Mariátegui y las cartografías de la modernidad fragmentada

Rafael Ojeda

Solo los espíritus superficiales abordan una idea con delicadeza

E.M. Cioran

Introducción

Tras la eclosión crítica que ha significado la irrupción de la posmodernidad en América Latina, como paradigma societal, rearme esteticista, estrategia de desocultamiento o ideología relativista que, pese a su apertura, no ha terminado de desligarse de los vicios historicistas y eurocentristas de la modernidad, se ha generado un desembalse gnoseológico, cultural, social y político, en las actuales reflexiones filosóficas, epistemológicas y sociológicas de esta parte del continente. Lo que ha originado una exacerbación crítica en las Ciencias Humanas y Sociales, como desanclaje teórico que ha ido disipando la fascinación que ha ejercido la modernidad, como estadio societal y entidad dinamizadora de un proyecto civilizacional de universalización monocultural, homogeneizante, desarrollista y monocausal, en el pensamiento hegemónico de Latinoamérica. Donde, la sensación de que atravesamos un período de crisis endémica, nos sitúa en un contexto epistemológico, social y geopolíticamente transicional, desde el cual se están empezando a definir las formas políticas, económicas, culturales y sociales dominantes, que, de concretarse, definiría el marco conceptual vigente que podría acompañarnos durante las próximas décadas.

Mas, hay algo de auroral y crepuscular en estos los períodos de crisis. Una bipolaridad digamos transicional de indefiniciones, de inestabilidades y de turbulencias, en los que suele despuntar el escepticismo, la desesperanza, la incertidumbre y una "lógica cultural" relativista, diseminadas en un tiempo bullente de proyectos hegemónicos, emergentes, conflictuados y colapsados, en pugna, cuyas tensiones originan contextos críticos muchas veces aprovechados por sectores conservadores, tradicionalistas y neoconservadores, que habían experimentado los cambios y transformaciones determinadas por la modernidad, como un peligro para su condición de privilegio. Movimientos de defensa de categorías del pasado que, tras haber perdido el poder, buscan nuevas formas de legitimar e imponer en el presente su señorío, a partir de un corpus de ideas, preconceptos y acciones antidemocráticas, totalitarias y premodernas de jerarquización, socialización, expoliación y servidumbre social.

Las definiciones más comunes acerca de lo moderno, por lo general se refieren a lo nuevo, lo que es de nuestro tiempo en oposición a lo antiguo: lo más reciente que deja anticuado a cualquier otra cosa que le haya precedido. Una noción de temporalidad y actualidad, trasplantada e impuesta en tierras americanas, por los fenómenos de racionalización, introducidos por las irrupciones de la modernidad en el continente. Una oposición binaria, que ante la agudización de una sensación de crisis sistémica, nos enfrenta, cada vez más, a un espacio de tensiones

fragmentadas, múltiples, inestables y cambiantes, pese al discurso uniformizador y omniabarcante del paradigma de la globalización, ante una realidad vertiginosa y múltiple, desplazándose y colisionando, desde sociedades más dinámicas, pero homogéneas, situadas en el "centro" o en la parte norte del mundo; hacia sociedades poco dinámicas y heterogéneas, ubicadas en las periferias o en la parte sur del planeta: sociedades en las que las especificidades y diferencias, antes de la irrupción de la modernidad en tierras americanas, nunca habían resultado problemáticas.

Tal vez la mejor evidencia de este síntoma esté en el hecho de que la mayoría de estudios realizados en torno a la modernidad, empezaron a gestarse recién luego de hacerse notorias algunas anomalías en el interior mismo de su sistema. En tanto, paradójicamente, o tal vez exacerbadamente, tras el advenimiento de la noción de globalidad y la consecuente crisis del ideal moderno de Estado-Nación, el mundo se ha visto convulsionado por cambios de configuración espacial, demográficas y pugnas geopolíticas de dimensiones, inmediatez y simultaneidades impensables durante las primeras décadas del siglo XX. Años en los que José Carlos Mariátegui, Raúl Porras Barrenechea, Luis Alberto Sánchez, Víctor Raúl Haya de la Torre, Jorge Basadre, entre otros, desde sus particulares gestas políticas e intelectuales, fueron dotándonos de modernas pautas teórico-prácticas, para la comprensión de una realidad que nos llevará a consolidar la idea de una incumplida "promesa de la vida peruana". En un país que, no obstante su complejidad, como una ucronía republicana, quiso construirse como nación y no se pudo.

No resulta raro, por ello, debido a este rearme teórico-práctico, que las formas de acción política y teorización social, se hayan ido también remozando; y que de tiempo en tiempo aparezcan estudios críticos cuestionando la vigencia de ideas y presupuestos teóricos que habían sido fundamentales para la edificación de los cimientos de la sociedad peruana contemporánea, y para la construcción de la imagen moderna que tenemos del país. Evaluaciones que, por lo general, intentan definir la validez o no de estos presupuestos, en un contexto social e histórico diferente al contexto que les dio origen y en el que fueron pensados. Sobre todo porque la sensación de que habitamos un período de crisis, característica de las sociedades en tránsito, se ha ido exacerbando durante las últimas décadas, inaugurando una conciencia nueva de fluctuaciones múltiples entre el pasado y el presente, y de tensiones intermedias e interseccionales entre paradigmas epistemológicos y sociales, ante una noción de simultaneidad y multiplicidad que ha reabierto el debate entre lo moderno y lo posmoderno en América Latina. Un debate en el que los conceptos que hasta hace unos años habían servido para explicar la realidad han empezado a perder su habitual sentido.

Ha sido Marc Bloch quien ha escrito que "los hombres, cada vez que cambian de costumbres, no tienen el hábito de cambiar el vocabulario", esto debido a los desfases conceptuales, y a la existencia de características residuales de un estadio anterior en los actos e ideas presentes. Además de la existencia de una tendencia generalizada –tal vez abusando de la conceptualización horkeimeriana– en la teoría crítica contemporánea, a sostener que la realidad es en gran medida un discurso, un discurso que determina nuestra conducta en el interior de ella, un discurso por el cual tenemos acceso, conocemos y nos relacionamos con la realidad, pero como constructo intencionado que obedece a una narratividad y una lógica del poder, en

la que un discurso solo se hace necesario cuando una condición ya creada requiere ser justificada.

Es por ello que debe evaluarse también cuánto ha cambiado la retórica de las ciencias humanas y sociales, tras el advenimiento de aquella conciencia llamada "posmoderna" –una conciencia que tal vez Mariátegui hubiese visto como un nuevo espíritu de época-, en la que se ha ido olvidando la costumbre de hablar de ideología para ubicarse más bien en el orden del discurso. Un orden que, ante la emergencia y diseminación de los márgenes del conocimiento (J. Derrida), ha ido desocultando, en todas las esferas sociales, lo que Michel Foucault, siguiendo a Nietzsche, ha llamado la voluntad del saber y del poder, algo que debería complementarse con una actitud crítica ante la milenarista voluntad del ser, además de la problematización de todas las pretensiones de verdad sostenidas por la cultura occidental.

