectuales-populares brasileños aquí abordados no podemos seguir unas prácticas de sociabilidad constante entre ellos, sus relaciones con otros intelectuales dieron muestra de su capacidad de crear lazos de sociabilidad formativos a partir de los cuales estructuraron mecanismos interpretativos duraderos para el campo de la izquierda nacional. Leuenroth, como ya hemos visto, agenció un proyecto

²⁷ Carta de Edgar Leuenroth a Astrojildo Pereira. 05.08.1914.

²⁸ Al respecto se pueden ver los constantes recados que, por medio de *Cronica subversiva*, Astrojildo envió a Leuenroth.

editorial de largo aliento que le garantizó un contacto permanente con diversos intelectuales tanto locales como extranjeros, e hizo posible una rápida circulación de las ideas de izquierda. En el mismo sentido Astrojildo creó contactos y formó a su alrededor una imagen de intelectual serio y comprometido, que le valió la responsabilidad de articular la sección brasilera de la internacional comunista. Nequete construyó procesos de sociabilidad que transgredieron la frontera y lo llevaron a conocer de cerca otras experiencias de militancia comunistas. Todo esto demuestra que la apropiación de las ideas de izquierda fue un complejo proceso en el que confluyó un conjunto de prácticas de sociabilidad que no se excluyeron entre sí, y que por el contrario dotaron de sentido a dichas ideas.



7.4 Por una historia social de las ideas de izquierda

Finalmente, rastrear las formas como fueron apropiadas las ideas de izquierda por parte de un puñado de intelectuales con conexiones directas con el mundo popular de las primeras décadas del siglo XX, puede ser leído como una excusa para encontrar las maneras en el que los sectores más pobres de la sociedad instituyeron sus formas de pensar en el marco de un ideal revolucionario. En este sentido, en el límite de la historia de las ideas y la historia comparada, a lo largo de esta tesis intenté descifrar posibles caminos para una larga historia social de las ideas de izquierda. Una historia que quiso acercarse a las esquivas formas de pensamiento popular y al papel que jugaron las ideas

y los intelectuales-populares de izquierda en la constitución de un campo político que aún hoy experimentamos. En este sentido, este apartado final trazará, sintéticamente, la manera como las ideas fuerzas de izquierda fueron concebidas en lo popular y por lo popular, articulando por medio de su apropiación prácticas concretas de resistencia.

De este modo, y volviendo a Chartier, asumo que las estructuras interpretativas de las ideas de izquierda, agenciadas por las comunidades de interpretación que tuvieron contacto directo con los sectores populares, se configuraron en “representaciones colectivas como matrices de prácticas constructivas del mundo social” (CHARTIER, 1992, p. 56). En otras palabras, la recepción de las ideas de izquierda por medio de las prácticas instituidas por los intelectuales-populares fueron mecanismos populares para relacionarse con el mundo y a su vez, modelar un campo “institucionalizado y objetivo” en el cual “los ‘representantes’ (instancias colectivas o individuos singulares) marcan en forma visible y perpetuada la existencia del grupo, de la comunidad o de la clase [...]” (CHARTIER, 1992, p. 57).

7.3.1 *Las ideas de izquierda en el entramado popular.*

La idea de libertad fue apropiada como potencia. Lejos de apegarse a los formalismos teóricos a partir de los cuales las elites cultas debatían la capacidad positiva o negativa del termino, o de definir un tipo de orden social republicano o conservador, la libertad, en el escenario popular de izquierda, asumió un sin numero de connotaciones que, finalmente, la idealizaron en un espacio de experiencia y un horizonte de expectativas temporal. La libertad representó un pasado perdido, un estado natural y espiritual que fue usurpado por las desenfrenadas lógicas del capitalismo tardío y la hegemonía de una elite explotadora. Pero, en la misma vía, la libertad también fue futuro, y representó un reino utópico en el que la explotación del hombre por el hombre no tendría cabida.

Más allá de la retorica que *dispuso* a los sectores populares para la apropiación de las ideas, en la práctica esta apropiación de la libertad experimentó modos distintos en la cosmovisión popular. Modos que, como ya lo dije, fueron determinados por diversas circunstancias sociales, políticas, culturales y económicas. En Colombia la libertad cargó con el rezago espiritual de la independencia decimonónica, pero también con la fuerza de la búsqueda constante de otros cristianismos, otras formas de comprender lo religioso, lo espiritual y lo político. Emplazada en un pasado de lucha revolucionaria, a partir de la

cual se logró la independencia, y un presente sometido a la silenciosa hegemonía de la iglesia católica, la libertad representó un horizonte difuso compuesto por la esperanza y la reivindicación del ser de lo popular.

En el estrecho límite físico y cultural, en las poblaciones colombianas la libertad caminó agazapada al paso de una mula que surcaba las montañas, o bajo la humareda que dejaban tras de sí las embarcaciones que navegaban el río Magdalena. Esa libertad tomó la forma de la poesía irreverente que provenía del lejano sur del continente, o de la oralidad de los intelectuales-populares quienes, como juglares, pretendieron combinar la libertad perdida con la palabra divina. Aquella palabra con la cual –quién sabe o no- había sido educado el pueblo, y en la cual creían honestamente.

La libertad también fue posibilidad de entendimiento en medio de la precariedad de lo provinciano. En la “Atenas de sur América” lo novedoso fue tan extraño, que las élites ilustradas y gobernantes fundaron su sabiduría en el formalismo más retardatario de la lengua (DEAS, 1993). En ese escenario, la libertad impulsada por la izquierda no podía ser más que una “novedad” abstracta, emplazada en un campo insospechado.

Por otro lado, en Brasil, durante el periodo estudiado, la libertad representó un punto de referencia para la constitución de un posicionamiento ideológico, además de simbolizar un punto de llegada individual y colectivo. A dicha idea solo se podía acceder por medio de la lucha revolucionaria. Entre los sectores populares, quienes contaron con una base experiencial más rica y cosmopolita en lo que se refiere a la lucha protagonizada por la izquierda internacional, la libertad estuvo cargada de un sentido doctrinario que delimitaba el futuro. Ya fuera desde el anarquismo, el socialismo, el comunismo, o incluso desde el positivismo, esta idea engendró el nodo de toda acción social. De ahí que, más que ser un mero lugar de enunciación contemplativo, la libertad fue expresada en fórmulas normativas y en la superación moral de los sujetos. La libertad radicó en la capacidad de pensar, de escribir, de dialogar y de proponer maneras racionales de alcanzar un estado de bien-estar colectivo.

Asimismo, la libertad como idea fuerza fue precedida por intencionalidades que de algún modo, le dieron sentido. La eliminación de la propiedad, el acceso real al conocimiento y la posibilidad de imaginar un nuevo mundo en común, ofrecieron el fundamento concreto y práctico de la idea. Más allá de la retórica ideológica, en la cual la libertad fue una condición perdida, una naturaleza o un reino opuesto a la necesidad, los intelectuales-populares brasileños practicaron una libertad que partió del saber y la autoformación.

En medio de condiciones de posibilidad que privilegiaron el conocimiento y la relativamente rápida circulación de las ideas, la libertad fue lectura, escritura y organización. La libertad fue palabra. Así, esta idea también representó la interioridad de los sujetos que la leyeron y la exteriorizaron en medio de los sectores populares. Si bien, en abstracto, la libertad fue el punto de llegada a una sociedad igualitaria, en el presente (el de los intelectuales-populares) está también fue concebida como la realización máxima de los sujetos que pretendían el saber consiente de la realidad.

La libertad puede ser leída como un sentimiento agazapado en el interior de los hombres que luchan por encontrarla. Y en las primeras décadas del siglo XX esta idea llegó con la potencia del ejemplo y la razón dotando de coherencia el discurso. Esta característica tomó fuerza después de la Revolución Rusa y permitió asentar un sentido de realidad en que la idea fue practicada bajo las categorías de táctica y estrategia revolucionaria y en el marco de un partido político como sujeto histórico revolucionario. Aunque esta última afirmación no puede ser atribuida indiscriminadamente a todos los intelectuales-populares estudiados.

Las ideas-texto fueron y vinieron en dos contextos que presentaron ritmos y dinámicas diferentes, pero con problemáticas y actores similares. Y entre las diminutas letras de un poema, o en el acuciante estudio de un texto que venía de Alemania, Francia, España, Portugal o Inglaterra, la libertad fue una profunda idea abstracta que simbolizó un sentido de independencia y racionalidad social. Podríamos decir con Kant que la libertad representó la persecución de un *espíritu de mayoría de edad* por parte de las masas populares. Esto redundó en la constitución de una identidad popular para la cual la libertad abstracta, no fue más que lucha y resistencia.

Del mismo modo, la idea de igualdad se asentó en el entramado que constituyeron las prácticas de apropiación y las condiciones de posibilidad determinadas por los contextos sociales. Así, la idea de igualdad se arraigó en dos matrices de interpretación diferentes, aunque esto no se pueda tomar como una generalidad. Por un lado, especialmente en las representaciones construidas en el contexto colombiano, la igualdad se estableció a partir de una lectura cristiana. De este modo, la igualdad acarreó dos sentidos: En primer lugar los sectores populares se sabían iguales entre ellos, debido a la connotación de sacrificio y pobreza que representaron sus prácticas. En segundo lugar, la igualdad fue un ideal a partir del cual se debía llegar a un estado social sin explotación de una clase sobre otra.

