

Felipe A. Lagos Rojas*

El socialismo de Mariátegui y la crítica de-colonial: un diálogo indoamericano.

Introducción

Antonio Melis llamó al peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) el “primer marxista de América” (Melis, 1971), lo que sin duda hace justicia al primer ejercicio genuinamente creativo que basado en el método de Marx hizo frente a la interpretación de la realidad latinoamericana. Mariátegui, que realizara su “mejor aprendizaje” –el del socialismo marxista– durante su estadía en Europa entre 1919 y 1923, trajo consigo de este periplo una lectura praxiológica (esto es, no contemplativa) del *corpus* doctrinal marxista, y la utilizó como soporte analítico para proponer una lectura renovadora de la realidad social e ideológica del Perú de su época.

Pero el Amauta no adoptó un marxismo puramente teórico y, por el contrario, las prácticas organizativas políticas y culturales que desplegó en la década del veinte junto a sus colaboradores lo llevarían a erigirse como un actor de importancia en el complejo escenario de luchas sociales y culturales del Perú durante aquel período. Mariátegui se ocupó de levantar y promover formas de organización política acordes con las necesidades de nuevos sectores populares emergentes, y también nuevos espacios de producción y circulación culturales que sirvieran a la formación y discusión ideológica de tendencia anti-capitalista y anti-oligárquica, y que dinamizaran los debates programáticos de la corriente que denominó como “nueva generación peruana”.

La mayor parte de los principales investigadores de la obra mariateguiana han concurrido en mostrar que el motivo central del socialismo, tal y como lo concibió y desarrolló Mariátegui, es decir, el elemento que permite poner en evidencia la especificidad del desarrollo capitalista peruano, se desprende del lugar y la función que ocupa el indio en aquella estructura económica. Su formulación del marxismo fue transformándose, desde su retorno de Europa, debido a su vinculación con las luchas que irrumpen en el escenario local desde fuerzas sociales de nuevo cuño. Oscar Terán señala a este respecto que el marxismo mariateguiano recorre un camino de nacionalización que alcanzará madurez y consolidación en 1928 con la publicación de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, y que permitió a la vanguardia peruana proyectar un bloque popular nacional, alternativo al bloque oligárquico en crisis (Terán, 1985: 66); Osvaldo Fernández aporta a este punto indicando que la maduración del marxismo de Mariátegui se explica por el hallazgo de un método que le permite especificar las contradicciones locales con que se manifiesta la crisis capitalista global (Fernández, 1994: 77); por su parte el propio Antonio Melis aclara que la cientifización de la perspectiva mariateguiana consiste en la consolidación de una concepción general del desarrollo histórico peruano:

* Sociólogo y magíster en estudios latinoamericanos de la Universidad de Chile. Actualmente se desempeña como docente de la Universidad de Chile, de la Universidad Alberto Hurtado y de la Universidad Diego Portales. E-mail: felipe.lagos.r@gmail.com

El Mariátegui más maduro intuye que para entender a Marx es necesario estar en condiciones de comprender todo el alcance ‘estructural’ de su análisis, o sea, su propósito de situar los rasgos específicos de una formación económico-social en un modelo general de desarrollo histórico, lo cual es lo único que le confiere un valor auténticamente científico al marxismo más allá de toda interpretación deformadora en el sentido del historicismo idealista. (Melis, 1971: 30)

Mariátegui convocó a la “nueva generación peruana” (como gustaba llamar a la sensibilidad anti-oligárquica que caracterizó a su propia generación) a participar en la elaboración de nuevas instancias políticas y culturales orientadas hacia la conformación de un “nuevo Perú” a partir de la construcción de un socialismo que no fuera “calco ni copia” sino “creación heroica” (Mariátegui, 1987a: 249). Este proceso de creación socialista fue entendido con atención especial a las dinámicas de su época, que llevaban a proyectar una síntesis histórica entre la lucha socialista contra el capitalismo y la batalla por la emancipación de la colonialidad sobreviviente en el país. De este modo el ejercicio mariateguiano de “traducción” del marxismo, guiado por las condiciones específicas de la lucha de clases en el Perú, anima a la “nueva generación” a incorporar la “diferencia colonial” en la consideración de su proyecto, tanto en el plano del análisis como en el horizonte político que busca visibilizar y viabilizar.

Este artículo tiene como objetivo situar la lectura mariateguiana del marxismo en diálogo con lo que hoy se conoce como “perspectiva de-colonial”, corriente latinoamericana de pensamiento crítico orienta a la construcción de un “paradigma otro”, diferente de y alternativo a la racionalidad eurocentrista. Mariátegui elaboró una particular perspectiva acerca de la dialéctica entre lo occidental y lo específicamente latinoamericano, la que leída desde el presente (y sin pretender establecer lecturas extemporáneas y deshistorizadas) puede proponer al marxismo latinoamericano algunos tópicos de profundización en la reflexión acerca de la colonialidad del *poder*, del *saber* y del *ser* latinoamericano, posibilitando así la proyección de vías para superar la colonización aún existente en nuestras ideas y prácticas sociales y culturales.

El vanguardismo mariateguiano como crítica a la colonialidad.

Los investigadores que conforman el campo actual de los estudios mariateguianos coinciden en su mayoría en señalar que el bienio 1924-1925 constituye el momento en que se produce la “peruanización” del socialismo del Amauta (Tauro, 1985; Fernández, 1994; Flores Galindo, 1994; Germaná, 1995; Beigel, 2003 y 2006; Flores, 2007). Al retorno de su aprendizaje europeo Mariátegui se encuentra con un campo cultural muy distinto del que observó y en el que interactuó en el viejo continente, lo que hizo que sus coordenadas de orientación analíticas y político-prácticas debieran adecuarse a las condiciones específicas de la conflictividad social local, buscando extender la crítica cosmopolita que levantaban las vanguardias europeas a las fisuras y contradicciones propias de la realidad peruana.

Las instituciones culturales de la “República Aristocrática”¹ por aquellos años venían acompañando de modo conflictivo la creciente hegemonía del capital extranjero en los

¹ A decir de Alberto Flores Galindo y Manuel Burga, la “República Aristocrática” fue la forma que asumió el pacto oligárquico en el Perú desde 1895 hasta 1919, esto es, en el período que va desde la

principales sectores productivos del país, proceso que marca el carácter imperialista de la dominación del capital británico, primero, y luego norteamericano, sobre la economía peruana (Flores Galindo y Burga, 1994: 108-111). Mariátegui, quien nace y se forma durante dicha “República Aristocrática”, vivencia también la crisis de las instituciones y representaciones de este pacto oligárquico acaecida con la llegada al poder de Augusto Leguía en 1919, bajo cuyo mandato se intensificaría el proceso de diferenciación de los intereses de las clases propietarias ampliando la participación de la burguesía local en el nuevo patrón de desarrollo capitalista nacional bajo la dependencia de los capitales norteamericanos, en detrimento de los dueños de la tierra (Cotler, 1988: 185-186). La crisis del pacto oligárquico se vio acompañada, además, por la emergencia de nuevas fuerzas sociales y culturales, representadas en las movilizaciones obreras, los levantamientos indígenas y el creciente descontento de las nuevas capas medias precarizadas, todo lo cual terminaría por generar en la década del veinte un clima de ebullición y conflicto social inédito hasta entonces para el Perú.

Una de las principales dimensiones de la crisis del pacto oligárquico recaería en la discusión sobre la “cuestión de la nacionalidad”. La “República Aristocrática”, como pacto de dominación entre el gran latifundio y las emergentes capas burguesas, había dado forma a un estilo de desarrollo sostenido, en el plano económico, por la primacía de la actividad exportadora y de los empréstitos metropolitanos, la cesión de los privilegios aduaneros y de transportes y comunicación a la burguesía inglesa, y una escasa preocupación por consolidar el mercado interno; en su faz política en tanto, destaca en este período el mantenimiento de una distancia entre Estado y sociedad que se ve reflejada en la exclusión de las grandes mayorías campesinas y de las capas bajas de la política, en lo que Manuel González Prada acusara ya hacia fines del siglo XIX como la distancia entre el “país legal” y el “país real” (González Prada, 1985: 199). Los déficits de integración social y cultural mantenidos en este período se vendrían haciendo cada vez más visibles e insostenibles ante la emergencia de las nuevas fuerzas sociales, las que junto con adoptar desde temprano orientaciones anti-oligárquicas y anti-imperialistas, pujarán por redefinir las concepciones acerca de la nacionalidad, y por el ingreso en dichas concepciones de aspectos sustanciales de la cultura popular peruana que, hasta ese entonces, habían sido inferiorizados o derechamente silenciados por las oligarquías dominantes.

En este contexto, Mariátegui adopta muchos de los elementos del vanguardismo cultural europeo con el fin de abordar la discusión sobre la nacionalidad, es decir, sobre el patrimonio común de los peruanos, intentando en el mismo movimiento *romper* y *redefinir* las representaciones erigidas desde la cultura oficial “civilista”². La crisis de la “República Aristocrática” muestra a la “nueva generación peruana” la incapacidad constitutiva de las clases dominantes para renovar su hegemonía en torno a la comprensión e incorporación de las fuerzas sociales emergentes, y el examen de las ideas-fuerza del civilismo ideológico permite a los nuevos actores poner de relieve la perspectiva de clase que subyace a aquel complejo ideológico. En un artículo de febrero

victoria de las montoneras de Nicolás de Piérola ante el ejército regular de Avelino Cáceres y que se extiende hasta el triunfo electoral (y posterior auto-golpe de Estado) de Augusto Leguía, período caracterizado por el predominio casi sin contrapeso del Partido Civil en la política y el Estado peruanos. Cf. Flores Galindo y Burga (1994: 19-37), y Julio Cotler (1988: 119-184).