Es en este contexto, en el que evaluar la vigencia de Mariátegui, pensador fundacional de la imagen e idea moderna que se ha tenido y se tiene del Perú, resulta importante. Debido a que, a partir de la comprensión del carácter de excepción de la realidad peruana, pudo incidir en la gesta de un socialismo nuevo para tierras americanas, desde un *corpus* teórico, político, ideológico y cultural, que fue definiendo el carácter heteróclito de su pensamiento, desde el cual pudo entrever espacios políticos nuevos y sujetos sociales múltiples para una praxis colectiva que, con el paso de los años, se irá definiendo con mayor claridad, ante la incidencia de articulaciones políticas heterogéneas, no reductibles a los límites de clase social o sujeto único. Desde actores políticos cuya emergencia y acción social fue determinando su germinal heterodoxia y particular visión: como la creación heroica de un marxismo y socialismo nuevo para tierras peruanas y americanas, en pos de una gesta por edificar una sociedad nueva, en el interior de un mundo nuevo.

Por ello, y para no seguir incidiendo en los mismos tópicos que nos han retrotraído durante décadas, al acercarnos a la obra de Mariátegui, procuro elucidar algunos indicios renovadores y heteróclitos, que nos permitan reflatar hermenéuticamente - como nuevas vetas de exploración y el análisis, para un abordaje desesterotipado y desprejuiciado-, el carácter anticipatorio de algunos presupuestos y conceptos mariateguistas, intentando sortear los defectos y vicios historicistas de los múltiples acercamientos, tergiversaciones y relecturas hechas de su obra, analizadas aquí con el mismo rigor que nos exigiría el enfrentar los problemas teóricos-conceptuales más relevantes del pensamiento de Occidente, incidiendo especialmente en esa apertura heterodoxa y culturalista que le permitió vislumbrar espacios sociales y sujetos políticos nuevos en y para la acción social y revolucionaria de América Latina. Para esto he diseccionado aquí lo que creo más fértil de las intuiciones aurales de Mariátegui. Es decir, no su marxismo heterodoxo, neomarxista, contrapuesto o enfrentado a una ortodoxia estalinista, en la doctrina del materialismo dialéctico; sino su heterodoxia no marxista, presente en sus acercamientos a una epistemología relativista, antihistoricista y a una noción casi intersubjetiva de la historia. Algo que hacía de él, una suerte de posmarxista *avant la lettre*.

En tanto, solo para evitar los anacronismos que esto podría conllevar, finalmente analizaré el probable escenario de cuáles serían las líneas de acción que podrían canalizar las ideas de un mariateguismo *demodé*, pero no entendido como un pensador posmoderno atrapado efervescencia crítica y revolucionaria de los años veinte, pues no es mi intención prefigurar aquí a un Mariátegui posmoderno, a partir del análisis de sus escapes culturalistas, su praxis política y sus lecturas del entrampamiento en el que había caído la filosofía y las ciencias occidentales de su tiempo; sino verlo como un gran sintomatologista –entendido a la manera de Gilles Deleuze–, producto de esa crisis nacional y mundial en la que se empezaba a sumir el planeta. Como un pensador original que supo esbozar, desde un contexto de excepción, las vías alternativas que luego asumiría la dinámica social en el país, además de preluir e intuir el ascenso de una epistemología crítica de la racionalidad universalista y etnocéntrica de la modernidad, un evento que prefiguraré en él los albores de una ruptura epistemológica en el paradigma modernista.

1

Dinámica social: Movimientos de fuga, confluencias y transformación social

Existe una noción de temporalidad, en los estudios sociales, que podría resultar fundamental para elaborar una teoría de los tránsitos sociales, desde la mencionada idea de lo más reciente que deja anticuado a todo lo que le haya precedido. Una teoría que podría explicar el ritmo grave que rige los constantes cambios y transformaciones que ha experimentado la sociedad. Sociedad entendida, desde una conciencia modernista, como devenir histórico y geopolítica social, dinamizada desde procesos lineales, continuos y universalizantes, además de sucesiones, cambios de moda o tránsitos generacionales que la problematizan.

Tal vez esto explique el hecho de que los avances sociales –según esquemas tecnocráticos– sean continuos, mientras los culturales son discontinuos, y partamos de la presunción de una tensión entre “continentes de conocimiento”, que debido a antagonismos diferenciales, tienden epistemológicamente a negarse entre sí. No obstante, la confluencia autocontradictoria de los procesos transicionales, pues mientras los relatos sobre sociedad y cultura tienden a coincidir y diferenciarse; en los cambios de *episteme* o paradigmas, que determinan las “mutaciones sociales”¹, se representan cambios cualitativos o alteraciones radicales en sus estructuras y en el orden del saber, como el paso de lo premoderno a lo moderno. Algo que en términos marxistas podríamos definir como el paso de un modo de producción a otro: del feudalismo al capitalismo o del modo de producción artesanal al industrial. Todo esto, al ser abordado, distinguiendo la “estructura discursiva” de la “estructura social”, podría definir, semánticamente, la modernidad como modelo societal, categoría histórico-social y paradigma gnoseológico; y lo moderno como una revolución continua en la producción, que renueva incesantemente todas las cosas y sus condiciones sociales. Un proceso que no dejará de traer y de proveer de cosas nuevas y más modernas en el futuro. Lo que lo presenta –a decir de Stephen

¹ Ribeill, Georges. *Tensiones y mutaciones sociales*. Buenos Aires: Ateneo, 1998.

Toulmin- como una "inagotable fuente de la novedad"², o como una apuesta comprometida hacia el futuro, regida por una lógica, o mecánica de temporalidad unidimensional, que va, cuando es tecno-economicista, desde lo preindustrial, a lo industrial y de allí a lo posindustrial; y, cuando es culturalista, de lo premoderno, a lo moderno y a lo posmoderno. Inaugurando así una visión de tiempo lineal e historicista, en la idílica promesa de desarrollo, renovación y progreso ineludible y constante.

Las modas intelectuales, casi siempre, han sido generadas a partir del deseo de negar lo anterior y superarlo a partir de presupuestos nuevos, que marquen una ruptura o distanciamiento con el pasado, dinamizados por estos afanes de renovación; en tanto, el resto de veces, estos cambios son solo respuestas a los defectos mismos de los paradigmas teóricos vigentes. Donde las actitudes de cambio no siempre responden a necesidades reales, sino, a veces, a un esnobismo de fijación efímera e insensata que puede arrastrarnos por falsas pistas de renovación. Modas, más bien derivadas de un ánimo de cambio no necesariamente funcional o efectivo, sino esteticista, desde una disposición "filoneista", en la que, al igual que los objetos, los grandes discursos de la razón se hallan atrapados también por la irresistible lógica de lo nuevo.