Antes que privilegiar una idea compleja de la igualdad frente al proceso de producción social, algunos intelectuales-populares colombianos privilegiaron los proverbios bíblicos y las referencias a Dios y a Jesucristo, para representar una idea mucho más potenciadora que la libertad. Si bien la idea de la libertad se ubicó en un plano temporal que permitió regular las acciones populares, la idea de igualdad fue la entraña de la acción debido a su materialidad-espiritual. Esta falsa oposición desapareció bajo el accionar práctico del campo de la izquierda colombiano, debido a que su representación retórica permitió la constitución de mecanismos inmediatos de resistencia frente a procesos en los que la igualdad social era una bandera insustituible.

La igualdad, más que una idea desplegada en la cosmovisión popular, o ser un *Utillaje Mental*, fue un modo particular del existir popular. El saberse iguales en el sufrimiento y la explotación, hizo posible la constitución concreta de lazos de solidaridad tanto entre las bases populares, como entre la elite oscura de izquierda que apropió y representó dicha idea. En el último caso, los intelectuales, a partir de la idea de igualdad social, desarrollaron sociabilidades que resultaron, como ya lo dije, en la construcción de comunidades de interpretación en las cuales la defensa de su condición como intelectuales y líderes de izquierda fue fundamental.

Evidentemente, en Brasil estas sociabilidades basadas en la constitución de sentimientos de igualdad popular e intelectual también fueron comunes. No obstante, en el caso brasilero la estructura interpretativa de la igualdad tendió hacia una definición más elaborada respecto a fenómenos concretos como el de la propiedad, el trabajo y la constitución normativa de la sociedad futura. En este sentido, la igualdad fue un código demarcado que debía ser natural, y que radicó en la eliminación sistemática de los privilegios de clase. La igualdad se movió en un escenario ambivalente debido a las convergencias ideológicas. A partir de la lectura de las ideas-textos de los anarquistas clásicos como Bakunin, Kropotkin o Malatesta, la igualdad fue asumida como un estado natural perdido, pero propio de toda sociedad. En este sentido los sectores populares se sintieron despojados moralmente de algo que les pertenecía, y era su capacidad de reconocerse como iguales. Pero, por otro lado, la igualdad también reposó en el sentido de condición construida. Es decir que a esa condición natural perdida se debía sumar, ahora, la construcción consciente de una igualdad basada en el esquema “a cada cual según sus necesidades y de cada cual según sus capacidades”.

En este sentido, la idea de igualdad, en el caso brasilero, permitió gestar diversos proyectos de comunidades libertarias y cooperativas que se intentaron alejar de las

imposiciones de la sociedad capitalista²⁹. De antemano los sectores populares comprendieron que la lucha por la igualdad debía centrarse en la lucha contra los valores de la sociedad burguesa, y esto solo podría llevarse a cabo por medio del estudio racional y del disciplinamiento moral. Aunque esta última idea riñe con las lógicas de resistencia que los sectores populares encontraron en la sinrazón de sus prácticas, de sus formas de amor, de sus bailes poco aceptados socialmente y de sus desinhibiciones amistosas en los botecos y bares de los barrios populares (RAGO, 1997).

De esta forma, entonces, la igualdad fue, tanto en Colombia como en Brasil, una actitud que creó las disposiciones para que los sectores populares se reconocieran como sujetos de la misma historia, ya fuera de sufrimiento o de resistencia. Reconocimiento que les permitió generar una idea de identidad particular, desde la cual construyeron sus imaginarios de nación, de futuro, de libertad, de lucha y de resistencia, mediado todo por la oscilación de la conciencia. Si bien, no podemos crear sujetos revolucionarios donde no los hubo, y el acercamiento histórico a los sectores populares no nos permiten del todo reconocer sus ambiciones libertarias, por medio de este ejercicio encontramos la constitución de disposiciones sociales que hicieron posible que los sectores populares creyeran férreamente en una posibilidad de superación futura de su condición de explotados.

Finalmente, en los horizontes retrospectivos y prospectivos apareció la idea de revolución. Si bien esta idea se mantuvo primero como un ideal de futuro y posteriormente hizo posible la aparición de proyectos políticos concretos que buscaron la toma del poder (BARZ, 2014), al interior de los sectores populares la revolución jugó el papel de potencia histórica. La idea de revolución, más que la idea de libertad, se entretejió en los modos de existencia de las masas, y a partir de una retórica que reivindicó el pasado y propuso la construcción de un nuevo futuro, los sectores populares crearon, en la voz de los intelectuales que siguieron con pasión, un imaginario de control de su precaria existencia. La revolución fue la resistencia a despertar según el tiempo del patrón. La revolución fue beber chicha o cerveza en las tabernas mientras se reivindicaba el trabajo como único productor de la nación. La revolución consistió en buscar la independencia de la política tradicional, para crear nuevas cosmovisiones.

²⁹ Por ejemplo la Colonia libertaria de Cicilia de Parana fundada en 1890 por Giovanni Rossi. Cf: FELICI, 1998; GATTAI, 1985; MELLO NETO, 1998; ROSSI, 2000; SOUZA, 1970; SHMIDT, 1980.

Aquí no puedo juzgar si esto fue posible y si la revolución se hizo, no como transformación del *statu quo*, sino como resistencia silenciosa. Lo que puedo afirmar, al terminar este ejercicio de búsqueda histórica, es que detrás del proceso de formación intelectual de una elite oscura de izquierda, tanto en Brasil como en Colombia, se movieron las pasiones, los sueños y deseos de un sector de la sociedad que no se encontraba augusto con su condición.

Así, cuando el joven Astrojildo caminó por las calles de Rio buscando nuevos libros, cuando Nequete propuso su Partido Tecnócrata e imagino una religión evidentista o en el momento en el que Leuenroth incentivó un proyecto editorial en el que convergieron muchos espíritus revolucionarios, estos intelectuales-populares estaban buscando nuevos horizontes que reivindicaran no solo su ser como intelectuales de vanguardia, sino a todo un sector social olvidado por las elites políticas. Asimismo, las peregrinaciones de Tomás Uribe Márquez, las luchas de imagería y boicot de Raúl Eduardo Mahecha y las intenciones de formar al pueblo que siempre guiaron el trabajo de Ignacio Torres Giraldo, pueden ser vistos como una muestra de lucha popular por alcanzar su reconocimiento como un colectivo singular histórico y revolucionario.

8. CONCLUSIÓN

A lo largo de esta tesis intenté ir más allá de los particularismos y de las pequeñas historias, para presentar un panorama amplio de la manera como ciertas ideas de izquierda fueron *apropiadas* por un grupo de individuos, quienes ocupando un lugar especial al interior de las masas sirvieron de conexión entre estas ideas y su popularización. Además, pretendí determinar la forma cómo, a partir de dicha apropiación, se constituyó un campo político particular, en dos contextos relativamente disímiles. Esta intencionalidad me permitió identificar unas ideas fuerza que han dominado el campo de la izquierda en su corta existencia. Las ideas de libertad e igualdad, la unión solidaria, la resistencia y la revolución, fueron identificadas como proyecciones constantes que dibujan, de diversos modos, los horizontes políticos, teóricos e ideológicos de la izquierda. A partir de este lugar de enunciación el problema se centró en la forma cómo, sumergidas en contextos complejos y disímiles, estas ideas ingresaron al entramado popular hasta convertirse en lugares comunes de un discurso que reguló las luchas de los sectores populares.

Asumiendo que la circulación y apropiación de las ideas dependieron de la materialidad concreta de un conjunto de relaciones intelectuales, basadas en su recepción y educación, este trabajo me permite afirmar que la apropiación de las ideas de izquierda solo se pudo dar a partir de la interacción de una colectividad intelectual que se insertó orgánicamente entre los sectores populares y, desde ahí, reinterpretó las ideas que finalmente empezaron a ser naturalizadas en la *cosmovisión* de las masas. En este sentido, las ideas no pueden ser asumidas como mecanismos de colonización del pensamiento, o entidades “fuera de lugar”. Por el contrario, las ideas fueron representadas a partir de la relación dialéctica entre las tradiciones populares, las experiencias de explotación y los imaginarios de una sociedad más libre y justa. De acuerdo con los intelectuales-populares, dicha sociedad era susceptible de ser construida.

Así, a partir de la comparación de los dos contextos estudiados es posible sostener que en este proceso se presentó una lógica en que las ideas, más que un conjunto de constructos importados, se configuraron, se movieron, se apropiaron, se adaptaron e hicieron posible unas prácticas, en el calor de los contextos de lucha, sin importar la madurez teórica y política de los espacios comparados.

Por otro lado, en esta tesis intenté presentar unas *lógicas de desenvolvimiento* de la apropiación de las ideas de izquierda, que si bien no hace posible postular *tipos-ideales* –ésta nunca fue mi pretensión-, sí permite encontrar unas prácticas sociales que

permearon los espacios y los tiempos. Prácticas de recepción, interpretación y sociabilidad intelectual que obedecieron a las particularidades de un discurso que se ofrecía novedoso y redentor.