² En Mariátegui, la idea de “civilismo” surge, como es evidente, de la caracterización de un estilo político e ideológico derivado del Partido Civil, pero el Amauta la haría extensiva a una serie de factores que trascienden los marcos de dicha organización política y que en algunos de sus escritos comprenden el conjunto de manifestaciones de la colonialidad social, política y cultural de la época republicana del Perú.

de 1925 titulado “Lo nacional y lo exótico” el Amauta definirá algunos criterios de la discusión sobre la peruanidad, increpando al público de la revista *Mundial* en los siguientes términos: “El Perú es todavía una nacionalidad en formación. *Lo están construyendo sobre los inertes estratos indígenas, los aluviones de la civilización occidental.* La conquista española aniquiló la cultura incaica. Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido” (Mariátegui, 1988a: 36; énfasis propio), y pregunta más adelante:

¿Cómo podrá [...] el Perú, que no ha cumplido aún su proceso de formación nacional, aislarse de las ideas y las emociones europeas? Un pueblo con voluntad de renovación y de crecimiento no puede clausurarse. Las relaciones internacionales de la inteligencia tienen que ser, por fuerza, librecambistas. Ninguna idea que fructifica, ninguna idea que se aclimata, es una idea exótica. (1988a: 39-40)

Desde esta perspectiva que releva el cosmopolitismo de la vanguardia occidental, el complejo de dinámicas político-culturales que acompañaban la reflexión y la praxis de la “nueva generación” aparecen como el correlato local de la “nueva sensibilidad” propugnada por la filosofía vitalista en Europa, como forma de hacer frente a la decadencia del racionalismo liberal.³ En este sentido, la crisis del paradigma racionalista es leída por Mariátegui a la vez en términos marxistas y nietzscheanos. Fernanda Beigel ha indicado que la forma específica de vanguardismo político-cultural observable en la realidad de América Latina de aquellos años, muestra “a grupos culturales que pretendieron romper las modalidades de producción artísticas vigentes y se encontraron con la necesidad de quebrar todo un régimen político y social” (Beigel, 2006: 30), debido a la escasa autonomización del campo cultural en nuestro continente.

En Mariátegui, el método marxista asume el exceso de sentido que el objeto de análisis concreto ofrece al método dialéctico, evidenciando con ello la necesidad de una ruptura epistemológica y de un verdadero ejercicio de *reconstrucción*⁴ de la idea socialista tal y como había sido desarrollada hasta entonces, en tanto esta idea se inserta y se vuelve productiva para un nuevo espacio práctico-político singularizado por el hecho colonial. En la peruanización del socialismo mariáteguiano, su acercamiento a la problemática indígena resulta fundamental pues permite poner de relieve los factores socio-históricos que hacen comprensible la nacionalidad trunca, a partir de la supervivencia de elementos coloniales en las estructuras, instituciones y representaciones culturales dominantes en la vida social del país. Al analizar el insuficiente desarrollo de la nacionalidad a partir de su aspecto histórico-material (esto es, económico), el Amauta permite abordar el problema del colonialismo ideológico, la clausura que impide considerar la multiplicidad y la complejidad de los elementos históricos que concurren en la totalidad social de su tiempo, desde una lectura en que la explícita perspectiva de clase que adopta el crítico reemplaza las dicotomías abstractas entre lo europeo-mundial y lo nacional-local. De ahí que en la “Advertencia” que abre sus *Siete ensayos* señalara:

³ Para un análisis de la influencia del vitalismo en Mariátegui, véanse Paris (1981), Moretic (1970) e Ibáñez (2001).

⁴ El concepto de *reconstrucción*, tomado de Jürgen Habermas, es utilizado en referencia a la idea de *desmontar* una teoría y luego reorganizarla, para así cumplir de mejor modo con los objetivos de la misma (Habermas, 1992: 9).

Toda esta labor no es sino una contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú. No faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esta barata e interesada conjetura. He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales. (Mariátegui, 1980: 12)

El método utilizado en los *Siete ensayos* permite a Mariátegui mantener distancia crítica frente a la idea de la nacionalidad como conjunto de factores culturales e identitarios abstractos y esenciales, promoviendo en cambio entender sus componentes como síntesis históricas y provisorias producidas y defendidas por individuos y grupos en lucha en medio de la situación colonial persistente, e irresuelta en varios sentidos. Esto mismo le impide caer preso de un concepto dogmático y meramente estructural de clase social; al contrario, el Amauta organiza su interpretación clasista de la historia peruana en función de una perspectiva que relaciona las prácticas e intereses materiales y las concepciones de mundo de las diversas clases que participan en la estructura social.

Los espacios de los que dispuso Mariátegui para intervenir en el campo cultural peruano permiten dar cuenta de la vitalidad y amplitud de discusión que alcanzó la vanguardia político-cultural peruana durante los años 20. Entre ellos, merecen ser destacadas las múltiples revistas de crítica social y cultural que nacieron en los principales centros urbanos del Perú; por sólo mencionar algunas de estas tribunas, durante estos años se fundan en Arequipa *Plac-Plac* (1923) y *Humanidad* (1925); en Puno, *La Esfera* (1925) y *Boletín Titikaka* (1926-1930); en Cuzco, *Vórtice* (1923) y *Kosko* (1924-1925/1932); en Huancayo, *Hélice* (1925), *Renovación* (1925) e *Iniciación* (1926); y en Lima, *Claridad* (1923-1924), *Boletín Bibliográfico* (1923-1934), *Bohemia Azul* (1923-1924), *Flechas* (1924), *Perricholi* (1925-1926), *Poliedro* (1926), *Amauta* (1926-1930) y *Trampolín-Hangar-Rascacielos-Timonel* (1926-1927), entre muchas otras de variada duración y trascendencia.⁵ Además de estas publicaciones, otros centros de reflexión crítica y de encuentro entre de la “nueva generación” fueron las Universidades Populares González Prada⁶, así como las tertulias y charlas como las que el mismo Mariátegui generó en su casa de Washington Izquierda (Lima) desde 1925 hasta su muerte, o las ofrecidas por el grupo “Resurgimiento” fundado en Cuzco por militantes indigenistas, y que en 1926 invitaran al Amauta a formar parte del colectivo.⁷

En este complejo campo de prácticas y debates culturales, rápidamente comenzaba a adquirir importancia la que sería la corriente artística más importante del período: la vanguardia indigenista. Fernanda Beigel describe la potencia de la confluencia entre vanguardismo e indigenismo diciendo que ambas:

⁵ Para completar esta enumeración, véase el trabajo de Yazmín López Lenci (1999: 171-172).

⁶ Ricardo Portocarrero recuerda que: “Las primeras Universidades Populares fueron fundadas en Lima en enero de 1921 y dejaron de existir en junio de 1927. Durante esos seis años se convirtieron en un referente importante para los sectores de vanguardia de obreros y estudiantes de Lima, quienes habían coincidido en la necesidad de romper los marcos estrechos de una educación y una cultura elitista propugnada por el Civilismo. En sus inicios, las Universidades Populares fueron instituciones con fines estrictamente educativos y culturales que pasaron, aún en contra de las intenciones iniciales de sus organizadores y representantes, a convertirse en espacios sociales de participación política de los sectores populares y de clase media en la Lima de inicios de siglo” (Portocarrero, 1995: 391).

⁷ La invitación apareció en el N° 6 de la revista *Amauta* (firmada por su Secretario General, Casiano Rado) un mes después de que Mariátegui publicara los estatutos de conformación del grupo “Resurgimiento” en el N° 5. Cf. Revista *Amauta* (s/f).

[...] formaron dos facetas, muchas veces presentes en cada productor cultural. Desde el lado de la vanguardia provino el interés por incorporar técnicas inspiradas en la revolución estética europea y desde el lado indigenista, por introducir 'lo autóctono' en las nuevas concepciones sobre el arte, o el 'problema del indio', reivindicando un arte para la vida (Beigel, 2003: 21).

El vanguardismo, en tanto praxis cultural, reflejaba para Mariátegui una vertiente crítica frente a las formas ideológicas de la burguesía en crisis, y en sus comentarios acerca del panorama cultural europeo su presencia aparecía como señal cultural de la crisis, lo que permitirá a nuestro autor complementar la lectura económica de la decadencia burguesa con el diagnóstico de una profunda crisis de conciencia, de concepción de mundo y de racionalidad. En este sentido, en 1925 escribirá en *Mundial* el artículo "Dos concepciones de la vida" donde dice que:

La fórmula filosófica de una edad racionalista tenía que ser "Pienso, luego existo". Pero a esta edad romántica, revolucionaria y quijotesca, no le sirve ya la misma fórmula. La vida, más que pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es combate. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe [...] La dulce vida pre-bélica no generó sino escepticismo y nihilismo. Y de la crisis de este escepticismo y de este nihilismo, nace la ruda, la fuerte, la perentoria necesidad de una fe y de un mito que mueva a los hombres a vivir peligrosamente. (Mariátegui, 1987b: 21-22).