Pero las sociedades contemporáneas se debaten también entre la lógica inmutable de la tradición, con sus resistencias conservadoras, y la dictadura de un esnobismo afectado por el vértigo de la frivolidad y lo efímero. Niklas Luhmann³ ha escrito que la proclamación de la posmodernidad -señalada por muchos como una moda ideológica-, ha tenido, al menos, el mérito de dar a conocer que la sociedad moderna había perdido la confianza en sí misma. Lo que se evidencia aún más, en el hecho de que la mayoría de estudios realizados en torno a la modernidad, empezaron a gestarse recién después de hacerse evidente esa sensación de crisis en el interior de su mismo paradigma. Cuando las tensiones entre lo antiguo y lo nuevo, se maximalizaron hasta afectar a la sociedad en general. Presentándose como evidencia de las discontinuidades históricas, o como acciones rupturistas que fueron creando conflictos entre el pasado y el futuro, con un ritmo de sustituciones que, al privilegiar lo efímero, hicieron del presente una realidad casi inasible, produciendo enfrentamientos entre grupos, comunidades y generaciones, pues generalmente a los sectores conservadores les asusta el descrédito del pasado.

Y, no obstante que la posmodernidad podría designar un período histórico que se habría iniciado durante la segunda mitad del siglo XX, tras sus críticas a las "ilusiones" modernas del "progreso ilimitado", a la razón pretendida como herramienta única para acceder al conocimiento, o a la metafísica como "ciencia" para rastrear la verdad absoluta, además de sus denuncias a las pretensiones, de la razón occidental, de conferirle significados a los acontecimientos del mundo a partir de una subjetividad eurocéntrica; la teoría de la posmodernidad ha sido vista como una moda -para muchos ya en el desván de lo desfasado-, debido a que esta palabra, cuando es utilizada ligeramente, alberga también una dimensión peyorativa que es usada para descalificar discursos peligrosos o inconvenientes a la razón histórica, establecida como razón de dominación universal.

² Toulmin, Stephen. *Cosmópolis*. Barcelona: Península, 2008. p. 28.

³ Luhmann, Niklas. *Observaciones de la modernidad*. Barcelona: Paidós, 1997. p. 9.

Gilles Lipovetsky en su libro *El imperio de lo efímero*, decía: “no hay moda sin el prestigio y superioridad atribuidos a los nuevos modelos, a los objetos de culto y por lo tanto, sin un claro menosprecio por lo antiguo”⁴, y lamentaba que la moda haya sido “relegada al trastero de las preocupaciones intelectuales”, y no ocupe “ningún lugar en la interrogación teórica de las mentes pensantes”⁵. Algo tal vez no tan cierto, y él se respondía al extender sus estudios sobre la moda a algunos cambios en la orientación cultural e ideológica de la sociedad. En un contexto en el que las transformaciones trascienden las particularidades del decir o el vestir, para definir procesos, como los prototipos de belleza, el gusto artístico, el conocimiento o las propensiones políticas y culturales que van marcando los cambios históricos dados en la sociedad, como una tendencia que parece gobernar todas las “mutaciones” sociales.

José Carlos Mariátegui se refiere a este fenómeno, en un artículo llamado “La civilización y el cabello”, en el que reflexiona sobre la moda a partir de los cambios ocurridos en el uso del cabello y del vestir a través de la historia. “Las creaciones de la moda son inestables y cambiadizas”, dice, pero cree que “reaparece siempre en ellas una línea duradera, una trampa persistente”⁶, ligada a las nuevas formas de vida de la contemporaneidad. Formas siempre traspasadas por las tensiones ideológicas del contexto social de las que son producto. Tal vez, por ello, tenía razón Emil Cioran al sugerir que “una moda filosófica se suele imponer igual que una gastronómica”⁷, y esto porque existen tendencias análogas y vivenciales en todos los fenómenos de cambios, tránsitos o sucesiones que -pese a su discriminación interclasista y especificidades sectoriales que le hacen perder su homogeneidad- suelen caracterizarse por su ritmo desconocido, por su apego excesivo por la novedad, por sus formas caprichosas y gratuitas, y porque empiezan a funcionar como una exigencia cultural autónoma que llega a imponerse como símbolo de distinción para quien lo posee, brindándole todo el prestigio de su actualidad. Una actualidad que delimita el espacio social en dos tiempos: el del pasado, y la apuesta del presente por el futuro. Donde el tradicionalismo y el conservadurismo quedan definidos como un simple anacronismo o defecto espiritual, no acorde a una temporalidad o noción de tránsito, que explica el ritmo grave del devenir histórico y el complejo de sucesiones perennes en la dinámica social.

Inquiriendo en las resistencias y repercusiones sociales que los cambios histórico-sociales producían, en un texto de 1924, que asume la imaginación como factor *sine qua non* del progreso y la idea de “progresar como realizar utopías”, de Wilde⁸, Mariátegui ha visto el progreso como no posible si la imaginación humana sufriera de un colapso, afirmando que el progreso de la humanidad suele cumplirse malgrado del tradicionalismo y a pesar del conservadurismo.

⁴ Lipovetsky, Gilles. *El imperio de lo efímero*. Barcelona: Anagrama, 1996, p. 27.

⁵ *Ob. cit.* p.9.

⁶ Mariátegui, José Carlos. *La novela y la vida*. Lima: Amauta, 1987. p. 109.

⁷ Cioran, E. M. *Syllogisme de l'amertume*. París: Editions Gallimard, 1952. p. 31. Traducción personal.

⁸ Mariátegui cita el libro *El alma humana bajo el socialismo*, de Oscar Wilde. Ver *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Amauta, 1970. p. 36.

Ser revolucionario o renovador es, desde este punto de vista, una consecuencia de ser más o menos imaginativo. El conservador rechaza toda idea de cambio por una especie de incapacidad mental para concebirla y para aceptarla (...) El tradicionalista no tiene aptitud sino para imaginar la vida como fue. El conservador no tiene aptitud sino para imaginarla como es.⁹

1.1. Simultaneidades y vórtices generacionales

Ha sido Ortega y Gasset quien afirmó que las variaciones de la sensibilidad vital decisivas en la historia suelen presentarse bajo la forma de generaciones, y llamó a la disciplina que debería estudiarlas: *metahistoria*. Disciplina cuya materia debía consistir en el descubrimiento de los grandes ritmos históricos y sociales que caracterizan a los movimientos generacionales relevándose en el tiempo. Pues, a decir de Ortega: "Ha habido generaciones que sintieron una suficiente homogeneidad entre lo recibido y lo propio. Entonces se vive en *épocas acumulativas*. Otras veces han sentido una profunda heterogeneidad entre ambos elementos, y sobrevinieron *épocas eliminatorias y polémicas*, generaciones de combate"¹⁰. En las primeras, los viejos siguen dirigiendo en política, ciencia y artes, con los jóvenes supeditados a ellos; mientras en las segundas, como se trata de sustituir y no de acumular, los ancianos quedan barridos por la beligerancia constructiva de las jóvenes generaciones, y su apuesta por un nuevo orden.

Todo esto, nos permite aprehender las especificidades de la emoción y el espíritu propio de una época determinada, como noción de recepción, reacción y combate, desde donde estudiar grupos sociales o generacionales, como el de la Generación del Novecientos, o la Generación Centenario, nos muestra las particulares tensiones en el interior de lo que Luis Alberto Sánchez ha llamado "pleito de generaciones". Cuando los distintos colectivos están marcados por distintivos sociales determinados por el *ethos* social de la difícil época en la que les tocó vivir.