En un complejo entramado dialectico, la apropiación de las ideas generó un conjunto de prácticas intelectuales (como la solidaridad ante los arrestos, el acompañamiento educativo, la recomendación de lecturas y la combatividad en los periodos de protesta popular) que, a su vez, determinaron las formas de apropiación por medio de la representación popular del mundo. Las prácticas de apropiación de las ideas desarrolladas por los intelectuales configuraron una conexión orgánica con aquel mundo que se decían representar por medio del discurso. De este modo, la conexión no se dio solo en medio de la protesta y la lucha popular. La relación entre las ideas y las masas se encarnó en la manera como se gestó una elite oscura de izquierda, que en determinado momento, se asumió como una vanguardia revolucionaria, creando nuevos lenguajes y formas de asumir la realidad.

Igualmente, la perspectiva comparada enriqueció la mirada sobre el devenir de las ideas de izquierda en dos unidades nacionales, que han sido poco comparadas desde este aspecto. De ahí que la comparación más que centrarse en la determinación de semejanzas o diferencias, intentó postular una descripción ambiciosa de dos contextos en los que se apropiaron las mismas ideas, pero en ritmos y modos diversos. Además de esto, seguí las trayectorias de líderes populares que con el pasar del tiempo y la progresiva acumulación de experiencias y lecturas, se constituyeron en intelectuales-populares, en *monstruos* que, haciendo parte de las masas obreras o de la pequeña burguesía, se rebelaron contra su condición y se entregaron a la tarea autodidacta de formarse intelectualmente, de ser la voz de los oprimidos, pero haciendo parte de ellos. Aunque, en el camino, las distancias entre los intelectuales-populares y las masas se hallan ampliadas bajo la égida de un nuevo discurso direccionado.

También pretendí rastrear unas *estructuras-estructurantes* que hicieron posible la recepción de las ideas bajo distintos modos. Lo que encontré fueron conjuntos de *disposiciones* determinadas por las tradiciones políticas y económicas que arrastraban las sociedades estudiadas. *Disposiciones* frente a lo religioso o lo cultural, por ejemplo, determinaron ciertas prácticas de apropiación que redundaron en la constitución de discursos que se mostraron políticamente correctos frente a las necesidades de las masas. Así, al abogar a los símbolos religiosos y místicos en el caso colombiano, o a la racionalidad educativa y científica en el caso brasilero, se estructuraron complejas

miradas frente aquello que se decía igual o libre. La representación consistió en que se era igual porque todos éramos explotados y nuestro trabajo era expropiado por un señor burgués zángano, esta era la imagen que ofrecían las lecturas de las ideas-texto. Pero también éramos iguales porque éramos hermanos, hijos del mismo padre y el camino a la redención estaba plagado de sufrimiento para todos los desposeídos por igual, así como lo hiciera Jesús en la cruz. Del mismo modo, en la libertad se estaba luchando por un reino perdido. El hombre cayó en desgracia por la avaricia de los ricos y la emancipación solo llegaría por la lucha mancomunada y, paradójicamente, racional. La ciencia, progresivamente, apareció como una vía de acceso a la libertad.

Estas *disposiciones* también determinaron las formas de encuentro entre el intelectual-popular y la idea-texto. Los intelectuales, producto de las características de una generación que, al igual que los trabajadores europeos de 1830, “había decidido [...] no soportar más lo insoportable [...]” (RANCIÈRE, 2010, p. 19), se acercaron a los textos en busca de nuevos caminos. Los intelectuales escudriñaron por respuestas a la condición de los sectores populares, y en medio de su búsqueda fueron constituyendo unas prácticas de apropiación que progresivamente definieron el campo político de la izquierda.

Tras las lecturas apresuradas y escasas, los intelectuales siempre buscaron crear puentes de contacto entre aquello que leían y la realidad que vivían. Y en un intento por zanzar la distancia entre la lectura y las experiencias propusieron la creación de bienes simbólicos, o artefactos de representación, desde los cuales apuntalaron un nodo de encuentro entre las exigencias y las luchas reivindicativas con ideas, ya fueran retóricas o racionalmente estipuladas que justificaran las acciones del movimiento.

Las *estructuras-estructurantes* o *habitus* fueron las condiciones de posibilidad para la constitución de *estructuras de interpretación* que articularon tres componentes: 1] Las respuestas contingentes, en las que las interpretaciones de las ideas pretendieron constituir salidas rápidas a los conflictos y las luchas que se vivieron en coyunturas sociales y políticas determinadas. 2] La imaginación como mecanismo de adaptación de las ideas a las características del movimiento popular, pero también a las expectativas y experiencias de los propios intelectuales. 3] La constitución de una *memoria histórica* desde la cual se pretendió racionalizar el espíritu de rebeldía por medio de la descripción lógica del pasado.

Por otro lado, la misma estructura de la tesis pretende dar cuenta de la concreción del proceso de *apropiación*. Intentando salir de la condición abstracta de esta categoría, planteo un estudio apoyado en tres momentos que, relacionados dialécticamente,

desarrollaron la progresión concreta de la manera como las ideas se relacionan con la prácticas que median la resistencia y las intenciones de revolución. La *dialéctica de la apropiación* se desenvuelve en medio de un movimiento rápido y casi imperceptible entre la recepción y la circulación, la interpretación plasmada en la elaboración de aparatos simbólicos (libros, periódicos, conferencias, imágenes, etc.) y la sociabilidad intelectual involucrada en la lucha popular. Este movimiento dialéctico, más que negarse en el camino de uno a otro momento –no responde a la lógica tesis/antítesis/síntesis-, se acumula estratégicamente en las prácticas de apropiación de los intelectuales-populares.

Finalmente, como lo propone Duby (1981), en este acercamiento se interpuso una pantalla entre la historia y las fuentes leídas, con mi experiencia y mi lugar al interior del campo intelectual. Al mirar al pasado, e intentar hablar con los muertos, mi interés fue comprender la forma en que se constituyó el devenir de los campos de la izquierda hasta llegar a este presente en que se muestran tan frágiles e impávidos. Pero, más allá de las lógicas de todo el campo en su interior, y como una lectura reflexiva de mi propia posición, me interesa comprender la relación existente entre el intelectual que se dice de izquierda, las ideas que adopta como su cosmovisión y su lugar entre los sectores populares. Es este un interés ambicioso, del cual esta tesis es solo una puerta de entrada.

REFERENCIAS

- ACEVEDO, Tatiana. “La venganza de TUM”. En: *Universo Centro* N°46, Jun, 2013. Disponible en: <http://www.universocentro.com/NUMERO46/LavenganzadeTUM.aspx>
- AGUILERA, Mario & VEGA, Renán. **Ideal Democrático y Revuelta Popular**. Bogotá: CEREC. 1998.
- ANDERSON, Benedict. **COMUNIDADES IMAGINADAS Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- ARANGO, Carlos. **Sobrevivientes de las Bananeras**. Bogotá: Ecoe, 1985.
- ARCHILA, Mauricio, “La humanidad, el periódico obrero de los años veinte”. Pp: 19-33. En **Boletín Cultural y bibliográfico**. Vol: 22 N° 3. 1985
- ARCHILA, Mauricio. **Cultura e identidad Obrera en Colombia**. Bogotá: Cinep. 1991.
- ARCHILA, Mauricio; Et at. **Una historia inconclusa. Izquierdas políticas y sociales en Colombia**. Bogotá: Cinep, 2009.
- ARNONI, Antonio. Sobre as imagens da revolução no teatro de Luigi Damiani. **Travessia**. N° 39, Florianopolis jul-dic 1999, Pp: 39-55.
- ARPINI, Adriana. La Cuestión de la libertad en tres pensadores Americanos. Alejandro Korn, Alejandro Deustua, José Vasconcelos. **CUYO Anuario de Filosofía Argentina y Americana**. Vol. 4 1987.
- ARTETA, Nieto. **Economía y cultura de la Historia de Colombia**. Bogotá: Tercer Mundo, 1962.
- AUN, Houry Yara. Edgard Leuenroth: Uma vida e um arquivo libertários. **Revista Brasileira de História**. Vol: 17, N° 33. Pp: 112-149. São Paulo. 1997
- AVELLA, Gómez Mauricio, Las instituciones laborales en Colombia. Contextos históricos de sus antecedentes y principales desarrollos hasta 1990. **Borradores de Economía**. N° 613. Bogotá: Banco de la Republica.2010.
- ÁVILA, Clara Ornellas. Lima Barreto, cronista do protesto eterno. **REVISTA USP**, São Paulo, n.69, p. 198-205, março/maio 2006.
- BADIOU, Alain. Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra “pueblo”. Pp: 9-20. In: BADIOU, Alain, et, al. **¿Qué es un pueblo?**. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.
- BADIOU, Alain, et, al. **¿Qué es un pueblo?**. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.
- BAKUNIN, Majail. **Estatismo y Anarquía**. [1873]. Barcelona: Ediciones Orbis S.A, 1976.

BAKUNIN, Mijail. **La Libertad. Extractos de las Obras completas y de la Correspondencia.** SOLER A, Santiago, (trad). Digitalización: KCL. Disponible en <https://miguelbakunin.wordpress.com/2008/02/12/la-libertad/#more-39>

BAKUNIN, Mijail. **Dios y Estado.** Buenos Aires: Editorial Proyección, 1971.

BANDEIRA, Moniz; MELO Clovis & ANDRADE, A.T. **O Ano Vermelho A Revolução Russa e Seus Reflexos no Brasil.** 2 Edição. São Paulo: Brasiliense. 1980.