Mariátegui entendió que los motivos culturales vigentes en las prácticas vanguardistas constituían factores de movilización social que no se dejan reducir a la racionalidad occidental clásica; entre ellos, los desarrollos en la estética popular aparecen como aspectos destacados en el proceso de elaboración de una racionalidad alternativa, que posibilitaba conjugar la "nueva sensibilidad" que emerge de la crisis de las certezas decimonónicas, con las tareas de construir un nuevo "mundo exterior" mediante la transformación de la realidad social. Esto explica, por ejemplo, que en su revista *Amauta* hayan sido publicados textos como "Resistencias al psicoanálisis" de Sigmund Freud (Nº 1), una biografía ilustrada de Diego Rivera (Nº 8) o la encuesta elaborada por la revista *Monde* "¿Existe un arte proletario?" (Nº 18), entre otros artículos que dan cuenta del reconocimiento de la multiplicidad de lo real y de la convicción de que dicha realidad constituye un producto –o una serie de productos de diverso tipo– de la actividad humana, todo lo cual lleva a Mariátegui a entender que el arte prefiguraba y proyectaba el aspecto utópico del proyecto socialista (Beigel, 2006: 114). Las vanguardias aparecen entonces como elementos sintomáticos de un momento de convulsión y crisis social e ideológica, y es en esta red de producciones político-culturales en que se origina la convergencia entre socialismo e indigenismo.

El indigenismo constituía la principal corriente vanguardista del Perú, y alcanza su punto de expresión más alto el año 1926 (Beigel, 2003: 90), lo que contribuyó a intensificar la atención del *Amauta* hacia los temas y formas en que se venían manifestando y difundiendo, lo que se vería cristalizado en el nombre escogido para la revista que fundara en 1926: *Amauta*. Junto a ella seguirían apareciendo revistas y medios de difusión alternativos en las principales ciudades del Perú, además de verse consolidados los medios anteriores como lugares de manifestación del creciente descontento con la dirección política de Leguía y, en general, con el orden cultural,

social y político que prevalecía en un Perú en el que la dependencia y subordinación a los Estados Unidos se encontraba en evidente ascenso. Por esto resulta comprensible que las primeras orientaciones sólidas a las que llegó la “nueva generación” definieran el carácter anti-oligárquico y anti-imperialista del movimiento.

El vanguardismo mariateguiano se propuso redefinir las dicotomías que presentaba la concepción oligárquica de mundo y que oponían la civilización a la barbarie, el blanco al indio, la costa a la sierra, la tradición a la modernidad y lo nacional a lo europeo, por sólo nombrar algunos de sus ejes característicos. La intelectualidad civilista había logrado elevar a sentido común la creencia que la tradición colonial se correspondía con la idea nacional, mientras que lo europeo aparecía como el presente moderno o modernista, y desde allí promovía un rescate de las tradiciones arraigadas pero poco difundidas de la cultura local como vectores necesarios para alcanzar una cohesión social y cultural, por fin nacional.

El modelo ilustrado de esta propuesta nacional para autores como Francisco García Calderón, José de la Riva Agüero o Víctor Andrés Belaúnde (pertenecientes todos a la “generación del novecientos” o “futurista”) se centraba en la “latinidad” cifrada en la fusión lograda por los aportes de las culturas española, romana y francesa para esta América “Latina”, lo que sin duda reflejaba una reacción contra la embestida anglosajona y la promoción del “pan-americanismo” por parte de Estados Unidos. La importancia del carácter latino de la cultura americana pretendía entonces mostrar que los elementos de la nacionalización cultural e identitaria se encuentran ya presentes en el Perú de la época, y que su extensión e incorporación en todo el cuerpo social sólo precisaba de una política de masificación, la cual debía ser asumida por las élites políticas e intelectuales del país y vehiculizada a través de reformas educacionales, culturales y morales.

En la perspectiva crítica de Mariátegui, en cambio, el fundamento deconstructivo de la idea de una unidad nacional ya existente –la colonial– opera a partir del análisis del desarrollo económico: por esta razón, en el “Esquema de la evolución económica” del Perú (el primero de los *Siete ensayos*) señala que “mientras la Conquista engendra totalmente el proceso de la formación de nuestra economía colonial, la Independencia aparece determinada y dominada por ese proceso” (Mariátegui, 1980: 16). El propósito de entender la continuidad de la historia peruana no a través de los ejes trazados por el civilismo (el catolicismo español, la ilustración francesa, el derecho romano⁸) sino del hecho económico, revela que la peruanidad debe relativizarse y re-observarse, ahora bajo un concepto científico de historia y de sociedad, que la muestra dependiente de los “aluviones de la civilización occidental” en toda la etapa que los novocientistas suponen “nacional” sin haber definido adecuadamente antes el objeto de análisis.

En la primera columna donde nuestro autor aborda el problema del indio, titulada “El problema primario del Perú” y publicada en *Mundial* en diciembre de 1924, leemos que Mariátegui precisa: “Cuando se habla de la peruanidad, habría que empezar por investigar si esta peruanidad comprende al indio. Sin el indio no hay peruanidad

⁸ Teodoro Hampe cita un párrafo en el que Francisco García Calderón describe los tres ejes que permiten comprender la continuidad cultural latinoamericana: “De México al Plata, las leyes romanas, el catolicismo, las ideas francesas, por una acción vasta y secular, han dado aspectos uniformes a la conciencia americana” (1960: 26) y, en este sentido, constituyen el fundamento de la espiritualidad de las naciones en América Latina.

posible. Esta verdad debiera ser válida, sobre todo, para las personas de ideología meramente burguesa, demoliberal y nacionalista” (Mariátegui, 1986: 44). En esta alusión emerge un objeto nacional no considerado por la perspectiva colonialista, presentado como la marca de la insuficiencia oligárquica para comprender los principales problemas peruanos. La trascendencia que muestran las embestidas modernizadoras de Occidente en el plano económico permiten así generar un espacio crítico en el que es posible introducir al socialismo como parte del debate, y como soporte de una nueva idea de peruanidad que considera e incorpora, por fin, el factor permanente de la realidad nacional: al propio indio.

De este modo, la validez de lo que la intelectualidad civilista acusaba como “ideas exóticas” para la realidad local se hace pertinente no por tratarse de una petición de principios del analista, sino en cuanto ya forma parte integrante del propio proceso colonial desde su origen: el carácter “externo” de la primera ruptura histórica sufrida por el Perú constituye, de allí en más, una huella borrada por la perspectiva colonial para justificar su dominio ideológico y hacerlo aparecer como una continuidad orgánica y natural de síntesis entre la latinidad y la americanidad, formadoras del completo carácter de nuestros pueblos.

Feudalidad y colonialidad: los *Siete ensayos* como crítica de la razón colonialista.

Hemos hecho referencia a algunos artículos escritos por Mariátegui y aparecidos en *Mundial*, revista en la que nuestro autor fue columnista permanente desde fines de 1924 hasta su muerte. Estos escritos tienen una importancia capital en el estudio de la obra mariáteguiana, por cuanto comprenden el período de peruanización mencionado en el método de análisis marxista, pero también porque es desde la tribuna ofrecida por *Mundial* que nuestro autor comenzará a asediar los principales tópicos de la ideología civilista, utilizando para ello la columna “Peruanicemos el Perú”. En esta rúbrica, Mariátegui hará entrega periódica de casi 200 artículos, los que en noviembre de 1928 conformarían la práctica totalidad de los *Siete ensayos*. En este sentido, Mario Castro-Arenas dice que los *Siete ensayos* fueron producidos como un “work-in-progress” (1980: 117), por cuanto el Amauta ofrecía semanalmente sus avances de investigación y, por lo tanto, podía alimentar de modo dialógico y polémico sus perspectivas sobre el Perú.

Por otro lado, no cabe duda de que los *Siete ensayos* de Mariátegui constituyen el primer ejercicio de análisis de la estructura de clases sociales en América, por lo que han sido señalados como “la primera palabra del marxismo latinoamericano” (Melis, 1971) o “la única obra teóricamente significativa del marxismo latinoamericano” (Aricó, 1979), junto con otras referencias destinadas a destacar el eje marxista del conjunto publicado por Editorial Minerva. Complementemos esas indicaciones diciendo que esta obra constituye un artefacto cultural complejo, donde el materialismo histórico constituye sólo un aspecto (si bien consideramos que es el aspecto fundamental) de la problematización emprendida: en *Siete ensayos* vemos desplegarse una querrela que no escatima en utilizar diversos elementos para confrontar el edificio ideológico del civilismo, lo que queda patentado en la portada diseñada por José Sabogal (de motivos decididamente vinculados al vanguardismo plástico del indigenismo peruano), o en su primera página, donde encontramos que es Nietzsche el encargado de abrir la lectura. Por estas y otras razones, los ensayos constituyen un documento privilegiado para

observar la síntesis provisoria lograda a través de la incorporación del elemento colonial en el debate programático de la “nueva generación peruana”, a través de la perspectiva vanguardista “peruanizada” de Mariátegui.