Mas, estas tensiones que parecen regir el ritmo de la historia, hacen del "método de las generaciones", un método muchas veces afectado de generalizaciones y desfases, pero que a la vez puede ser efectivo para el estudio de los diversos colectivos generacionales, debido a su utilidad en la segmentación de temporalidades históricas, aunque sean contradictoriamente reduccionistas, debido la existencia de sensibilidades diferentes y simultaneas, en un mismo período social, sensibilidades a veces enfrentadas en el interior mismo de una "generación" acumulativa, concebida como homogénea, pese a su presumible heterogeneidad. Donde los entronques generacionales, permanecen anquilosados en una taxonomía no dinámica y artificialmente renovadora, debido a su vacuidad conceptual.

Y es desde estos efectos, pero sobre todo de sus defectos retóricos y artificialidad nominal, desde donde José Carlos creía que las nuevas generaciones -y todo aquello que pretendía arrogarse el prestigio de la palabra nuevo-, no serían efectivamente nuevas, sino en la medida en que sepan ser creadoras:

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ Ortega y Gasset, José. *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de occidente. 1956. p. 10.

“Nueva generación”, “nuevo espíritu”, “nueva sensibilidad”, todos estos términos han envejecido. Lo mismo hay que decir de estos otros rótulos: “vanguardia”, “izquierda”, “renovación”. Fueron nuevos y buenos en su hora. Nos hemos servido de ellos para establecer demarcaciones provisionales, por razones contingentes de topografía y orientación. Hoy resultan ya demasiado genéricos y anfibiológicos. Bajo esos rótulos, empiezan a pasar gruesos contrabandos (...) La misma palabra Revolución, en esta América de las pequeñas revoluciones, se presta bastante al equívoco. Tenemos que reivindicarla rigurosa e intransigentemente. Tenemos que restituírle su sentido estricto y cabal.¹¹

La generación Centenario fue una generación idealista, que aglutinó, como reacción al positivismo anterior, a un sector importante de la *intelligentsia* peruana del siglo XX, tocándole madurar en un ambiente positivista, contra el que reaccionaron, a partir de una praxis social y un romanticismo político que fue marcando el derrotero teórico e intelectual de la historia peruana, como una generación trascendental, si nos detenemos en la profunda impronta que fueron dejando en las ciencias humanas y sociales peruanas, además de la historiografía nacional, debido a sus afanes por alcanzar una sociedad integral, que plasme las preocupaciones modernizantes de una generación historicista y nacionalista, como una visión alternativa y renovadora para enfrentar la crisis en la que estaba sumida la patria. Un grupo que, con el paso de los años, fue integrando, como comunidades emocionales, a un conjunto de movimientos de marcado matiz descentralista. En una tendencia quizá achacable al origen provinciano de la mayoría de sus integrantes, tendencia que podría retrotraerse y abarcar al grupo o “generación *Colónida*”¹², de Abraham Valdelomar, Alfredo González Prada, Federico More, César Falcón y José Carlos Mariátegui, una hornada esteticista, sociologizante, confrontacional y antiuniversitaria; tal vez opuesta, si nos detenemos solo en sus posturas vanguardistas e intelectualizantes, a la llamada “Generación de la Reforma Universitaria”, de 1919 –con proyectos como el *Conversatorio Universitario* y el *Conversatorio Filosófico*–, grupo contrariamente historicista, academicista y marcado por el interés de reescribir la historia nacional, con Raúl Porras Barrenechea, Jorge Guillermo Leguía Iturregui, Guillermo Luna Cartland, Manuel Abastos, Ricardo Vegas García, Luis Alberto Sánchez, Jorge Basadre, Carlos Moreyra, Víctor Raúl Haya de la Torre, José Quesada Larrea, José Luis Llosa Belaunde, entre otros, que, conjuntamente, marcaron ese giro de modernidad renovadora que asumiría el país. Algo que sus pares de la “Generación del novecientos” –de Francisco García Calderón, José de la Riva Agüero, Víctor Andrés Belaunde, entre otros–, demasiados anclados en un espíritu aristocrático e intelectualmente aristocratizante y oligárquico, pese a su añejada veta antiimperialista inspirada en Rodó, no pudieron canalizar.

¹¹ En “Aniversario y Balance”, Editorial de la revista *Amauta* al cumplir su segundo aniversario. Mariátegui, José Carlos. *Ideología y política*. Lima: Amauta, 1979. p. 249. Véase también “El mito de la nueva generación”. En, Mariátegui, José Carlos. *Defensa del marxismo*. Lima: Amauta, 197. pp. 111-116.

¹² Grupo que podemos situar en torno al movimiento que generó la revista *Colónida*, efímera publicación dirigida por el también efímero Valdelomar (1888-1919), que con solo cuatro números publicados –el último apareció el 01 de mayo de 1916–, dará nombre al importante movimiento literario que representó una insurrección contra el academicismo y el conservadurismo de la época.

Es en este contexto, en el que abordar las vicisitudes político-biográficas de nuestros mayores héroes intelectuales, inmersos en el interior de un colectivo social, nos confronta con una realidad que oculta que, tras un determinado corpus de ideas, se encuentran vidas en perpetua tensión. Existencias ubicadas en el centro de sus epopeyas personales y sociales, para, en algunos casos, traspasar todas las limitaciones individuales, sociales y contextuales hasta hacerse figuras referenciales del período histórico que les tocó vivir. Un período en el que, a decir de Mariátegui: "El problema de nuestro tiempo no está en saber cómo *ha sido* el Perú. Está, más bien, en saber cómo es el Perú. El pasado nos interesa en la medida en que puede servirnos para explicarnos el presente. Las generaciones constructivas sienten el pasado como una raíz, como una causa. Jamás lo sienten como un programa"¹³.

La Generación del Centenario de la Independencia¹⁴ nos dio muchos ejemplos de esto. Entre el agonismo, el desprendimiento, el exilio, el compromiso y la acción política y social. Una generación de excepción, ligada a las tensiones históricas, políticas y sociales, derivadas de un patriotismo profundo, como coordinadas teóricas y emocionales nuevas, consideradas como necesarias para la edificación de un Perú soñado y esencialmente peruanizado. Desde donde pensadores, intelectuales y políticos, como Mariátegui, Porras, Basadre, Sánchez, Haya, Falcón y Antenor Orrego, fueron marcando los derroteros intelectuales nuevos para la historia de las ideas políticas y sociales del país.

Lo cierto es que, se coincida o no con su corpus ideológico y político, ha sido Mariátegui uno de los pensadores peruanos más importantes de la historia, sobre todo si consideramos la resonancia mundial que con el paso de los años fueron adquiriendo sus principales presupuestos. Ideas que nos darán las pautas para comprender las cartografías de una modernidad que empezaba a fracturarse en sus circunstancias. Un pensador fundamental si deseamos reconstruir los derroteros políticos y sociales seguidos por esa sensibilidad nueva, ubicada en el tránsito que va desde la generación novecentista a la generación del Centenario. Como parte de un período de cambios visibles, que vieron surgir los primeros alegatos de una noción de identidad peruana e identidad nacional, en un país que batallaba por reconstruirse, tras el desastre que le había significado la guerra con Chile, como tragedia y vía crucis, en pos de un acceso inclusivo a la modernidad, desde nuestra periferia latinoamericana.