BARRACLOUGH, Geoffrey. **Introdução à história contemporânea.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

BARRETO, Lima. “Impressões de leitura”. En: **Obras completas de Lima Barreto.** (Direção de Francisco de Assis Barbosa, com colaboração de M. Cavalcante Proença e Antonio Houaiss). São Paulo: Brasiliense. São Paulo: Brasiliense, 1956.

BARRETO, Lima. “Sobre o maximalismo” [1919]. **Bagatelas.** Rio de Janeiro: Empresa de romances populares. 1925.

BARRETO, Lima. “Vera Zassulitch” [1918]. En: **Bagatelas.** Rio de Janeiro: Empresa de Romances Populares, 1925.

BARRETO, Lima. Vida Urbana. **Obra Completa.** São Paulo: Brasiliense, 1956.

BARRETO, Lima. **Bagatelas.** Rio de Janeiro: Empresa de Romances Populares, 1925.

BARRETO, Lima. **Toda Crônica.** Rio de Janeiro: Agir, 2004.

BARROS, Carlos. Historia de las Mentalidades, Historia Social. pp. 111-139. **Historia Contemporânea,** Bilbao, nº 9, sept. 1993.

BARROS, Carlos. La ‘Nouvelle Histoire’ y sus críticos. Pp. 83-111. **Manuscrits,** Nº 9, Enero 1991.

BARROS, José D’Assunção, Origens da História Comparada. As experiências com o comparativismo histórico entre o século XVIII e a primeira metade do século XX. **Anos 90,** Porto Alegre, v. 14, n. 25, p.141-173, jul. 2007.

BARROS, José D’Assunção. A História Cultural e a contribuição de Roger Chartier. **Diálogos.** v. 9, n. 1, p. 125-141, Maringa. 2005.

BARTZ, Frederico Duarte. **Solidariedades impressas (1917-1920): o jornalismo operário como forma de ligação entre o movimento operário gaúcho e os trabalhadores organizados do centro do país no período das grandes greves.** In: IX Encontro Estadual de História Associação Nacional de História seção Rio Grande do Sul. ANPUH-RS. Júlio 2008

BARTZ, Frederico, ABÍLIO DE NEQUETE (1888-1960): os múltiplos caminhos de uma militância operária. Pp: 157–173. **História Social,** Nº 14/15. Campinas – SP. 2008a.

BARTZ, Frederico. **Movimento Operário e Revolução Social no Brasil; ideias revolucionarias e projetos políticos dos trabalhadores organizados no Rio de Janeiro, São Paulo, Recife e Porto Alegre entre 1917 e 1922.** 2014 Tese (doutorado em Historia) Faculdade de Ciencias Humanas. UFRGS, Porto Alegre, 2014.

BARTZ, Frederico. **O Horizonte Vermelho: O impacto da revolução russa no movimento operário do Rio Grande do Sul, 1917-1920.** Disertação (Mestrado em Historia), Faculdade de Ciencias Humanas. UFRGS, Porto Alegre, 2008b.

BASBAUM, Lêoncio. **História Sincera da República de 1889 a 1930.** São Paulo: Alfa-Omega. 1976.

BATALHA, Claudio H. M. A difusão do marxismo e os socialistas brasileiros na virada do século XIX. Pp: 11-44. QUARTIN DE, Joao, Moraes (Org), **História do Marxismo no Brasil.** Vol. II Os influxos teóricos. Campinas: Editora da Unicamp. 1995.

BATALHA, Claudio M. **Dicionário do movimento operário Rio de Janeiro do século XIX aos anos 1920 militantes e organizações.** São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo. 2009.

BIONDI, Luigi. A greve geral de 1917 em São Paulo e a imigração italiana: novas perspectivas. **Cadernos AEL**, v.15, n.27, 2009.

BLOCH, Marc. Pour une histoire comparée des sociétés européennes. **Revue de synthèse historique** 46: Pp: 15-50. Disponible In: http://unige.ch/lettres/enseignants/bmuller/textes0/Bloch/Bloch_RSH_1928_46_136-138.pdf.

BOBBIO, Norberto. **Derecha e Izquierda Razones y significados de una distinción política.** Madrid: Taurus. 1996.

BOBBIO, Norberto. **Igualdad Y Libertad.** Barcelona: Ediciones Paidós. 1993.

BOSETTI, Giancarlo (Comp). **Izquierda Punto Cero.** Barcelona: Paidós. 1996.

BOURDIEU, P & WACQUANT, L. **Respuestas. Por una Antropología Reflexiva.** México: Grijalbo, 1995.

BOURDIEU, Pierre. Campo de poder e Habitus de classe. **A economia das trocas simbólicas.** Pierre Bourdieu, São Paulo: Editorial Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **Bosquejo de una teoría de la práctica.** Buenos Aires: Prometeo, 2012.

BOURDIEU, Pierre. ¿Dijo usted “popular”? Pp: 21-46. En: BADIOU, Alain, et, al. **¿Qué es un pueblo?** Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.

BOURDIEU, Pierre. Campo intelectual y Proyecto creador [1976]. En: BOURDIEU, Pierre. **Campo de Poder, campo intelectual.** Buenos Aires: Montessor, 2002.

- BRANDÃO, Octavio. **Combates y Batallas: memorias**. Vol: 1, São Paulo: Alfa-Omega, 1978.
- BREW, Roger. **El desarrollo económico de Antioquia desde la independencia hasta 1920**. Bogotá: Banco de la Republica. 1977.
- BUENO, Gustavo. En torno al concepto de “izquierda política”. Pp: 3-28. **Basilisco** N° 29, 2001.
- BUJARIN, Nikolái. **El ABC Del Comunismo**. [1919] Bogotá: Eds. Antid Oto, 1972.
- BULMER-THOMAS, Víctor. **La historia económica de América Latina desde la independencia**. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- BURKE, Peter. **LA REVOLUCIÓN HISTORIOGRAFICA FRENCESA. La Escuela de los Annales: 1929-1989**. Barcelona: Gedisa editorial. 1996.
- CARBÓ, Posada Eduardo. Los límites del poder: elecciones bajo la hegemonía conservadora, 1886-1930. **Boletín Cultural y Bibliográfico**. Vol: 39 N° 60. Bogotá. 2002.
- CARDOSO, Fernando Henrique. Dos governos militares a Prudente – Campos Sales. In FAUSTO, Boris (Dir). **História Geral da Civilização Brasileira III: O Brasil Republicano 1. Estrutura de poder e Economia (1889-1930)**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A. 1989.
- CARONE, Edgar. **O Marxismo no Brasil (das origens a 1964)**. Rio de Janeiro: Dois Pontos. 1986.
- CARONE, Edgard. **A República Velha I (Instuições e clases Sociais)**. São Paulo: DIFEL. 1975.
- CARVALHO, Jose Murilho de. Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma Discussão Conceitual. **Dados** [online]. vol. 40 no. 2 Rio de Janeiro. 1997.
- CARVALHO, Jose Murilho de. **A formação das Almas o imaginario da Republica no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras .2001.
- CAUTE, David. **Las Izquierdas Europeas desde 1789**. Madrid: Ediciones Guadarrama S.L, 1965.
- CELIS, Juan Carlos. **Contribución a la biografía intelectual de Ignacio Torres Giraldo (1892-1968) Del marxismo vivo a la estalinización (1926-1934)**. In: *II Congreso de Historia Intelectual de América Latina. La biografía colectiva en la historia intelectual latinoamericana*. Centro de Historia Intelectual, UNQ, CeDInCI-UNSAM Ciudad de Buenos Aires, 12, 13 y 14 de noviembre de 2014.
- CHACON, Vamireh. **História das ideias socialistas no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira. 1981.

CHARLE, Cristophe. **Los intelectuales en el siglo xix: precursores del pensamiento moderno**. Madrid: Siglo XXI de España, 2000.

CHARTIER, Roger. Texts, Forms and Interpretations. **On the edge of the cliff. History, language and practices**, Baltimore, John Hopkins University Press, 1997.

CHARTIER, Roger. **El Mundo como Representación. Historia Cultural: entre práctica y representación**. Barcelona: Gedisa, 1992.

CHARTIER, Roger. *El orden de los libros. Lecturas, lectores, bibliotecas en Europa entre los siglos XVI y XVIII*. Barcelona: Gedisa, 1994.

CHARTIER, Roger. **Escribir las Prácticas. Foucault, de Certeau, Marin**. Buenos Aires: Manantial, 1996.

CHARTIER, Roger. **Las revoluciones de la cultura escrita. Diálogos e intervenciones**. Barcelona: Gedisa, 2000.

COELHO P. Maria Ligia. Repensando a História Comparada da América Latina. **Revista de História**, 153 Vol 2º, Pp: 11-33, 2005.

COLE, G.D.H. **Historia del Pensamiento Socialista. I Precursores 1789-1850**. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.

COUTAU-BÉGARIE, Hervé. **Le phénomène "Nouvelle Histoire". Stratégie et idéologie des nouveaux historiens**. Paris: Econoimca.1985.

CUÉLLAR, Carlos. "Memorias". Citado en: URIBE, María Tila. **Los Años Escondidos: Sueños y rebeldías en la década del veinte**. Bogotá: CEREC, 1994.