Los *Siete ensayos* asumen al materialismo histórico como vector analítico de observación del desarrollo nacional peruano; en la “Advertencia” que abre el conjunto, leemos: “pensé en incluir en este volumen un ensayo sobre la evolución política e ideológica del Perú. Mas, a medida que avanzo en él, siento la necesidad de darle desarrollo y autonomía en un libro aparte” (1980: 11), y seguidamente aclara la orientación política que anima la empresa interpretativa: “toda esta labor no es sino una contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú” (1980: 12).⁹ En consecuencia, comienza el conjunto con un “Esquema de la evolución económica” (primero de los *Siete ensayos*), en el que Mariátegui describe un panorama en que el Perú, considerado a partir de su desarrollo capitalista, aparece “en el cuadro del mundo [como] una economía colonial” (1980: 16). Esto recuerda la clasificación que hiciera Lenin en *El imperialismo: fase superior del capitalismo* y donde se distingue entre países industrializados, países de relativo desarrollo y países coloniales o semi-coloniales; nuestro autor hace uso de dicha distinción para analizar las fracturas y discontinuidades que contiene aquella imagen, comprendiendo que no se trata de una situación homogénea para todas las formaciones sociales (como pretendería imponerla política comunista oficial en el continente durante la década siguiente). En este esquema, enumera los rasgos más importantes del actual estado de la economía peruana, en la que destacan: 1) la aparición de la industria moderna (fundamentalmente en la costa) y la formación consiguiente de un proletariado “con creciente y natural tendencia a adoptar un ideario clasista”; 2) la aparición del capital financiero en el Perú, que se orienta principalmente a la vinculación entre la gran propiedad agraria y el capital extranjero, y la creciente importancia de la banca extranjera; 3) el desarrollo de las fuerzas productivas que acorta las distancias del tráfico entre Perú y los EE.UU. (proceso impulsado a partir de la apertura del Canal de Panamá); 4) el gradual reemplazo de la hegemonía del capital británico por el capital norteamericano; 5) el robustecimiento de la burguesía a partir del “desenvolvimiento de una clase capitalista, dentro de la cual cesa de prevalecer como antes la antigua aristocracia”; 6) el predominio de la costa sobre la sierra, producto de las sobreutilidades de lo que denomina el “período europeo” (esto es, de auge de las exportaciones azucareras y algodóneras, cultivadas justamente en la costa norte del país); y 7) la política de empréstitos adoptada por el Estado bajo el mandato de Leguía, donde los bancos de Nueva York se muestran solícitos a los préstamos y se encargan de orientar los beneficios de la economía nacional a la industria y el comercio norteamericanos.¹⁰

Esta enumeración resume el panorama sincrónico de la estructura económica, el carácter actual de la economía. Ahora bien, la historización de la formación social peruana permite a Mariátegui observar dialécticamente los fenómenos externos que han impactado en el rumbo que ésta ha tomado desde la Conquista hasta la década del veinte. Nuestro autor trabaja sobre la dialéctica externo/interno, abriendo la consideración del Perú a partir del panorama de las posiciones y relaciones que asume en el mercado internacional: entiende que sólo una interpretación correcta de las

⁹ En otro artículo, titulado “El hecho económico en la historia peruana” (*Mundial*, agosto de 1925), explica que: “la economía no explica, probablemente, la totalidad de un fenómeno y sus consecuencias. Pero explica sus raíces” (1988a: 44).

¹⁰ Mariátegui (1980: 25-27)

influencias económicas externas, esto es, de la forma específica del “desarrollo desigual y combinado” para el capitalismo peruano, puede llevar a comprender cabalmente los conflictos estructurales del país. La explicación sintética de este proceso es descrita del siguiente modo:

[...] en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía feudal que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada (1980: 28).

Mariátegui ahonda la comprensión del hecho económico a través de una relación que demuestra la complejidad del factor económico en la explicación social: los vínculos entre economía y cultura (aludida en el párrafo anterior en tanto “mentalidad”) son los que definen, en relación, las prácticas y los intereses concretos de las clases propietarias. Y en el tercer ensayo “El problema de la tierra” encontramos los criterios de observación de la dialéctica de las clases sociales:

El régimen de trabajo está determinado principalmente, en la agricultura, por el régimen de propiedad. No es posible, por tanto, sorprenderse de que en la misma medida en que sobrevive en el Perú el latifundio feudal, sobreviva también, bajo diversas formas y con distintos nombres, la servidumbre [...]. Este fenómeno se explica, no sólo por el hecho de haber conservado la propiedad de la tierra los antiguos señores feudales, que han adoptado, como intermediarios del capital extranjero, la práctica, mas no el espíritu del capitalismo moderno. Se explica además por la mentalidad colonial de esta casta de propietarios, acostumbrados a considerar el trabajo con el criterio de esclavistas y ‘negreros’ (1980: 88-89).

Para el peruano, queda en evidencia que la mentalidad de las clases dominantes conjuga esta concepción racista y que desprecia la importancia del trabajo, con un interés correspondientemente conservador hacia el conjunto de los factores productivos:

En la agricultura de la sierra se encuentran particular y exactamente estos rasgos de propiedad y trabajo feudales. El régimen del salario libre no se ha desarrollado ahí. El hacendado no se preocupa de la productividad de las tierras. Sólo se preocupa de su rentabilidad. Los factores de la producción se reducen para él casi únicamente a dos: la tierra y el indio. La propiedad de la tierra le permite explotar ilimitadamente la fuerza de trabajo del indio. La usura practicada sobre esta fuerza de trabajo –que se traduce en la miseria del indio–, se suma a la renta de la tierra, calculada al tipo usual de arrendamiento (1980: 94-95).

Las razones de que el desarrollo peruano no se convenga con las expectativas de modernización capitalista (que transcurrían para la ideología civilista por los caminos del reforzamiento moral, de la autoridad de la Iglesia Católica, de la educación o del equilibrio entre costa y sierra) se explican por la sobrevivencia de feudalidad y de servidumbre en gran parte del país: “los raigones de la feudalidad están intactos [...] su subsistencia es responsable, por ejemplo, del retardamiento de nuestro desarrollo capitalista” (1980: 53). Por lo tanto, la interpretación materialista de las relaciones

sociales de producción permite analizar la dialéctica entre las clases sociales, entre los grupos que emergen de la “infraestructura” del país.¹¹ Y en este plano, el constante contrapunto que hace Mariátegui entre los rasgos principales de una burguesía clásica (republicana y liberal) y los de la oligarquía dirigente en el Perú de su época permite desentrañar la diferencia colonial que ha operado en la formación de la República, así como las huellas materiales de la colonialidad superviviente luego de la parcial abolición del sistema colonialista español: mientras que la mentalidad burguesa, preñada de prejuicios coloniales, nunca ha podido hacerse cargo de un liberalismo consecuente, le ha tocado a la crítica socialista mostrar el problema del indio como instancia que impide la realización de una auténtica nacionalidad. Así, “El problema del indio” (segundo ensayo) comienza observando que “La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra” (Mariátegui, 1980: 35). Esto no significa que el método marxista desestime las otras aristas del proceso, sino que las comprende a partir del hecho económico:

El régimen de trabajo está determinado principalmente, en la agricultura, por el régimen de propiedad. No es posible, por tanto, sorprenderse de que en la misma medida en que sobrevive en el Perú el latifundio feudal, sobreviva también, bajo diversas formas y con distintos nombres, la servidumbre [...] Este fenómeno se explica, no sólo por el hecho de haber conservado la propiedad de la tierra los antiguos señores feudales, que han adoptado, como intermediarios del capital extranjero, la práctica, mas no el espíritu del capitalismo moderno. Se explica además por la mentalidad colonial de esta casta de propietarios, acostumbrados a considerar el trabajo con el criterio de esclavistas y “negreros”. (1980: 88-89)

Clarificando la operación llevada a cabo por Mariátegui en el panorama cultural de su época, Nelson Manríquez (2000: 296-297) nos recuerda que la fórmula “problema del indio” tenía hasta entonces una doble significación: 1) la que indica que el indio *tiene* un problema, y 2) la que dice que el indio *es* un problema; el segundo planteamiento ciertamente sintetiza un rasgo típico del pensamiento colonial sostenido por el civilismo durante la “República Aristocrática”. Desmontar ambas acepciones ha requerido trasladar la perspectiva del análisis, para considerar la evolución económica concreta del Perú en desmedro de la ideología oficial levantada por la oligarquía, que había poblado el imaginario social con el segundo significado del problema como forma de sostener los dos términos de una falsa ecuación: el indio es el problema, y las elites oligárquicas (merced a su “impulso civilizador”) aparecen como portadoras de las soluciones.

Mariátegui en cambio caracteriza al indio en función de su “ser social” en sentido marxista, ya no como raza o etnia sino como clase, lo que permite esclarecer la forma histórica de la dominación capitalista, y su particular forma de proletarización, advirtiendo que las contradicciones que emergen de la sobrevivencia en la estructura productiva de esta clase niegan la validez del conjunto superestructural jurídico-político que, desde la independencia, viene definiéndose en términos republicanos y democrático-liberales: “El trabajo gratuito está prohibido por la ley y, sin embargo, el

¹¹ Para un examen de las relaciones entre el análisis económico mariateguiano y la categoría (crítica) de “infraestructura”, véase Diego Meseguer (1974: 170ss).

trabajo gratuito, y aún el trabajo forzado, sobreviven en el latifundio” (Mariátegui, 1980: 36). Nuevamente, la perspectiva comparada del desarrollo peruano con el proceso de des-feudalización europeo clarifica la pertinencia de la crítica socialista a esta superestructura:

La reforma jurídica no tiene más valor práctico que la reforma administrativa, frente a un feudalismo intacto en su estructura económica. La apropiación de la mayor parte de la propiedad comunal e individual indígena está ya cumplida. La experiencia de todos los países que han salido de su evo-feudal, nos demuestra, por otra parte, que sin la disolución del feudo no ha podido funcionar, en ninguna parte, un derecho liberal. (1980: 39-40)