1.2. Biotópica de la producción mariáteguiana

En un texto, digamos "autobiográfico", de memorias, ensayos sobre personas, problemas y lugares, Jorge Basadre ha escrito: José Carlos Mariátegui llegó al marxismo por una vía propia, y llevado a analizar la realidad peruana que otros habían comenzado a estudiar y luego abandonaron, su intuición, su inteligencia y

¹³ Mariátegui, José C. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1981. p. 335.

¹⁴ Se suele incluir a Mariátegui dentro de la generación del centenario, pero, en principio, este grupo asociaba solo al colectivo de la Reforma Universitaria, de 1919, y del Conversatorio Universitario, quienes fueron englobados por José Gálvez bajo el rótulo de "Generación del Centenario", en alusión a la conmemoración de los cien años de la Independencia, en 1921, año en el que dicha generación alcanzaba la mayoría de edad.

línea doctrinaria suplieron, a costa quizá de errores inevitables y explicables, la debilidad o falencia de monografías especializadas. Recluso por su invalidez, urgido ante la necesidad de velar con su pluma por su esposa y menores hijos, conciente ante el hecho de que el tiempo para él era limitado, trabajó sin descanso. La certidumbre de que la muerte estaba a su lado, en acecho permanente, no le produjo la lógica obsesión de aprovechar la vida en devaneos sensuales; y dio a su testimonio un oculto sentido patético. Redimido por lo que el mismo llamó un "mito" embelleciendo y engrandeciendo este concepto¹⁵.

Tal vez por ello siempre resultará un misterio, cómo pudo descollar desde un territorio tan adverso como era el suyo. Con un itinerario biográfico pródigo de carencias y malestares, pero también de heroicidad y compromiso. Frecuentemente, los estudios que se han hecho de la vida y obra, de José Carlos, solo han sido abordados fragmentariamente, descuidando a ese otro Mariátegui histórico, en el que teoría y praxis confluyen, como un héroe que desde su silla de desvalido -pues a comienzos de 1924, atacado por una enfermedad tuvieron que amputarle una de sus piernas- pudo esbozar las bases para una renovación política, cultural y social del país.

Mariátegui nació en 1894¹⁶, fue escritor de ocasiones, narrador, dramaturgo, poeta, periodista, político, editor, ensayista y teórico político y social, demasiadas cosas para una vida tan breve. Tenía solo ocho años cuando, debido a un accidente, quedó lisiado de la pierna izquierda. El mal le produjo un largo período de convalecencia. Y debido a las dificultades económicas familiares tuvo que empezar a trabajar a los catorce años, como ayudante de operario gráfico del diario *La prensa*, iniciándose precozmente en el periodismo.

Escribió sus primeras crónicas a los diecisiete, firmando, dentro de la moda afrancesada que dominó la Lima de aquellos años, bajo el seudónimo de Juan Croniqueur¹⁷. Entre 1919 y 1923 se consumará su "experiencia europea", que tanta importancia tendrá en su formación ideológica¹⁸. En tanto, para noviembre de 1925, recuperado ya del mal que le había hecho perder la pierna derecha, pudo dedicar algo de su tiempo a organizar sus escritos y publicar *La escena contemporánea*, libro en el que analiza el ascenso del fascismo en Europa, la crisis de la democracia, la revolución rusa, la crisis del socialismo y el mensaje de oriente; y exactamente tres años después -en noviembre de 1928-, publicar los 7

¹⁵ Véase Basadre, Jorge. *La vida y la historia*. Lima: (n.f), 1981. pp. 296-297.

¹⁶ En un texto autobiográfico enviado al intelectual argentino Samuel Glusberg, Mariátegui afirma erróneamente que había nacido en 1895. Este dato fue subsanado luego por Guillermo Rouillon, que tras algunas pesquisas estableció que nació en Moquegua el 14 de junio de 1894, además que mencionar que el nombre con el que fue bautizado no fue "José Carlos" sino "José del Carmen Eliseo", ver Rouillon, Guillermo. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*. Lima: Edición Familia de Rouillon, 1993. T. III. *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*. p. 11.

¹⁷ Mariátegui utilizó este seudónimo entre 1914-1918. Robert Paris ha escrito, pensando en el gusto de Kierkegaard o Kafka por los seudónimos, que le parece que esta decisión de Mariátegui, define su decisión de renunciar al esteticismo y elección por entrar en la vida. "la formación ideológica de Mariátegui", En Podesta, Bruno (Ed.). *Mariátegui en Italia*. Lima: Amauta, 1981. p. 81.

¹⁸ Mariátegui parte a Europa en calidad de "agente de propaganda periodística en Italia" enviado por el gobierno peruano, el 8 de octubre de 1919, y regresará al puerto del Callao el 20 de marzo de 1923.

Ensayos de interpretación de la realidad peruana, obra en la que estudia, de manera global y articulada, el problema del indio, de la tierra, la descentralización, la instrucción pública y el proceso literario nacional. Dos libros disímiles entre sí, pero de real importancia para entender la época y el contexto en el que fueron escritos. Además de su valor documental y biográfico enorme, sobre todo si consideramos que fueron estos los dos únicos volúmenes que José Carlos pudo publicar en vida, pues el resto de su obra será de edición póstuma.

José Carlos consideraba provisionales e inacabados sus ensayos, y decía que "no lo estarán mientras viva, piense y tenga algo que añadir a lo por mí escrito, vivido y pensado"¹⁹. Pese a ello, sus inquietudes resumen una coherencia que gira en torno a los dos campos específicos de pensamiento, espacios de investigación entre los que se desplazó en su "aprendizaje" ideológico-sociológico y político, que será ratificado tras la aparición de *Defensa del Marxismo* (1934) y *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (1950), libros que, sumados a *La novela y la vida* (1955), serán los únicos que dejaría semi organizados antes de su muerte, acaecida en 1930. Pues, los volúmenes que aparecerán luego serán producto de la recopilación, ordenamiento edición temática de textos suyos, desperdigados en importantes revistas limeñas y extranjeras de la época.

Este ordenamiento que dio origen a *El artista y la época; Signos y obras; Cartas de Italia; Figuras y aspectos de la vida mundial e Historia de la crisis mundial* -libro, este último, que resume las conferencias que diera entre 1923 y 1924, en la Universidad Popular González Prada-, obras que corroboran sus inaugurales inquietudes de internacionalista. En tanto, volúmenes como *Peruanicemos al Perú*, que compila la serie de artículos sobre temas nacionales que Mariátegui publicara, en su mayoría, en la sección "Peruanicemos al Perú"²⁰ de la revista *Mundial*, entre 1925 y 1929; al que se sumará la compilación parcial e imperfecta de lo que "debió" ser *Ideología Política*, libro perdido y que pudo ser la única obra orgánicamente pensada, concebida y escrita por su autor²¹. Que de ser previsto como el octavo de sus 7 *Ensayos*, debido a que éste se fue extendiendo en demasía, decidió darle autonomía en un libro independiente que trataría de la "evolución política e ideológica del país", y que anunciaba tener avanzado en la advertencia de sus 7 *Ensayos*. El libro que debió titularse *Ideología y política en el Perú*, presumiblemente se "perdió" o fue perdido por César Falcón, antes de su publicación en España²². Libros a los que talvez debamos añadir²³, ante esa

¹⁹ Ver advertencia a los 7 *Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1981.