CUNHA, Jane Mary. **Lima Barreto: Anarquismo, Antipatriotismo e Forma Literária**. 2010. Dissertação (Mestrado em Letras). Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2010.

DARNTON, Robert. **El beso de Lamurette: reflexiones sobre historia cultural**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

DARNTON, Robert. **La Gran Matanza de Gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa**. México: Fondo de Cultura Económica. 1987.

DE CERTEAU, Michel. **La invención de lo cotidiano**. El arte de hacer. México: Universidad Iberoamericana, 1996.

DEAN, Warren. A industrialização durante a República Velha, Pp. 249-283. In: FAUSTO, Boris. **O Brasil Republicano III** 1. Estructura de poder e economia (1889-1930). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

DEAN, Warren. **A Industrialização de São Paulo**. São Paulo: DIFEL. 1971.

DEAS, Malcolm. **Del poder a la Gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas**. Bogotá: Taurus, 2006.

DEL BRUTTO, Bibiana. José Ingenieros, de *La Montaña* a la sociología de la simulación, p.144. En: GONSALEZ, Horacio (Comp) **Historia Crítica de la sociología argentina**. Los raros, los clásicos, los científicos. Los discrepantes. Buenos Aires: Colihue, 2000.

DEL ROIO, Marcos. A trajetória de Astrijildo Pereira (1890-1965), fundador do PCB. **Revista PRAIAVERELHA**. Rio de Janeiro. V. 22, pp:19-25, Jan-Jun 2013.

DEL ROIO, Marcos. Astrojildo Pereira: fundador do marxismo no Brasil. **Portal Vermelho** Nov de 2015.

DEL ROIO, Marcos. O impacto da Revolução Russa e da Internacional Comunista no Brasil. In: MORAES, João Q. de; REIS, Daniel A. (org). **História do marxismo no Brasil** (o impacto das revoluções). v. 1. Campinas/SP: Universidade Estadual de Campinas, 2007.

DEL ROIO, Marcos. **A classe operária na revolução burguesa: a política de alianças do PCB, 1928-1935**. Belo Horizonte: Oficina de livros, 1990.

DI PASQUALE, Mariano A. De la historia de las ideas a la nueva historia intelectual: Retrospectivas y perspectivas. Un mapeo de la cuestión. Pp 79-92. **Revista UNIVERSUM** · Nº 26 · Vol. 1 · 2011 · Universidad de Talca.

DIAS, Everardo. **História das lutas sociais no Brasil**. São Paulo: Alfa – Omega. 1977.

DOS SANTOS, Kauan Willian. **O jornal A Plebe: militância e estratégias de propaganda anarquista no movimento operário em São Paulo (1917-1920)**. 2013 Monografia (Bacharel e Licenciado em História) Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2013.

DOSSE, François. **La historia en migajas: de Annales a la nueva historia**. Mexico: Universidad Iberoamericana. 2006.

DOSSE, François. **La Marcha de las Ideas**. Historia de los intelectuales, historia intelectual. València: Universitat de València. 2007.

DUBY, George. Historia social e Ideologías de las sociedades. En: ROJAS, Beatriz (Comp). **Obras Selectas de Geroge Duby**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1999a.

DUBY, Georges. Historia de las Mentalidades. En: ROJAS, Beatriz (Comp), **Obras Selectas de Georges Duby**. Mexico: Fondo de Cultura Económica. 1999b.

ESTEFANIA, Joaquín (coor). **Las Claves del Debate. Derecha e Izquierda de Norberto Bobbio**. Madrid: Taurus, 1995.

FALS, Borda Orlando. **Subversión y Cambio Social**. Bogotá: Ediciones Edward. 1968.

FAUSTO, Boris (Dir). **História Geral da Civilização Brasileira III: O Brasil Republicano 1. Estrutura de poder e Economia (1889-1930)**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A. 1989.

FAUSTO, Boris. Expansão do Café e política cafeeira. 1989. In FAUSTO, Boris (Dir). **História Geral da Civilização Brasileira III: O Brasil Republicano 1. Estrutura de poder e Economia (1889-1930)**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A. 1989.

FAUSTO, Boris. **O Brasil Republicano III. 2. Sociedade e Instituições (1889-1930)**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1985.

FAUSTO, Boris. **Trabalho Urbano e conflito social**. São Paulo: Defil, 1986.

FEBVRE, Lucien. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? La sensibilité et l'histoire. **Combats Pour L'histoire**. Paris: Librairie Armand Colin, 1992.

FEBVRE, Lucien. Une vue d'ensemble. Histoire et psychologie. **Combats Pour L'histoire**. Paris: Librairie Armand Colin, 1992.

FEIJÓ, Martin. **A formação política de Astrojildo Pereira 1890-1920**. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

FEIJÓ, Martin. **O revolucionário cordial: Astrojildo Pereira e as origens de uma política cultural**. São Paulo, Boitempo, 2001.

FELICI, Isabela. A verdadeira história da Colônia Cecília de Giovanni Rossi. **Caderno AEL**, vol.5, n.8/9 p. 9-61, 1998.

FELICI, Isabelle. La 'petite patrie' de Gigi Damiani, entre exil et émigration. **Italiens, Revue d'Etudes Italienne**, Université de Provence, N° 14, Les Mouvements migratoires entre réalité et représentation, 2010.

FISH, Stanley, **Is there a text in this class? The authority of interpretative communities**. Massachusetts: Harvard University Press, 1982.

FISH, Stanley, **Practica sin teoria: retórica y cambio en la vida institucional**. Barcelona: Ediciones Destino, 1992.

FOOT, H. Francisco. **Nem Pátria, nem Patrão**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

FORNET- BETANCOURT, Raúl. **O Marxismo na America Latina**. São Leopoldo: Unisinos, 1995.

FOSTER, Dulles, John. **Anarquistas e Comunistas no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1977.

FRANKIN, Carlos Eduardo. **Blasfemos e sonhadores: Ideologia, Utopia e Sociabilidades nas campanhas anarquistas em A Lanterna (1909-1916)**. 2009. Dissertação (Mestrado em Historia) Programa de Pós-graduação em História da Universidade de São Paulo, 2009.

- FRANZÉ, Javier (Ed). **Juan B. Justo**. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1998.
- FREIRE, Manoel. A retórica do oprimido: Sobre a idéia de literatura militante em Lima Barreto. **Travessias**. Nº 02, [s.f].
- FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GATTAI, Zélia. **Anarquistas graças a Deus**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1985.
- GIARD, Luce. Historia de una investigación. En: DE CERTEAU, Michel. **La invención de lo cotidiano**. El arte de hacer. México: Universidad Iberoamericana, 1996.
- GONÇALVES, Cláudia Tolentino. **A pena e a espada: projetos de Brasil em Edgard Leuenroth**. 2014. 180 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2014.
- GONZÁLEZ, Juan Antonio. Comunidades Interpretativas. Perspectivas de la Hermenéutica Literaria de Stanley Fish. Pp: 233-249. **ALPHA** Nº 29 Diciembre, 2009.
- GORKI, Máximo. Los Exhombres. Pp: 99- 218. In: GORKI, Máximo. **Los Degenerados**. Buenos Aires: Casa Editorial Mauoci, 1902.
- GORKI, Máximo. “Matrimonio Orlof”. Pp: 7- 98. GORKI, Máximo. **Los Degenerados**. Buenos Aires: Casa Editorial Mauoci, 1902.
- GORKI, Máximo. **Domingo Rojo**. Bilbao: Zero. [1905] 1974.
- GORKI, Máximo. **La Madre**. [1907] Fuente: Librodot.com. Proyecto Espartaco. Disponible en: <http://www.proyectoespartaco.dm.cl>,
- GOTT, Richard, América Latina como una sociedad de colonización blanca. En: **Estudios Avanzados** vol. 5 no. 8. Santiago: IDEA-USACH, 2007.
- GRAMSCI, Antonio. **La Formación de los intelectuales**. Mexico: Editroial Grijalbo, 1967.
- GRAVE, Jean. **La Sociedad Futura**. Valencia: F. Sempere y compañía,1910.
- GREW, Raymond. The Case for Comparing Histories. **The American Historical Review**, Pp. 763-778. Vol. 85, No. 4. Oct., 1980.
- GÜL, Serkan. METHOD AND PRACTICE IN COMPARATIVE HISTORY. Pp.143-158. **Karadeniz Araştırmaları**. Nº 26, 2010.
- HALL, M. Michael. Immigration and the early São Paulo working class. Pp: 393-407. **Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas** Nº. 12, 1975.

HEINZ, Flavio M. y KORNDÖRFER, Ana Paula. Comparações e comparatistas Pp. 9-20. En: HEINZ, Flavio M. (Org). **Experiências nacionais, temas transversais**: subsídios para uma história comparada da América Latina. São Leopoldo: Oikos, 2009.

HOBBSAWM, Eric. **Como mudar o mundo**. Marx e o Marxismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

HOBBSAWM, Eric. **Bandidos**. Barcelona: Critica, 2003.

HOBBSAWM, Eric. **Pessoas Extraordinarias**. Resistencia, Rebeliao e Jazz. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

HOBBSAWM, Eric. **Rebeldes Primitivos**. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX. Barcelona: Editorial Ariel, S. A. 1983.