A medida que expone sus hipótesis de interpretación, va desestimando las distintas respuestas que ofrecidas al problema del indio, considerado a momentos como problema moral, o bien religioso, educativo o étnico-cultural; “El problema del indio” examina estas respuestas a través del criterio de clase que las organiza y reproduce, e incorpora en aquel panorama –presentado como debate históricamente inconcluso y, por ende, abierto– la propia perspectiva socialista: “El nuevo planteamiento consiste en buscar el problema indígena en el problema de la tierra” (1980: 44). Con esta operación, el sujeto indígena se ve teóricamente liberado de constituir un problema *per se*, y una vez que se problematiza la estructura de colonialidad que lo soporta como categoría socio-histórica, puede ser presentado como posible realizador de su propia historia: “La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios” (1980: 49). Del mismo modo que Marx criticó el conjunto de propuestas filantrópicas y utopistas respecto de los problemas del proletariado industrial moderno, que atacaban las consecuencias de dicho problema y no sus causas, Mariátegui sitúa la óptica en la raíz de la problemática indígena, posición que le permite radicalizar su crítica a la estructura: el indio ya no *es* el problema, pero sí *tiene* un problema, que se evidencia en el examen de las relaciones de propiedad de la tierra en la fase republicana y capitalista del desarrollo peruano:

La República ha significado para los indios la ascensión de una clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras. En una raza de costumbre y alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral. La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que ‘la vida viene de la tierra’ y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente. La feudalidad criolla se ha comportado, a este respecto, más ávida y más duramente que la feudalidad española (1980: 48)

La observación del régimen de propiedad permite esclarecer los vínculos entre la sobrevivencia de una forma de organización de la producción (el latifundio feudal), la escasa liberalización de la mano de obra (servidumbre) y un límite cultural para considerar de modo moderno el papel de la actividad productiva, límite propio de la cultura colonial de esta clase dominante. La diferencia cultural (de “mentalidad de clase”) se incorpora al factor económico como factor que clausura la posibilidad de un proyecto nacional que pudiera ser levantado por la burguesía local; y el examen concreto de los efectos de las leyes y orientaciones de la época republicana muestran una compleja coexistencia entre la servidumbre feudal y los rasgos sobrevivientes de la

organización comunitaria de la producción, procesos que sin embargo no han fortalecido a la comunidad indígena sino que la han empobrecido:

El liberalismo de la legislación republicana, inerte ante la propiedad feudal, se sentía activo sólo ante la propiedad comunitaria. Si no podía nada contra el latifundio, podía mucho contra la 'comunidad'. En un pueblo de tradición comunista, disolver la 'comunidad' no servía a crear la pequeña propiedad [...] Destruir las comunidades no significaba convertir a los indígenas en pequeños propietarios y ni siquiera en asalariados libres, sino entregar sus tierras a los gamonales y a su clientela. El latifundista encontraba así, más fácilmente, el modo de vincular el indígena al latifundio. (1980: 75)

El ejercicio que precisa las insuficiencias en las concepciones de mundo hegemónicas concurre, a la vez, a mostrar su perspectiva de clase: los *Siete ensayos* aclaran que lo que las ideas civilistas consideran lo más suyo (la tradición colonial), se produjo por un hecho externo, la Conquista española; este criterio entonces no es sólo ideológico, sino que el suceso que lo justifica también logró aniquilar "la única peruanidad que ha existido": "El Perú, como se lo representa esta gente, no descende del Inkario autóctono; descende del imperio extranjero que le impuso hace cuatro siglos su ley, su confesión y su idioma" (Mariátegui, 1988a: 99). Lo contradictorio de la fórmula civilista estriba en su falta de autenticidad, frente a la que el desplazamiento del campo cultural producido por las corrientes indigenistas muestra, de modo significativo, las fisuras ideológicas presentes la matriz oligárquica. Por este motivo, en los ensayos "El proceso de la instrucción pública", "El factor religioso", "Regionalismo y centralismo" y "El proceso de la instrucción pública", aparte de someter a examen crítico la evolución de cada uno de estas formas de organización de las representaciones sociales, presenta el fundamento del nuevo criterio de juicio (en su doble acepción indagatoria y judicial) en el esclarecimiento del "problema del indio". Leemos en "Regionalismo y centralismo" que:

La necesidad más angustiosa y perentoria de nuestro progreso es la liquidación de esa feudalidad que constituye una supervivencia de la Colonia. La redención, la salvación del indio, he ahí el programa y la meta de la renovación peruana (...) Lo que les importa primordialmente a los hombres nuevos es que el Perú se pronuncie contra el gamonal, por el indio. (Mariátegui, 1980: 215)

Para poner de relieve la sobrevivencia de las formas de organización comunitarias, Mariátegui se apoya en el estudio de Hildebrando Castro Pozo *Nuestra comunidad indígena*, libro donde se establece que: "el *ayllu* o comunidad, ha conservado su natural idiosincrasia, su carácter de institución casi familiar en cuyo seno continuaron subsistentes, después de la conquista, sus principales factores constitutivos" (Cit. en Mariátegui, 1980: 81-82). La sobrevivencia de estas formas de socialidad, por el mismo hecho de no ser productos de un desarrollo orgánico o espontáneo sino, al contrario, residuos de las políticas sistemáticas y sostenidas en el tiempo de liquidación por parte de la práctica colonialista, "demuestran [...] la vitalidad del comunismo indígena que impulsa a los aborígenes a variadas formas de cooperación y asociación" (1980: 83).

El programa de Mariátegui, inscrito en una concepción colectivista del socialismo, proyecta una convergencia potencial entre socialización de la producción y del poder, y comunitarismo indígena en tanto conjunto de prácticas y concepciones de mundo que

aún no han sido observadas en toda su significación y alcance. Para aproximarse a estos registros, el Amauta explora su emergencia en la cultura y la intersubjetividad peruanas, esto es, las formas de expresión indígenas que sobreviven en las manifestaciones artísticas, pues estas producciones, lejos de ser registros precarios frente a la racionalidad científica, son susceptibles de una lectura productiva para desentrañar el potencial crítico contra la cultura oficial, ella sí ilustrada y estrechamente racionalista, lo que constituye otra de las distancias de nuestro autor frente al marxismo positivista que comenzaba a predominar en la época.¹²

Mariátegui advierte que en el escenario histórico se viene produciendo un espacio, una fisura que en términos culturales implica la posibilidad de una perspectiva no-colonial significativa para el proyecto revolucionario. La lectura materialista insiste en que es la permanencia material, social, del fenómeno colonial, la que guía la consideración acerca de su supervivencia cultural. Por eso es necesario establecer distancia frente a quienes reducen el problema indígena a un problema étnico o meramente cultural:

El indio no representa únicamente un tipo, un tema, un motivo, un personaje. Representa un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu. No es posible, pues, valorarlo y considerarlo, desde puntos de vista exclusivamente literarios, como un color o un aspecto nacional, colocándolo en el mismo plano que otros elementos étnicos del Perú (1980: 332).

Podemos establecer que las anteriores alusiones se orientan a la visibilización de un proyecto socialista que se desembarace del imaginario teleológico de la modernidad eurocentrista, introducido en el Perú por la intelectualidad civilista, es decir, por los representantes de los grupos dominantes portadores de una matriz ideológica que concibe el futuro nacional como una variación más o menos adecuada al cauce de la civilización occidental, en este caso, de raíz latina, y que considera a las culturas locales como inferiores y no susceptibles de desarrollar un futuro propio. El examen del desarrollo capitalista, y de sus resultados en la estructura social peruana, hace visible las condicionantes objetivas que explican los déficit de cohesión nacional, proyectando con ello una posibilidad alternativa a la teleología moderna ilustrada adoptada por las elites intelectuales agrupadas en la “generación del novecientos”.

A nuestro juicio, la operación central de los *Siete ensayos* consiste en la incorporación del elemento indígena en la tradición nacional: “Lo nacional, para todos nuestros pasadistas, comienza en lo colonial. Lo indígena es en su sentimiento, aunque no lo sea en su tesis, lo pre-nacional. El conservantismo no puede concebir ni admitir sino una peruanidad: la formada en los moldes de España y Roma” (1988a: 98). La oposición está abierta: el nacionalismo reaccionario de la “generación del novecientos” se anexa

¹² Mariátegui entiende que el estilo poético y épico corresponde al período romántico, caracterizado por la crisis de racionalidad y por un ánimo de reconstrucción interpretativa. Por esto escribe, en un comentario a *Tempestad en los Andes* de Luis Emilio Valcárcel, que: “Este lirismo de Valcárcel, en concepto de otros comentaristas, perjudicará tal vez el valor interpretativo de su libro. En concepto mío no. No sólo porque me parece deleznable, artificial y ridícula la tesis de la objetividad de los historiadores, sino, porque considero evidente el lirismo de todas las más geniales reconstrucciones históricas. La historia, en gran proporción, es puro subjetivismo, y en algunos casos, es casi pura poesía. Los sedicentes historiadores objetivos no sirven sino para acopiar pacientemente, expurgando sus amarillos folios e infolios, los datos y los elementos que, más tarde, el genio reconstructor empleará, o desdeñará, en la elaboración de su síntesis, de su épica” (Mariátegui, 1988a: 86).

“no sólo todo el pasado y toda la gloria de España sino también todo el pasado y la gloria de la latinidad”, con lo cual “las raíces de la nacionalidad resultan ser hispánicas y latinas”, mientras que la “nueva generación peruana” se encuentra en la búsqueda de nuevas estrategias de interpretación y de acción: “en oposición a este espíritu, la vanguardia propugna la reconstrucción peruana sobre la base del indio” (1988a: 99).