²⁰ La sección "Peruanicemos al Perú", de la revista *Mundial*, fue inaugurada por Gastón Roger y luego pasaría a manos de Mariátegui, manteniendo el título. Siendo este espacio en el que esbozará las vetas preliminares que luego articularía en los 7 *Ensayos*.

²¹ Mariátegui ha dado muestras de su resistencia al criterio de organicidad de los libros, pues ha escrito, siguiendo a Nietzsche, que "no amaba al autor contraído en la producción intencional, deliberada, de un libro, sino a aquel cuyos pensamientos formaba un libro espontánea e inadvertidamente". Mariátegui, José Carlos. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Horizonte, 1991. p. 25.

²² Debemos considerar esto como una pérdida irreparable, más aún si consideramos lo vano que resultaron sus esfuerzos del último período de su vida, mayores aún debido a su endeble salud, desmejorada más por la urgencia que le imponía la perentoria culminación de

incidencia anticolonial y antiimperialista de los textos allí incluidos, el volumen *Temas de nuestra América*.

Quizá sea los *7 ensayos*, el libro peruano que más lecturas críticas, diversos estudios y procesos de instrumentalización política ha tenido, en la historia del país. Una obra que, no obstante los orígenes extra académicos que la gestaron, debido a esa asonancia económico y etnocultural, en la idea de peruanizar el Perú, en pos de la edificación de un socialismo auténticamente peruano, se fue convirtiendo en un clásico de las ciencias sociales del país. Libro, como él mismo lo reconoció, de un recargado matiz culturalista –salvo el apartado “regionalismo y centralismo”, que viene a ser el único capítulo, digamos, político-, pues anunció que retiraba de él, el que pudo ser su octavo ensayo: el estudio sobre la “evolución política e ideológica del Perú”, texto que, como dijimos, tras ser enviado para su publicación a España, terminó lamentablemente perdido para siempre, privando a sus epígonos del ansiado *corpus* programático para la acción de los partidos y grupos políticos de izquierda.

1.3. Ortodoxia marxista o heterodoxia mariáteguista

Para cualquier persona no avisada, hablar del marxismo de Mariátegui puede parecer una evidencia irrefutable –sobre todo si él mismo nos dio las pautas para este tipo de lectura, declarándose “un marxista convicto y confeso”-, pues las referencias más comunes nos presentan al autor de los *7 Ensayos y Defensa del marxismo*, como un pensador político ligado a la organización del socialismo peruano, al marxismo y a los movimientos sindicales de los años veinte. Mas, esta afirmación, durante todo este tiempo ha estado lejos de ser incuestionable, ya que, debido a las constantes críticas y procesos de instrumentalización partidaria de la que durante mucho tiempo ha sido objeto, ha aparecido también una extensa bibliografía de autores que objetan su filiación marxista, debido a sus escapes idealistas, argumentos sorelianos y fraseología nietzscheana, que han sido, durante décadas, el centro de las polémicas e intrigas producidas en torno a su obra y al presumible carácter ortodoxo u heterodoxo de ésta.

Las ideologías, al igual que las religiones, representan líneas doctrinales duras, en las que la ortodoxia se presenta como el discurso de la recta opinión, de la conformidad con la verdad y los principios tradicionales, donde las ortodoxias como conjunto de principios inmutables refrendados por un centro de poder, están sometidas a un núcleo dogmático, que es regentado por un grupo de especialistas o iniciados en dicho conocimiento, conocimiento que no es pasible de cuestionamientos. De ahí que, en sus distintas expresiones, las ortodoxias se hayan caracterizado por su discurso circular y reiterativo, destinado a conservarse y a formar una tradición.

sus obras. Este libro, se presume, fue enviado a Madrid para su publicación en la editorial Historia Nueva, dirigida por César Falcón, pero el editor nunca acusó recibo de los originales, que se perdieron definitivamente. La edición que conocemos de *Ideología y política* fue un intento “parcial e imperfecto” por reconstruir esa obra lamentablemente perdida. Ver “Advertencia” en *Ideología y política*. Lima: Amauta, 1979. Y el intento de descargo a César Falcón en “El libro perdido de Mariátegui”, Falcón, Jorge. *El hombre en su Acción*. Lima: Hora del Hombre, 1882. pp. 197-223.

²³ Véase también *Temas de educación*.

Hay una tendencia difundida y clara en las observaciones cancelatorias de críticos, comentaristas y exegetas que se han acercado a la obra de Mariátegui, pues parece estar de moda decir que la mejor forma de respetarlo es abandonándolo, que la obra interpretativa hecha por él ha perdido sus cualidades explicativas o que debe ser reformulada antes que complementada, además de los enfoques obtusos de críticos que creen ver en él –como razón suficiente para descalificar cualquier nuevo acercamiento a su estudio- a un artículo de culto o *stickert* de placard análogo a la prostituída imagen de Charles Chaplin o el Che Guevara, como icono degradado al estándar de referente simbólico de un *branding* publicitario, que ha ido apropiándose de los gestos y símbolos contraculturales y revolucionarios, hasta imponer el desenfado y la rebeldía como productos comercializables y objetos despersonalizados de consumo, en *malls* o *shopping centers*, al lado de artículos amargamente célebres, como *Nike*, *Gap* o *Lucky Strike*. Y pese a que estos diversos abordajes, no nos revelen vías originales de indagación y estudio, nos muestran el problemático entroncamiento ideológico que ha ido desubicando el ideario de José Carlos, en taxonomías disímiles de ortodoxia y heterodoxia marxista, además de las sugerentes interrogantes esgrimidas en torno a la forma de cómo superar aquella estéril disputa por circunscribir su pensamiento en el interior de una línea rígida de pensamiento.

La respuesta parece dárnosla el mismo José Carlos, pues, pese a que él no articuló su obra para combatir –digamos- una visión ortodoxa del “marxismo latinoamericano”, pues la “estalinización” de éste -en la analogía materialismo dialéctico igual marxismo ortodoxo-, solo se dio después de su muerte; Mariátegui sí roturó el campo en el que el socialismo y el marxismo latinoamericano, como creación heroica, no serían calco ni copia. Pues, él no entendía la praxis política como la aplicación de una doctrina invariable y preconstruida a la realidad social, sino como una ósmosis entre teorías y situaciones sociales, en la que éstas últimas eran capaces de reformular a las primeras para su aplicación, por lo que escribió: “No queremos que el socialismo sea calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano. He aquí la misión digna de una generación nueva”²⁴. Y es esta intención de crear un socialismo indoamericano a partir de una realidad y un lenguaje propio, la que lo convierte en el iniciador del discurso marxista en y para América Latina²⁵.

La “bolchevización” del marxismo latinoamericano, como ortodoxia estalinista, implicó la imposición del “materialismo dialéctico” como núcleo dogmático que definirá, como “marxismo ortodoxo”, a la doctrina oficial soviética, impuesta desde un opúsculo de 1938, escrito por Stalin, llamado “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico”²⁶, año en el que apareció como el capítulo IV de la *Historia del P.C. de la Unión Soviética*, cuya influencia predominará hasta 1956, cuando en el XX Congreso del PCUS, el texto fuera discontinuado, debido a la denuncia del culto a la personalidad estalinista.