HOLLANDER, Jocelyn y EINWOHNER, Rachel. Conceptualizing Resistance. **Sociological Forum**, pp. 533-554, Vol. 19, N° 4. Dic 2004.

JARAMILLO, Jaime, Uribe. Las sociedades democráticas de artesanos y la coyuntura política y social colombiana de 1848. Pp: 5-18. **Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura**. Vol 8. 1976.

JAUSS, Hans Robert. **Experiencia estética y hermenéutica literaria**: Ensayos en el campo de la experiencia estética. Madrid: Taurus, 1986.

JUSTO, B. Juan. El socialismo, conferencia dada en el salón Unione e Benevolenza, de Buenos Aires, el 17 de agosto de [1902]. En FRANZÉ, Javier (Ed). *Juan B. Justo*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1998.

JUSTO, B. Juan. Declaración de Principios del Partido Socialista 28 de junio de [1896]. En FRANZÉ, Javier (Ed). *Juan B. Justo*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1998.

JUSTO, B. Juan. Teoria y Practica de la historia. **Teoria y Practica de la historia**. Buenos Aires, Liberia, 1969 (Obras Completas, t. IV) (reimpresión de 2 ed. de 1915; 1 ed.: [1909]). En FRANZÉ, Javier (Ed). *Juan B. Justo*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1998.

JUSTO, B. Juan. Primer editorial de *La Vanguardia*. 7 de abril de [1894]. En FRANZÉ, Javier (Ed). *Juan B. Justo*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1998.

KALMANOVITZ, Salomón, Los orígenes de la industrialización en Colombia (1890-1929). **Cuaderno Economía**. Vol. 5, N° 5. Bogotá. 1983.

KOCKA, Jürgen. Comparison and Beyond. Pp. 39-44. **History and Theory**, Vol. 42, No. 1, Feb. 2003.

KOHAN, Néstor. **De Ingenieros al Che Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2000.

KOLAKOWSKI, Leszek. **El hombre sin alternativa**: Sobre la posibilidad o imposibilidad de ser Marxista. Madrid: Alianza Editora. 1970.

KONDER, Leandro, **A derrota da dialética** – A recepção das idéias de Marx no Brasil, até o começo dos anos trinta. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

KONDER, Leandro, Astrojildo Pereira: o Homem, o Militante, o Crítico. **Memória e História, Revista do Arquivo Histórico do Movimento Operário Brasileiro**. n. 1. 1981.

KONDER, Leandro. **A derrota da Dialética** A recepção das ideias de Marx no Brasil, até o começo dos anos 30. 2ª Edição. São Paulo: Expressão popular. 2009.

KOSELLECK, Reinhart. Historia de los conceptos y conceptos de historia. **Ayer**. Pp: 27-45. 53/1, 2004.

KROPOTKIN, Piotr. **La ayuda mutua**. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2009.

KROPOTKIN, Piotr. **La Conquista del Pan**. [1892] Buenos Aires: Libros de Anarres, 2005.

KROPOTKIN, Piotr. **La moral anarquista y otros escritos**. MINTZ, Frank (Comp), Buenos Aires: Libros de Anarres, 2008.

LE GOFF, Jacques. Las mentalidades. Una historia ambigua. In: LE GOFF, Jacques y NORA, Pierre. **Hacer la historia**. Vol. III, Barcelona: Editorial LAIA, 1974.

LEAL, Claudia Feierabend. Em Casa, na rua, em toda a Parte: anarquistas em São Paulo nos anos 1890. **Perseu** Nº 2, Ano 2, 2008.

LEAL, Victor Nunes. O Coronelismo e o Coronelismo de Cada Um. **Dados**, vol. 23, nº 1, pp. 11-14. 1980.

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, Enxada e Voto**. Rio de Janeiro, Forense. 1948.

LENA JÚNIOR, Hélio de. **A Idade da Revolução: Astrojildo Pereira e José Carlos Mariátegui na construção do marxismo**. 338f, 2007, Tese (Doutorado de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2007.

LENIN, Vladimir. “El Estado y la Revolución” [1917]. Pp. 287-387. In: **Obras Escogidas**. T, 2. Moscú: Editorial Progreso. 1981a.

LENIN, Vladimir. “Un problema fundamental de la revolución” [1917]. Pp. 281-87. En: **Obras Escogidas**. T, 2. Moscú: Editorial Progreso. 1981b.

LLERAS, Alberto. **Memorias**. Bogotá: Banco de la Republica. 1997.

LOPREATO, Christina da Silva; GONÇALVES, Cláudia. A emancipação do novo homem: A moral anarquista e a educação libertária nos escritos de Edgard Leuenroth. **Horizonte Científico**, Vol 5, Nº 2, DEZ 2011.

LOPREATO, Christina da Silva. O (des)encontró do Brasil consigo mesmo: ditos e escritos de Edgard Leuenroth. **Verve**, 15: 201-221, 2009.

LOPREATO, Christina da Silva. **O Espiritu da Revolta (A greve geral anarquista de 1917)** 1996, Tese (Doutorado em Historia) UNICAMP, Campinas: 1996.

LOVEJOY, Arthur. "Reflexiones sobre historia de las ideas". **Prismas**: Revista de historia intelectual. Buenos Aires. Nº 4/ 2000.

LOVEJOY, Arthur. **Essays in the History of Ideas**. Johns Hopkins U. Press. 1978.

LOVEJOY, Arthur. **The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea**. Harvard University Press, 1936

LÖWY, Michael. **El Marxismo en América Latina**. Santiago: LOM Ediciones, 2007.

LUKES, Steven ¿Qué queda de la izquierda? En: BOSETTI, Giancarlo (Comp). **Izquierda Punto Cero**. Barcelona: Paidós. 1996.

LYMBURNER, Matthew. **Edgard Leuenroth – The Formative Years, 1881-1917: Exploring Anarchist Ideology in Sao Paulo through Critical Biography**. (Tesis Master of Art). Ottawa: Carleton University, 2008.

MALATESTA, Errico. "Prologo". Ideologia Anarquista. **Cuadernos**. Nº 2. Julio 2008a.

MALATESTA, Errico. Duda en lo filosófico y certidumbre ideológica La participación y la lucha producen el sujeto histórico de cambio. **Cuadernos**. Nº 2. Julio 2008b.

MALATESTA, Errico. La Organización Anarquista. **Cuadernos**. Nº 2. Julio 2008c.

MALATESTA, Errico. La práctica política como fuerza consciente de cambio. El empoderamiento popular como factor indispensable de transformación. **Cuadernos**. Nº 2. Julio 2008d.

MANHEIM, Karl. El problema de las generaciones. **REIS** 62/93. Madrid, 1993.

MARAN, L. Sheldon. **Anarquistas, imigrantes e o movimento operário brasileiro, 1890-1920**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MARÇAL, João Batista. **Os anarquistas no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Unidade Editorial. 1995.

MARX, Karl. **El Capital**. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

MARX, Karl. **Manuscritos Economico-filosoficos**. Lisboa: Edições 70, 1989.

MARX, Karl; ENGELS, Federico. **Manifiesto del Partido Comunista**. [1848] Pekin: Ediciones Lenguas Extranjeras, 1975.

MATTOS, Marcelo Badaró. Trabalhadores escravizados e livres na cidade do Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX. **Revista Rio de Janeiro**, n. 12, jan-abril 2004.

MAZZEO, Antonio Carlos “Astrojildo Pereira” In: BERNARDO, Luiz; SECCO, Lincoln (Orgs). **Interpretes do Brasil: Clássicos, rebeldes e renegados**. São Paulo: Boitempo, 2014.

MEDINA, Gallego Carlo. Una propuesta para la periodización de la historia del conflicto colombiano en el siglo XX. En. GUERRERO Baron Javier & Acuña Rodriguez Olga (Comp.) **Para Reescribir el Siglo XX: Memoria, insurgencia, paramilitarismo y narcotráfico**. Medellín: La Carreta Editores: UPTC. 2011.

MEDINA, Medifilo. **Historia del Partido Comunista Colombiano**. Bogotá: CEIS. 1980.

MEDINA, Paula Abal. Notas sobre la noción de resistencia en Michel de Certeau. In: **KAIROS**. Revista de Temas Sociales. Año 11. Nº 20. Noviembre de 2007, p. 5. Disponible en: <http://www.revistakairos.org>

MEISEL, Roca, Adolfo [et al.]. **El Banco de la República: antecedentes, evolución y estructura**. Bogotá: Banco de la República. Departamento Editorial. 1990. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/economia/banrep1/indice.htm>

MELLO NETO, Cândido. **O anarquismo experimental de Giovanni Rossi: de Poggio al Mare à Colônia Cecília**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 1998.

MELO Clovis & ANDRADE, A.T. **O Ano Vermelho A Revolução Russa e Seus Reflexos no Brasil**. 2 Edição. São Paulo: Brasiliense. 1980.

MELO, Jorge Orlando, La Republica Conservadora. Pp.43-95. In: MELO, Jorge Orlando (Coor). **Colombia Hoy**. Bogotá: Presidencia de la Republica. 1996.