De este modo, el vanguardismo socialista tal y como lo tradujera Mariátegui propone que en la actual fase del desarrollo peruano “la realidad nacional está menos desconectada, es menos independiente de Europa, de lo que suponen nuestros nacionalistas” (1988a: 36), y en este sentido “el nacionalismo a ultranza es la única idea efectivamente exótica y forastera que aquí se propugna” (1988a: 40). El materialismo histórico, surgido al calor del crecimiento (tanto en número como en importancia cualitativa) del proletariado peruano, permite a la “nueva generación peruana” acceder a un reordenamiento científico de las posiciones y los intereses de las clases productoras y, más allá, incorporar en el programa revolucionario la des-colonización del concepto de nacionalidad peruana sobre la base de la cultura indígena, no por extinta sino, al contrario, por sobreviviente y portadora de elementos sustantivos, culturales e intersubjetivos, en dicho programa. Con ello, el marxismo mariáteguiano parece retomar la noción de hegemonía desarrollada por los “maximalistas” europeos, lo que lo emparenta con Gramsci en la lectura de que las fuerza contra-hegemónicas tienen por delante la tarea de ofrecer una concepción de mundo “nacional-popular”.

Colonialismo y colonialidad: una lectura del “indoamericanismo” en el marxismo mariáteguiano.

La discusión sobre la nacionalidad es, como hemos mostrado, uno de los ejes centrales de la crítica mariáteguiana a las concepciones oligárquicas dominantes en el panorama de su época. En su discusión, la definición de lo que se entiende por tradición adopta un lugar de-constructivo que se involucra en un argumento preeminentemente guiado por el materialismo histórico. Por esto, en diciembre de 1927 y adelantando en parte la relevancia que este tópico tendría en los *Siete ensayos*, establece en el artículo “Heterodoxia de la tradición” que:

Quando se nos habla de tradición nacional, necesitamos establecer previamente de qué tradición se trata, porque tenemos una tradición triple. Y porque la tradición tiene siempre un aspecto ideal –que es el fecundo como fermento o impulso de progreso o superación– y un aspecto empírico, que la refleja sin contenerla esencialmente. Y porque la tradición está siempre en crecimiento bajo nuestros ojos, que tan frecuentemente se empeñan en quererla inmóvil y acabada. (Mariátegui, 1988a: 161).

Consecuente con el carácter teórico, ideal, proyectivo de nacionalidad propuesta, el indigenismo emerge como corriente de vanguardia que concurre en solidarizar y en aclarar las condiciones de liberación del indio, y en ese sentido produce un lugar discursivo antagónico a la perspectiva colonizada, tributaria del paradigma ilustrado de la modernidad:

Lo más peruano, lo más nacional del Perú contemporáneo es el sentimiento de la nueva generación [...] Para conocer cómo siente y cómo piensa la nueva

generación, una crítica leal y seria empezará sin duda por averiguar cuáles son sus reivindicaciones. Le tocará constatar, por consiguiente, que la reivindicación capital de nuestro vanguardismo es la reivindicación del indio. (1988a: 97)

Se puede describir la maduración del marxismo mariateguiano en virtud de su “descolonización”, esto es, de la superación de un concepto cosmopolita y abstractamente ecuménico de socialismo, en virtud de la incorporación analítica y práctica de las condiciones estructurales y culturales de la realidad latinoamericana, cuyo principal rasgo estriba en su proceso histórico colonial y colonizado. Pero antes de continuar con este argumento, debemos especificar algunos conceptos alcanzados por la crítica de-colonial.

Uno de los logros conceptuales más importantes de esta corriente se encuentra en la diferenciación entre colonialismo y colonialidad. Nelson Maldonado-Torres explica que, mientras que con el término de colonialismo se ha significado una particular relación de subordinación política y/o económica que limita la soberanía política y productiva de un pueblo o Estado-nación, la colonialidad:

[...] se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, mas bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. (Maldonado-Torres, 2007: 131).

Por su parte, Walter Mignolo hace la diferencia entre la corriente de estudios “post-coloniales” y el programa de investigación modernidad-colonialidad (“programa modernidad-colonialidad” en versión resumida), señalando que si bien ambos se refieren a la experiencia colonial como factor que estructura tanto sujetos colonizados como colonizadores, el primero opera en el espacio de reflexión abierto por el colonialismo, mientras que el pensamiento de-colonial lo hace en el espacio de la colonialidad; o, dicho de otra manera, el colonialismo es un aspecto histórico de la colonialidad, pero ésta incluye otras experiencias y articulaciones de subalternización social y cultural.¹³

La sobrevivencia de la colonialidad aún después de finalizada la dependencia colonial económico-política, ha hecho necesario para un conjunto de intelectuales emprender un proceso de des-colonización del conocimiento social latinoamericano, proceso que denuncia la subalternización provocada por la hegemonía de la razón occidental a ciertos componentes sociales y culturales durante siglos de colonización política y epistémica. De ahí que la perspectiva de-colonial se entienda como parte de la crisis de la razón colonial, como aspecto negativo y crítico de los componentes de la razón moderna que definen la propia modernidad desde la exclusión y la subalternización de

¹³ Mignolo dice en otro lugar que “El proyecto decolonial difiere también del proyecto poscolonial, aunque [...] mantiene buenas relaciones de vecindario. La teoría poscolonial o los estudios poscoloniales van a caballo entre la teoría crítica europea proveniente del postestructuralismo (Foucault, Lacan y Derrida) y las experiencias de la elite intelectual en las ex-colonias inglesas en Asia y África del Norte.” (Cit. en Maldonado-Torres, 2007: 26).

los *otros* no-modernos. La visibilización de este “paradigma otro”¹⁴ permite a su vez promover una reorganización de las epistemes del conocimiento moderno, ejercicio implicado en la des-colonización de los propios sujetos colectivos involucrados en los dispositivos de subalternización social y cultural. El mismo Mignolo ha dicho que los discursos (teóricos o no), merced a su existencia social e histórica, se encuentran vinculados a espacios epistemológicos de enunciación que los hacen visibles y operantes, como discursos significativos, en la realidad social. La teoría de-colonial identifica así su propio “*locus* de enunciación” en los elementos históricamente subalternizados por la razón moderna-colonial: “Si bien el concepto de “*locus* de enunciación” no es privativo de la razón postcolonial, es necesario para desmontar el concepto monolítico de sujeto de conocimiento cómplice de la razón moderna y concebir la diversidad del conocimiento como distintos espacios epistemológicos de enunciación” (Mignolo, 2005: 1).

A partir de estas reflexiones, Mignolo llega a la idea de “diferencia colonial” que refiere a los lugares y experiencias de los sujetos que han sido objeto de inferiorización (epistémica, ontológica y social) por parte de la empresa moderna-colonial, y que dada la colonialidad del saber imperante en nuestros dispositivos epistémicos, permanecen aún hoy considerados como sujetos “exteriores” a la modernidad: para el pensamiento de-colonial, si se piensa en la modernidad como un proyecto civilizatorio, lo que queda fuera de ella es la “diferencia colonial” (Mignolo, 2000).

Por todo esto, resulta pertinente examinar en qué medida los postulados mariáteguianos se emparentan y/o divergen con algunas de las categorías centrales del programa modernidad/colonialidad, ejerciendo una especie de traducción de los textos de Mariátegui hacia una discusión actual, pero señalando a la vez las distancias más relevantes entre la propuesta del Amauta con algunas ideas de-coloniales.

En primer término, diremos que Mariátegui se ubica desde una perspectiva explícitamente crítica de las categorías de la modernidad. La crítica (en sentido kantiano, como problema analítico de un texto –social– y del propio sentido común) se ve posibilitada en el ejercicio del Amauta por la presencia de un sujeto de conocimiento alternativo, que supera al individuo burgués y su perspectiva contemplativa, pasiva y acomodaticia respecto de su objeto de conocimiento/transformación. Explicando la operación mariáteguiana desde el punto de vista del método ensayístico, José Luis Gómez-Martínez ha dicho que los paradigmas críticos no asumen la existencia de una realidad y de un símbolo los que buscan interpretación, sino que al contrario, lo que aparece como objeto natural (lo real) es asumido como *producto de un proceso de producción*, o una construcción simbólica histórico-concreta. Así, el ordenamiento de los objetos es visto como producto de una praxis, y no como un ordenamiento esencial y a-histórico:

El proceso de problematización es un proceso antrópico, es decir, un proceso dinámico de contextualización de los absolutos; no los destruye, sólo niega su pretensión de pronunciar una verdad no mediatizada. El ensayista, al

¹⁴ Para Arturo Escobar, “Antes que un nuevo paradigma ‘desde Latinoamérica’ –como puede ser el caso con la teoría de la dependencia—, el proyecto de MC [Modernidad-Colonialidad] no se encuadra en una historia lineal de paradigmas o epistemes; entenderlo así significaría integrarlo en la historia del pensamiento moderno. Al contrario, el programa MC debe ser entendido como una manera diferente del pensamiento, en contravía de las grandes narrativas modernistas” (2003: 53-54).

problematizar un concepto, simplemente lo reintegra, lo contextualiza de nuevo, en el seno de la estructura de que procede. (Gómez-Martínez, 2000: 73)

En esta operación, el ensayo resulta un dispositivo de expresividad subjetiva, acorde con la evidencia del nuevo sujeto que emerge en el análisis, y a la vez presenta un análisis científico, anulando con ello la dualidad sujeto-objeto (subjetividad-objetividad) característica de la razón burguesa;¹⁵ en el espacio ensayístico, justamente, se produce un espacio de experimentación (interpretación) y de posicionamiento dialógico y activo.¹⁶ Osvaldo Fernández aporta a esta lectura preguntando si acaso ya con la “Advertencia” de los *Siete ensayos* “¿No deberíamos leer, en esta ostensible presencia de la subjetividad, un esfuerzo de transparencia, como la conciencia de los límites del discurso teórico? ¿No hay por ello mismo, un quiebre del discurso teórico en sus pretensiones de verdad y de objetividad?” (Fernández, 1994: 84).¹⁷

Resulta decidora, en este sentido, la presencia de Sarmiento en los párrafos que “abren advirtiendo” los ensayos y que hacen referencia al sanjuanino como “creador de la argentinidad”. Indica Françoise Pérus que la estrategia ensayística de *Facundo* y de los *Siete ensayos* coinciden en considerar la diferencia entre la realidad local y el panorama europeo como una frontera móvil, y la visibilización del supuesto “atraso” nacional como producto de la heterogeneidad de diversos tiempos históricos involucrados en los elementos sociales proto-nacionales, los que hasta ahora ni se han fusionado en un proyecto nacional, ni han logrado coexistir en recíproca fecundación (Pérus, 2000: 42-44).