²⁴ Mariátegui, José Carlos. *Ideología y política*. Lima: Amauta, 1979. p. 249.

²⁵ Véase Aricó, José. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Pasado y Presente, México, 1972. También Aricó, José. *La hipótesis de justo*. Sudamericana, Buenos Aires, 1999. pp. 149-203.

²⁶ Stalin, José. *¿Anarquismo o socialismo?* México: Editorial Grijalbo, 1972. pp. 87-130.

Allí, el "materialismo dialéctico" era presentado como la concepción filosófica del partido marxista-leninista; en tanto el "materialismo histórico" es reducido por Stalin, a la aplicación de los principios del "materialismo dialéctico", al estudio de la vida social y a los fenómenos de la vida en sociedad y a su historia. Stalin decía hacia 1938: "Llámesese materialismo dialéctico, porque su modo de abordar los fenómenos de la naturaleza, su método de estudiar estos fenómenos y de concebirlos, es dialéctico; y su interpretación de los fenómenos de la naturaleza, su modo de enfocarlos, su teoría, es materialista"²⁷.

Se suele llamar "marxismo ortodoxo" a esto, es decir la imposición del "materialismo dialéctico" como la concepción filosófica oficial del Partido Comunista. Pero sin precisar que Marx nunca creó una teoría del conocimiento, y menos aún una teoría que tuviera que ver con la noción "materialismo dialéctico"; y ésta la encontramos, más bien, en el *Anti-Düring* de Friedrich Engels.

En un texto que aborda la aplicación del marxismo de Mariátegui en la redacción de los *7 Ensayos*, David Sobrevilla ha escrito al respecto:

Marx nunca empleó la expresión "materialismo dialéctico". Quien primero empezó a hablar de una "concepción materialista y dialéctica del mundo" fue Engels en el *Anti-Düring* (...) En este libro se encuentran algunas proposiciones que luego pasaron a ser codificadas como doctrina del materialismo dialéctico: 1) "La real unidad del mundo estriba en su materialidad", 2) "Las formas fundamentales de todo ser son el espacio y el tiempo, y un ser situado fuera del tiempo es un absurdo tan descomunal como un ser fuera del espacio", 3) "El movimiento es el modo de existencia de la materia, jamás y en ningún lugar ha habido materia sin movimiento, ni puede haberla... Todo reposo, todo equilibrio es exclusivamente relativo, y no tiene sentido más que respecto de tal o cual forma determinada de movimiento"²⁸

Tal vez por esta comprensible dificultad cronológica, José Carlos no habla de "materialismo dialéctico" en sus escritos, más bien sí de "materialismo histórico"²⁹; pero se puede colegir de sus textos marxistas, un cierto distanciamiento crítico de las pretensiones de hacer "filosofía" y "metafísica" del materialismo marxista; lo que lo descalificaba ya como materialista dialéctico, haciendo de él un herético y heterodoxo, pues para Mariátegui, el marxismo, entendido como "materialismo histórico", era un método de interpretación histórica de la sociedad contemporánea. Mariátegui ha escrito en *Defensa del marxismo* -título que pudo tener como referente el del libro de Sorel, intitulado *En defensa de Lenin* (1921)-, que Marx,

²⁷ *Ob. Cit.* p. 89.

²⁸ Sobrevilla, David. *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima, 2005. p. 161. Sobrevilla también a escrito que "José Carlos era plenamente consiente de la heterodoxia de su marxismo. Como vimos, a Samuel Glusberg le escribió el 10 de marzo de 1929 y allí le advertía que las conclusiones de su libro *Defensa del marxismo* eran desfavorables para el marxismo (ortodoxo); y en la información que preparó para la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana reunida en Buenos Aires, en junio del mismo año, manifestaba que los *7 Ensayos* no era sino el resultado de la aplicación de un método marxista que para los ortodoxos del marxismo era insuficientemente rígido por su reconocimiento de la singular importancia que le cabía al aporte de Georges Sorel". *Ibid.* p. 399.

²⁹ Cioran, E. M. *Ob. Cit.* p. 13.

pese a que su concepción materialista se presenta como la antítesis de la filosofía de Hegel, no se propuso nunca elaborar un sistema filosófico de interpretación histórica, destinado a servir de instrumento a la praxis de su idea política y revolucionaria: "El materialismo histórico no es, precisamente, el materialismo metafísico o filosófico, ni es una Filosofía de la Historia, dejada atrás por el progreso científico. Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual"³⁰. "El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario -vale decir donde ha sido marxismo- no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido"³¹, ha escrito, asociando el determinismo económico de algunos "marxistas" a un carácter absolutamente burgués y no socialista, como encubierto pretexto, desmovilizador y contrarrevolucionario, del reformismo. Mariátegui pensaba que "Marx no podía concebir ni proponer sino una política realista y por eso, extremó la demostración de que el proceso mismo de la economía capitalista, cuando más plena y vigorosamente se cumple, conduce al socialismo", y ha agregado, casi parafraseando al Antonio Gramsci de "La revolución contra El Capital", en defensa de la revolución maximalista soviética:

A la mayoría de sus críticos, la revolución rusa aparece como una tentativa racionalista, romántica, anti-histórica de utopistas fanáticos. Los reformistas de todo calibre, en primer término, reprueban en los revolucionarios su tendencia a forzar la historia, tachando de "blanquista" y "putschista" la táctica de los partidos de la III Internacional³².

La revolución rusa constituye, acéptenlo o no los reformistas, el acontecimiento dominante del socialismo contemporáneo. Es en este acontecimiento, cuyo alcance histórico no se puede medir, donde hay que ir a buscar la nueva etapa marxista³³.

Gramsci -como luego lo hará Mariátegui- pensaba, durante la efervescencia revolucionaria del 17, que la Revolución Bolchevique era una revolución heterodoxa. Una revolución contra *El Capital*, pues, al realizarse en un país atrasado como era la Rusia zarista, que no reunía las condiciones económicas y sociales consideradas indispensables para el tránsito hacia el socialismo, iba en contra de varias premisas básicas del marxismo.

La revolución de los bolcheviques (...) Es la revolución contra *El capital* de Carlos Marx. *El Capital* de Marx era, en Rusia, el libro de los burgueses más que el de los proletarios. Era la demostración crítica de la necesidad ineluctable de que en Rusia se formase una burguesía, se iniciase una era capitalista, se instaurase una civilización de tipo occidental, antes de que el proletariado pudiera siquiera pensar en su insurrección, en sus reivindicaciones de clase, en su revolución. Los hechos han superado las ideologías, Los hechos han reventado los esquemas críticos según los cuales la historia de Rusia hubiera debido desarrollarse según los cánones del materialismo histórico. Los bolcheviques reniegan de Carlos Marx al afirmar, con el

³⁰ Mariátegui, José Carlos. *Defensa del marxismo*. Lima: Amauta, 1974. p. 40.

³¹ *Ob. cit.* p. 67.