MERBILHAÁ, Margarita. **El estudio de las formas materiales de la sociabilidad intelectual: Algunas cuestiones metodológicas en torno a las redes entre escritores latinoamericanos en Europa (1895-1914)**. In: VIII CONGRESO INTERNACIONAL ORBIS TERTIUS DE TEORÍA Y CRÍTICA LITERARIA. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria, La Plata, 2012

MERKY, Monika. A história da literatura brasileira por Astrojildo Pereira: Implicações. **Letras de hoje**. Porto Alegre. V 30, nº3, p. 147-151, sep, 1995.

MESCHKAT, Klaus y ROJAS, Jose. (Comp), **LIQUIDANDO EL PASADO**. La izquierda colombiana en los archivos de la Unión Soviética. Bogotá: Taurus, 2009.

MOLINA, Gerardo. **Las Ideas Socialistas en Colombia**. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1987.

MORENO, Eduard. De sastres a ideólogos: movilizadores de ideas a finales del siglo XIX y comienzos del XX. En: **Oficina do historiador**. V. 7, N° 2, 2014.

MORENO, Eduard. El intelectual como sujeto histórico: una lectura a cinco voces. **Ciencia Nueva** Revista de Historia y Política. Pp: 153-168. Pereira, Colombia Vol. 1, Núm. 1 2017.

MOSQUERA C; PARDO M; HOFFMANN Odile (editores.) **Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitaria, 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia- ICANH, 2002.

MOTA, Benjamin. **Rebeldias**. São Paulo: Segundo Milheiro, 1898.

NAMIER, Lewis, La Naturaleza Humana en la política. **Prismas: Revista de historia intelectual**. Buenos Aires. N° 4/ 2000.

NEQUETE, Edison. **Herença da Luta de ABÍLIO DE NEQUETE**. Porto Alegre: Martins Livrero-Editor, 2008.

NETTLAU, Max. **Estatismo y Anarquía**. [1873]. Barcelona: Ediciones Orbis S.A, 1976.

NETTLAU, Max. **História da Anarquia: Das Origen sao Anarco-comunismo**. Sao Paulo: Hedra, 2008.

NIN, Andreu. Los Soviets: su origen, desarrollo y funciones. **Cuadernos de cultura**. LXV. Valencia. 1932.

NÚÑEZ, Luz Ángela. **El Obrero Ilustrado: Prensa Obrera y Popular en Colombia 1909-1924**. Bogotá: Uniandes-Ceso. 2006.

NUSSBAUM, Martha y SEN, Amartya (Comp). **La Calidad de Vida**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

OLIVEIRA, Ilka Maria De. **A LITERATURA NA REVOLUÇÃO Contribuições literárias de Astrojildo Pereira e Ali na Paim para uma política cultural do PCB nos anos 50**. 1998. Dissertação (Mestre em Teoria Literária). Curso de Teoria Literária do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas,1998.

OLIVEIRA, Tiago Bernardon. **Anarquismo, sindicatos e revolução no Brasil (1906-1937)**. Tese (PPG em História da UFF), Niteroi:2009.

PALACIO, Marco; SAFFORD, Frank. **COLOMBIA: País fragmentado, sociedad dividida. Su historia**. Bogotá: Norma. 2002.

PALTI, Elías José. **“Giro Lingüístico” e historia intelectual**. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes. 2012.

PALTI, Elías José. “Ponencia: El malestar y la búsqueda. Sobre las aproximaciones dicotómicas a la historia intelectual latinoamericana”. Pp.225-230. **Prismas** Revista de historia intelectual. Buenos Aires. Nº 3/ 1999.

PALTI, Elías José. Ideas políticas e historia intelectual: Texto y contexto en la obra reciente de Quentin Skinner. **Prismas**. Revista de historia intelectual. Buenos Aires. Nº 3/ 1999 Pp.263-274.

PALTI, Elías José. **El problema de “las ideas fuera de lugar” revisitado Más allá de la “historia de ideas”**. Disponible en: <http://shial.colmex.mx/textos/EliasPalti-Enero2002.pdf>.

PERES, Bárbara; AMADEO, Javier. O conceito de liberdade nas teorias políticas de Kant, Hegel y Marx. In: CLACSO/DCP-FFLCH-USP (Ed). **Filosofia Política Moderna. De Hobbes a Marx**. Buenos Aires-Sao Paulo: Editorial CLASCO/USP, 2006.

PETERSEN, Silvia; LUCAS, Maria. **Antologia do Movimento Operário Gaúcho. 1870-1937**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/tchei. 1992.

PETERSEN, Silvia Regina Ferraz. **“Que a união operária seja nossa patria!”** História das lutas dos operários gaúchos para construir suas organizações. Porto Alegre: Ed.Universidade/UFRGS, 2001.

PINHEIRO, Paulo Sergio; HALL, Michael. **A Classe Operária no Brasil: Documentos (1889-1930)**. Vol. 1. São Paulo: Alfa Omega. 1979.

PINHEIRO, Paulo Sérgio, O proletariado Industrial na Primeira República. Pp. 134-178. In: FAUSTO, Boris. **O Brasil Republicano III 2**. Sociedade e Instituições (1889-1930). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1985.

POPPER, Karl. **A sociedade aberta a seus inimigos**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno**. [1840] Buenos Aires: Libros de Anarres, 2005.

QUADROS, Cardoso de. Antropofagia e Canibalismo no Jornal *O Homem Do Povo*. **Revista FronteiraZ**, São Paulo, n.8, julho de 2012.

QUARTIN DE, Joao, Moraes (Org), **Historia do Marxismo no Brasil. Vol. II Os influjos teóricos**. Campinas: Editora da Unicamp. 1995.

QUEIROZ, Isaura Pereira De. O Coronelismo numa Interpretação Sociológica. 1989. Pp. 153- 192. In FAUSTO, Boris (Dir). **Historia da Civilização Brasileira. III. O Brasil Republicano 1. Estrutura De Poder Economia (1889-1930)**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A. 1989.

RAGO, Margaret. **Do cabaré ao Lar**. A utopia da Cidade Disciplinar Brasil 1890-1930. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

- RANCIÈRE, Jacques. **La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero.** Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- RAMA, Carlos; CAPPELLETTI, Angel. **El Anarquismo en America Latina.** Caracas: Boblioteca Ayacucho, 1990.
- RICOEUR, Paul. **El Conflicto de las Interpretaciones.** Ensayos de Hermeneutica. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- RICOEUR, Paul. **Teoría de la Interpretación.** Discurso y excedente de sentido. México: Siglo XXI Editores, 2006.
- RICOEUR, Paul. **Tiempo y Narración.** México: Siglo XXI Editores, 2004.
- RIQUELME, Alfredo. **Rojo atardecer: El comunismo chileno entre dictadura y democracia.** Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. 2009.
- RODÓ, José Enrique. **Motivos de Proteo.** La versión de esta obra que podía ser encontrada en las bibliotecas del país, correspondía a su primera publicación del año de 1909, [2003].
- RODÓ, José. **Ariel** [1900] Bogotá: Editorial La Oveja Negra, 1986.
- RODRIGUES, Edgar; RAMOS, Renato y SAMIS, Alexandre. **Against All Tyranny!** Essays on Anarchism in Brazil. Sharkey, Paul (Ed). Londres: Kate Sharpley Library, 2003.
- ROJAS, Beatriz (Comp). **Obras Selectas de Geroge Duby.** México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- RORTY, Rcihard ¿Cantaremos Nuevas Canciones? In: BOSETTI, Giancarlo (Comp). **Izquierda Punto Cero.** Barcelona: Paidós. 1996.
- ROSSI, Giovanni. **Colônia Cecília e outras utopias.** Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2000.
- RUDÉ, George. **Ideology & Popular Protest.** California: The University of North Carolina Press. 1995.
- RUDÉ, George. **Protesta popular y revolución en el siglo XVIII.** Barcelona: Editorial Crítica. 1978.
- SALLES, Iza. **Um Cadáver al Sol: A História do Operário Brasileiro que Desafiou Moscou e o PCB.** Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.
- SAMIS, Alexander. **Minha Pátria é o Mundo Inteiro.** Neno Vasco, o Anarquismo e o Sindicalismo Revolucionário em Dois Mundos. Lisboa: Letra Livre, 2009.
- SANTOS, Wamderley Guilherme dos. **Decadas de Espanto e uma Apologia Democrática.** Rio de janeiro: Rocco LTDA. 1998.