Mariátegui ubica en la problematización de lo nacional el elemento central de su estrategia de intervención; también en esto sigue a Sarmiento. Pero su operación no se inscribe en el horizonte de la Ilustración como en el ensayo del argentino, sino que se refiere a la idea de nacionalidad justamente como promesa irrealizada y que, en la visibilización de su imposibilidad (dado el colonialismo supérstite en las clases teóricamente liberales y republicanas) concurre a desmontar sus premisas y sus articulaciones ideológicas. La problematización de los *Siete ensayos* muestra a la peruandad como un campo discursivo que ha incluido narrativas coloniales y post-coloniales, en las que ha dominado la colonialidad como *locus* de enunciación característico de las clases propietarias; la necesidad de este ejercicio es certeramente señalada por Sara Suleri para el caso de la India, pues “Mientras el concepto de nación

¹⁵ Véase a este respecto Lukács (1985).

¹⁶ Mónica Scarano define el ensayo como “un tipo discursivo (*genus dicendi*), que consiste en una composición en prosa discursiva, no ficcional, pero literaria, –en muchas ocasiones poética–, de extensión variable, que privilegia estructuras expositivas, argumentativas e interpretativas, sobre las descriptivas o narrativas (y aun dialogales), sin el compromiso de agotar el tema que aborda, aunque posibilitando el despliegue –en tanto *exagium*– de la voluntad experimental del sujeto emisor. Si bien admite una ilimitada variedad temática, el enfoque es de alcance limitado, apuntando a un tema definido y específico, pero dando lugar a una amplia diversidad tipológica. Su estructura posee la particularidad de admitir métodos y estilos diferentes, en virtud de su intrínseca flexibilidad y libertad, que impiden todo rigor o rigidez formal” (2000: 19).

¹⁷ Por lo mismo, Fernández dice que el método mariáteguiano no se contenta con ser formalmente marxista: “Cuando la teoría actúa como un cuerpo ortodoxo, repite un número circunscrito de movimientos y no acepta los procesos nuevos que provienen siempre de la excepcionalidad del objeto que enfrenta. Aceptarlos, significa para ella, concebir otros movimientos dentro del método, aproximaciones distintas al objeto, acercamientos inusitados, que vienen de aquella libertad que a veces se halla en la marginalidad del proceso” (1994: 114).

sea interpretado como el regalo del colonizador a su antigua colonia, la comunidad Inimaginable producida a raíz del encuentro colonial nunca podrá ser leída suficientemente” (cit. en Mignolo, 1996: 22).

También Alfonso Ibáñez analiza el método del socialista peruano indicando que la historización que hace de la noción de verdad interviene en la relación propuesta entre conocimiento y voluntad, porque muestra que “La realidad está inacabada. Es la libre subjetividad la que puede aspirar a la actualización del ‘excedente de realidad’ que todavía no ha sido plasmado” (Ibáñez, 2000: 202). El “excedente de realidad” se vuelve evidente al abrir dialécticamente el proceso histórico a una consideración desde la perspectiva de sus sujetos subalternos, los que, por su parte, no constituyen elementos externos al proceso histórico, sino que se han seguido recreando en los márgenes de la implantación moderna, capitalista y colonial.

Creemos que no hay contradicción entre una actitud y concepción modernista inscrita, como hemos visto, dentro de las corrientes de la vanguardia cultural y posicionada en el socialismo revolucionario, con el ejercicio de crítica a la razón moderna-colonial. El marxismo, en este caso, no es un impedimento para llevar a cabo esa crítica, mientras se lo utilice como herramienta que permite historizar de modo concreto los absolutos erigidos por el racionalismo burgués –los mismos que tendieron sobre el indio la subalternización, el silenciamiento y la aniquilación–; a su vez, una lectura materialista des-colonizada, situada desde la “diferencia colonial”, ofrece un panorama de las alternativas históricas que presentan las cosmovisiones y las prácticas sociales y culturales de los indígenas para la superación de la racionalidad moderna-colonial. En uno de sus textos políticos más representativos, “El problema de las razas en América Latina”¹⁸, Mariátegui señala que esta es una tarea de los mismos Partidos Comunistas en el continente:

Una de las tareas más urgentes de nuestros Partidos, es la de la revisión inmediata de todos los datos históricos actuales acumulados por la crítica feudal y burguesa, elaborados en su provecho por los departamentos de estadística de los estados capitalistas, y ofrecidos a nuestra consideración en toda su deformación impidiendo considerar exactamente los valores que encierran las razas aborígenes primitivas.

Sólo el conocimiento de la realidad concreta, adquirido a través de la labor y de la elaboración de todos los Partidos Comunistas, puede darnos una base sólida para sentar condiciones sobre lo existente, permitiendo trazar las directivas de acuerdo con lo real. (1987a: 60)

El problema del indio irradia y determina, de este modo, todos los temas y aspectos del conflicto social y cultural en el Perú. La exposición del Amauta sitúa, por consiguiente, frente a frente, al vanguardismo socialista con el indigenismo, esclareciendo las circunstancias históricas de surgimiento de ambas, y proyectando su alianza con el mismo objetivo: revolución anticapitalista y anticolonialista y, por ende, socialista y des-colonizada, lo que quedaría cifrado en la idea de “socialismo indoamericano”. Para

¹⁸ Este artículo fue redactado por una comisión de la recién fundada célula del Partido Socialista Peruano en 1929, en la que participó Mariátegui, y fue enviado a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, donde se escucharon las primeras críticas a la perspectiva del Amauta, por parte de los que luego serían los cabecillas de la stalinización del comunismo en nuestro continente. Para un análisis pormenorizado de los debates en aquel congreso, véase Alberto Flores Galindo (1994).

ello, el concepto de tradición nacional debe asumir un cosmopolitismo crítico, proyectivo y creativo: si “la tradición es, contra los que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija, prolongación de un pasado en un presente sin fuerza, para incorporar en ella su espíritu y para meter en ella su sangre” (Mariátegui, 1988a: 161), se comprenderá que las acciones colectivas de organización de los elementos culturales subalternizados provee de un material indispensable para la acción socialista:

La tradición, en tanto, se caracteriza precisamente por su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética. Como resultado de una serie de experiencias –esto es, de sucesivas transformaciones de la realidad bajo la acción de un ideal que la supera consultándola y la modela obedeciéndola–, la tradición es heterogénea y contradictoria en sus componentes (1988a: 163).

Mariátegui no sólo llama a considerar los elementos culturales indígenas en el programa socialista indoamericano, sino que ofrece una nueva conceptualización que busca dar con los intereses específicos de las clases productoras en el Perú, superando los marcos analíticos canonizados por la experiencia de la proletarización occidental. Este ejercicio se inscribe en la línea de lo que Aníbal Quijano ha denominado una “teoría de la clasificación social”, que puede reemplazar la teoría de las clases (eurocéntrica para Quijano) pues toma en cuenta la articulación histórica generada en el proceso histórico de distribución del poder entre grupos sociales. La clasificación social asume la dialéctica entre las posiciones sociales ocupadas por los grupos involucrados en el proceso productivo y las formas de clasificación (de conocimiento) dominantes en estos procesos históricos, cristalizadas como mecanismos de legitimación y de reproducción del dominio. Así, estos grupos sólo devienen clases sociales en aquel proceso conflictivo:

En el capitalismo mundial, son la cuestión del trabajo, de la “raza” y del “género”, las tres instancias centrales respecto de las cuales se ordenan las relaciones de explotación/dominación/conflicto. Ergo, los procesos de clasificación social consistirán, de todos modos, en procesos donde esas tres instancias se asocian o se disocian respecto del complejo explotación/dominación/conflicto. De las tres instancias, es el trabajo, esto es, la explotación/dominación, la que se ubica como el ámbito central y permanente. (Quijano, 2000: 371)

Debemos tomar en serio en este sentido el ensayismo mariateguiano: su objetividad es posicional, no absoluta, por lo que se establece un nuevo criterio que distancia el sujeto de enunciación de los sujetos enunciados.¹⁹ Mariátegui asume el método marxista como su posición: su punto de vista es el de las clases productoras. La economía, observada histórica y materialistamente, ofrece el escenario de la lucha de clases observada, a la vez, como lucha por las clasificaciones sociales, y por ende:

[...] de la confluencia o aleación de ‘indigenismo’ y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas, –la clase trabajadora– son en sus cuatro quintas partes

¹⁹ Véase Aralia López (2000).

indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, –ni siquiera sería socialismo– si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas (Mariátegui, 1987a: 217).