³² *Loc. cit.*

³³ *Ibid.* p. 22.

testimonio de la acción desarrollada, de las conquistas obtenidas, que los cánones del materialismo histórico no son tan férreos como pudiera pensar y ser pensado.³⁴

Hay una extraña coincidencia entre las ideas e inquietudes de Mariátegui y el pensamiento político de Gramsci, y aunque es poco probable que el Amauta, que radicó en Europa entre 1919 y 1923³⁵, haya trabado estrecho contacto con él, durante su estancia en Italia, debió verlo en el Congreso de Livorno, realizado en enero 1921³⁶, al que José Carlos asistió en calidad de corresponsal del diario limeño *El Tiempo*, en tanto Gramsci, que para entonces acababa de asumir la dirección de *L'Ordine Nuovo*³⁷, concurrió como delegado de su partido. Por los comentarios elogiosos encontrados en sus textos, sabemos que Mariátegui era lector de *L'Ordine Nuovo*, vocero de los comunistas, y de *Avanti*, vocero del socialistas de Italia, además que había llegado a conocer algunos artículos importantes de pensador italiano, y tal vez, entre ellos, pudo consultar "La Revolución contra el capital"³⁸, texto publicado por la revista *Avanti*, el 24 de noviembre de 1917, con motivo del triunfo Bolchevique en Rusia³⁹. En tanto, es imposible que haya conocido la obra más importante de Gramsci, pues sus *Quaderni del carcere*, iniciados hacia 1929, verán la luz, solo después de 1948, cuando su autor llevaba once años de desaparecido.

Mariátegui ha escrito en asonancia con Gramsci: "Lenin nos prueba, en la política práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx"⁴⁰. Y es en esta idea de "superar el marxismo" -incluida en su *Defensa del marxismo*-, que debió sonar a herejía en las capillas de la ortodoxia marxista, en la que reside toda esa audacia teórico-política que le hizo prefigurar una epistemología de la crisis y tránsitos sociales, al acoger creativamente algunas nociones del historicismo filosófico de Benedetto Croce, y el vitalismo de Henri Bergson; las posturas políticas de Piero Gobetti, autor de *La revolución liberal*, y las ideas del marxista espinoziano Antonio Labriola; el relativismo de Albert Einstein y la taxonomización filosófica del *Relativismo*

³⁴ Gramsci, Antonio. *Revolución Rusa y Unión Soviética*. México: Ediciones Roca, 1974. pp. 21-22.

³⁵ Permaneció en Europa un total de tres años y siete meses, de los cuales dos años y siete meses permaneció en Italia. Véase Núñez, Estuardo. *La experiencia europea de Mariátegui*. Lima: Amauta, 1978. Además, Luna Vegas, Ricardo. *José Carlos Mariátegui. Ensayo biográfico*. Lima: Horizonte, 1989.

³⁶ El 21 de enero de 1921, en el Teatro San Marco de Livorno, durante el Congreso Nacional del Partido Socialista de Italia, se produjo el cisma del Partido Socialista de Italia, del que se escindiría el Partido Comunista de Italia (PCI), como sección italiana de la III Internacional, cuyo Comité Central estará integrado por dos ordinovistas: Antonio Gramsci y Umberto Terracini, en tanto el Ejecutivo estará en manos de Amadeo Bordiga, Bruno Fortichiani, Luigi Repossi, Ruggiero Greco y Terracini. Durante el Congreso de Lyon, en enero de 1926, Gramsci será nombrado Secretario General del PCI, para meses más tarde ser detenido y encarcelado definitivamente el 7 de febrero de 1927.

³⁷ El primer número de *L'Ordine Nuovo*, apareció el 21 de enero de 1919, con Gramsci como Secretario de redacción, principal animador y fundador. El primero de enero de 1921 Gramsci asumía la dirección de la revista que pasará a convertirse en uno de los periódicos comunistas más importantes de Italia, al lado de *Il Comunista* dirigida por Palmiro Togliatti.

³⁸ "La revolución contra El Capital" fue reproducido después por varias revistas italianas, entre ellas, la revista socialista *Il grido del popolo*, el 5 de enero de 1918.

³⁹ Para estudiar la recepción de la revolución socialista soviética en Mariátegui, véase Mariátegui: la *Revolución de Octubre. Escritos 1917-1930*. Lima: Siglo XXI, 1977. Estudio y selección de César Lévano.

⁴⁰ *Defensa del marxismo. Ob. cit.* p. 126.

contemporáneo de Adriano Tilgher; la noción de decadencia de occidente de Oswald Spengler, y el irracionalismo de Frederick Nietzsche; el agonismo de Miguel de Unamuno, y del psicoanálisis de Sigmund Freud. Además de la defensa de Sorel, a quien consideraba como el "continuador más vigoroso de Marx", y de quien toma su antiparlamentarismo y denuncia a las ilusiones del progreso; además de tópicos importantes, como los del "mito social" y la idea de "moral de productores", que le hará desarrollar un voluntarismo ajeno al determinismo dialéctico e historicista del marxismo.

Mariátegui ha escrito que Georges Sorel, más que la reacción del sentimiento clasista de los sindicatos -reivindicados por él como el factor primordial de una conciencia genuinamente socialista e institución característica de un nuevo orden económico y político- en contra de la degeneración evolucionista y parlamentaria del socialismo, ha representado el retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx y su inserción en la nueva realidad intelectual y orgánica. Proveyéndole, al marxismo, de elementos sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx, restituyéndole su misión revolucionaria. Cuando "La herejía es indispensable para comprobar la salud del dogma"⁴¹.

Es por ello, probable, que a José Carlos le hubiera sentado bien aquel aforismo de Cioran que dicta: "Solo los espíritus superficiales abordan una idea con delicadeza"⁴², pues era él un espíritu nada superficial, que abrazó el marxismo como un método de interpretación de la realidad peruana y la sociedad de su tiempo, y pretendió "espiritualizarlo" para restituirle su antigua mística revolucionaria. Reafirmando su heterodoxia⁴³ y el carácter heurístico de su obra, en su disconformidad y reticencia frente a ideologías y doctrinas cerradas y anquilosadas por la tradición, en su antipositivismo y "antirracionalismo", pero, sobre todo, frente a esa arrebatada lista de impugnaciones, dicotomizaciones y tergiversaciones que han experimentado sus textos, en sus acercamientos a una epistemología relativista y a una noción casi intersubjetiva de la historia y sus múltiples movimientos sociales.

⁴¹ *Defensa del marxismo. Ob. cit.* p. 20.

⁴² "Seuls les esprits superficiels abordent une idée avec délicatesse", en Cioran, E. M. *Syllogisme de l'amertume*. París: Editions Gallimard, 1952. p. 13.

⁴³ Sobrevilla afirma que Mariátegui era consciente de la heterodoxia de su marxismo, pues advertía, hacia 1929, que las conclusiones de su *Defensa del marxismo* eran desfavorables para el marxismo (ortodoxo), además de manifestar que los "7 Ensayos no eran sino el resultado de la aplicación de un método marxista que, para los ortodoxos del marxismo, era insuficientemente rígido por su reconocimiento de la singular importancia que le cabía al aporte de Georges Sorel". Sobrevilla, David. *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima, 2005. p. 399.