- SARTELI, Eduardo; et al. Izquierda. Apuntes para una definición de las identidades políticas. **Razón y Revolución**, N°. 5, otoño de 1999.
- SARTORI, Giovanni. ¿La Izquierda? Es la Ética. In: BOSETTI, Giancarlo (Comp). **Izquierda Punto Cero**. Barcelona: Paidós. 1996.
- SARTRE, Jean-Paul. Los Intelectuales. In: **Escritos Políticos**. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- SARTRE, Jean-Paul. **Crítica de la razón dialéctica**. Buenos Aires: Lozada, 1995.
- SARTRE, Jean-Paul. **Em defesa dos intelectuais**. Trad. Sergio Goes de Paula. São Paulo: Ática, 1994.
- SCHORER, Petrone Maria Tereza, Imigração. In: FAUSTO, Boris. **O Brasil Republicano III** 2. Sociedade e Instituições (1889-1930). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1985.
- SEWELL, JR. William H. Marc Bloch and the Logic of Comparative History. **History and Theory**, pp. 208-218, Vol. 6, No. 2, 1967.
- SHMIDT, Afonso. **Colônia Cecília: romance de uma experiência anarquista**. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- SKINNER, Quentin. Significado y comprensión en la historia de las ideas. **Prismas** Revista de historia intelectual. Buenos Aires. N° 4/ 2000.
- SKOCPOL, Theda y SOMERS, Margaret. The Uses fo Comparative History in Macrosocial Inquiry. **Comparative Studies in Society and History**, pp. 174-197, Vol. 22, No. 2 Apr., 1980.
- SOUZA, Newton Stadler de. **O anarquismo da Colônia Cecília**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1970.
- TARCUS, Horacio. La biografía colectiva. Por un Diccionario de las izquierdas y los movimientos sociales latinoamericanos. **Iberoamericana**, XIII, 52. Pp: 139-154, 2013.
- THEML, Neyde & DA CUNHA, Regina. HISTÓRIA COMPARADA: Olhares Plurais. **Revista de História Comparada**. Volume 1, número 1, jun./2007.
- THORP, Rosemary. **Progreso, pobreza y Exclusión**. Una historia económica de América Latina en el siglo XX. Nueva York: Banco Interamericano de Desarrollo 1998.
- TIRADO, Mejía Álvaro. Colombia: Siglo y medio de Bipartidismo. In MELO, Jorge Orlando (Coor). **Colombia Hoy**. Bogotá: Presidencia de la Republica. 1996.

- TOLEDO, Edilene. **Travessias revolucionárias idéias e militantes sindicalistas em Sao Paulo e na Italia (1890-1945)**. São Paulo: Editora da Unicamp. 2004.
- TOLSTOI, León. **Esclavitud Moderna**. Buenos Aires: Editorial TOR, s.f.
- TOPIK, Steven. **A presença do Estado na Economia política do Brasil –de 1889 a 1930**. Rio de Janeiro: editora Record. 1987.
- TORRES, Giraldo Ignacio. **María Cano**. Mujer Rebelde. Bogotá: La Rosca. 1972.
- TORRES, Giraldo. **Cincuenta meses en Moscú**. Cali: Ed. Universidad del Valle, 2005.
- TRINDADE, Gleyton. Astrojildo Pereira: O problema da nacionalização do marxismo. **Crítica Marxista**, n.38, p.71-84, 2014.
- TROTSKI, León. **Historia de la Revolución Rusa**. Buenos Aires: Ediciones RyR, 2012.
- TULLY, James (Ed). **Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics**. Princeton University Press, 1988.
- URIBE, María Tila. **Los Años Escondidos**. *Sueños y rebeldías en la década del Veinte*. Bogotá: Cerec.1994.
- URREGO, Miguel Ángel. **Intelectuales, Estado y Nación en Colombia**. De la guerra de los mil días a la constitución de 1991. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Universidad Central-DIUC. 2002.
- VALLEJO, Alejandro. **Políticos en la Intimidad**. Bogotá: Ediciones Antena, 1936.
- VALVERDE, Monclar Eduardo. A tautologia da necessidade. A formação do PCB segundo Astrojildo Pereira. **Política & Trabalho**. Nº 1/4 - abril de 1985.
- VANEGAS, Isidro, **El Socialismo Mestizo**. Acerca del socialismo temprano en Colombia. (Monografía de Grado). Departamento de Sociología, Universidad Nacional de Colombia, 1999.
- VEGA, Renán. **Gente muy Rebelde: Socialismo, cultura y protesta popular**. Bogotá: Editorial Pensamiento Crítico. 2002.
- VANEGAS, Isidro. Apóstoles del pueblo. El carácter de los liderazgos revolucionarios en Colombia, 1924-1930. **Historia y Sociedad**, Nº 25, Medellín, 2013.
- VARGAS, João. **O trabalho na Ordem Liberal**. São Paulo: C.M.U. 2004.
- VARGAS, Vila, José María. “Prefacio” En: **Verbo y admonición de combate**. Barcelona: Editorial Sopena, 1922. P. XVII.
- VARGAS, Vila, José María. **Ante los bárbaros**. Barcelona: Editorial Sopena, 1927.
- VARGAS, Vila, José María. **Ibis**. [1900] Barcelona: Editorial Sopena, 1932.

- VARGAS, Vila, José María. **Prosas - Laudes**. [1922] Medellín: Editorial Beta, 1973.
- VASCO, Neno. **A concepção Anarquista do Sindicalismo**. Porto: Edições Afrontamento, 1984.
- VASCONCELOS, José. **Ulises Criollo**. México: Ediciones Botas. Octava Edición. 1937.
- VEGA, Renán. **Gente muy Rebelde**, 4 Vol., Bogotá: Editorial Pensamiento Crítico. 2002.
- VELASCO, M. Mónica. Políticas raciales en Brasil: 1862-1933. **Política y Sociedad**. México, 2015/2.
- VIANNA, Carolina. “A Lanterna”, S,f p, 1. Disponible en: <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeirarepublica/LANTERNA,%20A.pdf>
- VÍCTOR HUGO. **Los Miserables**. [1862] Barcelona: Círculo de Lectores, 1982.
- VILLANUEVA, Orlando; VEGA, Renán & Otros. **Biofilo Panclasta: El eterno Prisionero**. Bogotá: Alas de Xue. 1992.
- WALICKI, Andrzej. Karl Marx como filósofo de la libertad. **Critical Review**. Vol. 2 Numero: 4. 1998.
- WIRTH, John. Minas e a Nação. Um Estado de Poder e Dependência Regional 1889-1937. In FAUSTO, Boris. (Dir) **História Geral da Civilização Brasileira III: O Brasil Republicano 1. Estrutura de poder e Economia (1889-1930)**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A. 1989.
- WOODCOCK, George. “Prologo”. En PROUDHON, Pierre-Joseph. **¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno**. [1840] Buenos Aires: Libros de Anarres, 2005.
- YUNIS, Jose; HERNANDEZ, Carlos. **Barrancabermeja Nacimiento de la Clase Obrera**. Bogotá: Tres culturas editores, 1986.
- ZOLA, Emilie. **Germinal**. Madrid: Espasa -Calpe, 1995.

FUENTES PRIMARIAS

Obras

- LEUENROTH, Edgar; “NEGRO, Helio”. **O que é o Maximismo ou Bolcheviquismo**. Sao Paulo: Editora Semente.198? [1919].
- NEQUETE, Abilio de. **Evidentismo. Cessaçao da Dúvida e do Medo**. Porto Alegre, 1946.

NEQUETE, Abilio de. **Technocracia O V Estado**. Porto Alegre: Globo, 1926.

PEREIRA, Astrojildo. **A Formação do PCB**. 1922-1928. Rio de Janeiro: Editorial Vitória. 1962.

TORRES, Ignacio G. **Los Inconformes**. Historia de las Rebeldía de las Masas en Colombia. Bogotá: Editorial Margen Izquierdo, 1974 [1954], T.3.

URIBE, Tomás, M. **Rebeldia y Acción**. Al proletariado colombiano. Bogotá: Editorial Minerva, 1927.

Periodicos

A Democracia, 1905.

A Lanterna. 1909.

A Luta, Porto Alegre, 1918.

A plebe,1919.

A Vanguarda,1921.

Bagatelas, (Rio de Janeiro),1925,

Correio do Povo, (Porto Alegre), 1917.

Cronica Subversiva, (Rio de Janeiro)

Democracia Social, (Pelotas), 1983

Echo Operario, (Rio Grande), 1899.

EL Artesano, 1897.

El Baluarte (Girardot), 1918

El Espectador, (Medellín - Bogotá), 1922 – 1929

El Luchador, (Medellín), 1919.

El Porvenir, 1922.

EL Pueblo N° 219, Abril 18 de 1910.

El Ravachol, No 1, junio 25 de 1910.

El Socialista 1928.

El Tiempo, (Bogotá), 1923.

Germinal, 1926

Gil Blas (Bogotá), 1931.

Hojitas Sueltas, 1911.

La Bataglia (São Paulo), 17-3-1907.

La Humanidad, 1925.

La Scure, (São Paulo), 1910.

Movimento Comunista, (Rio de Janeiro), 1922.

O Debate, Rio de Janeiro.

O País, 1905.

Spartacus, (Rio de Janeiro), 1919.

Vanguardia Obrera, (Barrancabermeja), 1926

A revolução Russa e a Imprensa, (Rio de Janeiro), 1918

Fuentes Impresas, Manuscritas y Dactilografiadas

Entrevista realizada a Lenin de Nequete, 30 de enero de 1997.

Manifesto da União Maximalista aos operários. “Do canhão a peste- Até que os operários tenham consciência de si próprios...” Porto Alegre, 01, nov, 1918.

Proceso crimen 1016. Juri-sumario. “Ao Povo. O programa maximalista”. Porto Alegre. Enero 1919. Porto Alegre, 1919.

Carta de Edgar Leuenroth a Astrojildo Pereira. 05-08-1914.

PETERSEN, Sílvia Regina Ferraz. **Anotaciones de las “Memórias de Abílio de Nequete”**. *Datilografado*. s/d. p.3.

ROSITO, Renata I. H. **O pensamento político de Abílio de Nequete**. Porto Alegre: PUCRS, (Monografia para a Cadeira de Política do Curso de Bacharelado em Ciências Sociais), 1972.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria Acadêmica
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: proacad@pucrs.br
Site: www.pucrs.br/proacad