Quijano aclara también que la primacía de la clasificación social transforma el concepto mismo de “interés de clase”, en función de la subjetificación social concreta que el desarrollo de la modernidad colonial ha producido: “Es necesario establecer, en cada momento y en cada contexto específico, el eje común de relación de la explotación/dominación/conflicto entre todos los trabajadores, sometidos a todas las formas de trabajo y a todas las formas de dominación, con el capital y sus funcionarios” (Quijano, 2000: 372). Creemos que este es un ejercicio al que Mariátegui se aproxima a través del uso de la categoría de “clases productoras” como *locus* de enunciación, pues sólo en función de ese lugar epistémico procede a diferenciar posiciones sociales y a describir la dinámica de proletarización y re-feudalización que se describen en los *Siete ensayos*: la “clase productora” no lo es sólo en el sistema de referencias de la producción material capitalista, sino que aparece como potencial sujeto de producción de su propia historia. Por eso en sus últimos escritos, agrupados bajo el título de *Defensa del marxismo*, precisa que la función ética del socialismo debe ser buscada en “la creación de una moral de productores por el propio proceso de la lucha anticapitalista” (Mariátegui, 1987b: 57). Y este proceso de creación el que puede ser asumido a partir de los elementos de comunitarismo aún presentes en la economía y la cultura peruana, a través de la sobrevivencia de las formas de solidaridad indígenas.

Siguiendo los criterios de Quijano, en Mariátegui se implican y condicionan tanto la consideración del proceso de clasificación social inserto en un contexto global de relaciones diferenciales entre centro y periferia (es decir, un sistema mundo moderno/colonial), así como una lectura no determinista acerca de la discontinuidad y la heterogeneidad de los elementos sociales en conflicto y de los procesos históricos específicos a que han dado lugar. Esto requiere diferenciar el carácter teórico de la determinación del eje capital/trabajo, del proceso de capitalización/proletarización histórico-concreto, proceso en que tales elementos sociales se articulan y que termina por constituir una formación económico-social, es decir, una combinación de varios modos de producción, tal y como se señala en los *Siete ensayos*: “en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa...” (1980: 28).

Quijano concluye diciendo que el concepto de clasificación social propone que “las ‘clases sociales’ son heterogéneas, discontinuas, conflictivas. Y están articuladas de modo heterogéneo, discontinuo y conflictivo. La colonialidad del poder es el eje que las articula en una estructura común de poder” (Quijano, 2000: 369). La colonialidad, sostenida en formas de producción y de repartición del poder, se ve reproducida en las formas de conocimiento que subalternizan a los grupos dominados, por ejemplo, en la historia de la educación pública descrita por el Amauta en los siguientes términos: “la enseñanza ha tenido en el Perú, para un criterio rigurosamente histórico el vicio fundamental de su incongruencia con las necesidades de la evolución de la economía nacional y de su olvido de la existencia del factor indígena” (Mariátegui, 1980: 116); también en el examen del problema religioso en el Perú se señala que: “el factor religioso ofrece, en estos pueblos, aspectos más complejos. El culto católico se

superpuso a los ritos indígenas, sin absorberlos más que a medias. El estudio del sentimiento religioso en la América española tiene, por consiguiente, que partir de los cultos encontrados por los conquistadores” (1980: 163).

Por otra parte, la crítica de la colonialidad que se abre con la valoración de la literatura indigenista debe ser considerada por el marxismo no desde un concepto de representación popular estanco en una estructura de clases, sino como fuerza histórica de transformación; pero también la corriente indigenista debe considerar su irrupción e importancia de un modo social, histórico, y no puramente estético:

La corriente indigenista no depende de simples factores literarios sino de complejos factores sociales y económicos. Lo que da derecho al indio a prevalecer en la visión del peruano de hoy es, sobre todo, el conflicto y contraste entre su predominio demográfico y su servidumbre –no sólo inferioridad– social y económica [...] Si el indio ocupa el primer plano en la literatura y el arte peruano no será, seguramente, por su interés literario o plástico, sino porque las fuerzas nuevas y el impulso vital de la nación tiende a reivindicarlo. (Mariátegui, 1980: 332-333).

Así como desestima su concepción puramente artística, Mariátegui advierte sobre dos deformaciones de esta propuesta a ser evitadas: la primera tiene que ver con la supuesta exclusividad o hegemonía del indigenismo sobre otros elementos de la literatura nacional: “El ‘indigenismo’ no aspira indudablemente a acaparar la escena literaria. No excluye ni estorba otros impulsos ni otras manifestaciones” (1980: 335). La segunda aclara la distancia que existe entre el indigenismo y el indio como tal, el sujeto social apelado por (representado en) esta corriente:

La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla (1980: 335).

La sobrevivencia del colonialismo, esclarecida por Mariátegui en las formas de trabajo predominantes en la Sierra y aún presentes bajo algunas formas de proletarización en la Costa (el supuesto espacio del Perú “modernizado”), ha garantizado la colonialidad del poder, del conocimiento y del ser peruano. En su consolidación, la mentalidad criolla logró incluso que la idea de raza se convirtiera en el principio organizador del conjunto de jerarquías sociales y culturales, reproduciendo con esto un eurocentrismo abstracto, inmaterial, que no se corresponde con su práctica como clase. Su republicanismo es abstracto e incompleto, pues siendo un régimen formalmente peruano (lo contrario a la Colonia),

tiene [...] deberes que no tenía el virreinato. A la República le tocaba elevar la condición del indio. Y contrariando este deber, la República ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado su miseria [...] En la sierra, la región habitada principalmente por los indios, subsiste apenas modificada en sus lineamientos, la más bárbara y omnipotente feudalidad (Mariátegui, 1980: 46-47).

Mariátegui también se aproximó a una lectura del proceso revolucionario como fenómeno religioso, fundamentalmente a través de las influencias de Georges Sorel y de Miguel de Unamuno. Concibiendo el torrente cultural, inter-subjetivo, como el espacio de maduración de nuevas formas de socialidad alternativas al capitalismo, condensa en las categorías de “religión” y de “mito” una experiencia subjetiva no racionalizable al modo usual de la Ilustración, y posible de ser proyectada de modo utópico:

Sabemos que una revolución es siempre religiosa. La palabra religión tiene un nuevo valor, un nuevo sentido. Sirve para algo más que para designar un rito o una iglesia. Poco importa que los soviets escriban en sus *affiches* de propaganda que ‘la religión es el opio de los pueblos’. El comunismo es esencialmente religioso. Lo que motiva aún a equívocos es la vieja acepción del vocablo (Mariátegui, 1980: 264).

El antiguo vocablo corresponde al ideario anticlerical del jacobinismo positivista, y su deconstrucción había sido iniciada tempranamente en el proceso de producción de los *Siete ensayos*: en 1925 aparecía en *Mundial* “El hombre y el mito”, donde se decía que: “Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana” (Mariátegui, 1987b: 24) y también que:

Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito; la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. [...] La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito (1987b: 27).

Esta perspectiva se emparenta con la que propusiera Walter Benjamin, otro pensador “subalterno” y fuertemente influenciado por la vanguardia cultural de los años veinte. Tal y como el europeo, el Amauta observa la historicidad de las categorías en función de su presencia, del mantenimiento de su conflictiva posición en la sociedad; y si Benjamin fue crítico de aquellos marxistas que concebían la historia como un proceso abstracto y natural, fue porque entendía que sólo una corrección mesiánica²⁰ (Mariátegui diría: mítica) permitiría considerar la historia como un escenario de elecciones humanas:

El sujeto de conocimiento histórico es la misma clase oprimida que lucha. En Marx aparece como la última clase esclavizada, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de las generaciones de los derrotados. Esta consciencia [...] fue desde siempre chocante para la socialdemocracia. En el curso de tres décadas ésta casi consiguió borrar el nombre de un Blanqui cuyo timbre de bronce sacudió al siglo pasado. Se

²⁰ Según Benjamin, “El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente cuando éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una interrupción mesiánica del acontecer o, dicho de otra suerte, de una *chance* revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. La aprehende para hacer saltar a una determinada época del decurso homogéneo de la historia; así hace saltar a una determinada vida de la época, así, a una obra determinada de la obra de una vida” (1996: 63-64).

complació en asignarle a la clase trabajadora el papel de redentora de generaciones *futuras*. Y así le cercenó el nervio de su mejor fuerza. La clase desaprendió en esta escuela lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados, y no del ideal de los nietos liberados (Benjamin, 1996: 58-59).

El *epos* de la clase subordinada, considerado como voluntad de sacrificio y como odio, elementos ambos subjetivos –carentes de racionalidad– para el paradigma moderno-colonial, considerado en términos práticos y no meramente contemplativos lleva a leer el escenario de la lucha de clases a través de una perspectiva del tiempo histórico que incorpora la larga cultura gestada por los oprimidos, lo que interviene de hecho como giro epistémico, en tanto permite comprender la historia como necesidad de una verdad distinta a la de “el holgazán mimado en los jardines del saber” (Nietzsche), y que considera que “todo lo que él abarque con la vista como patrimonio cultural tiene por doquier una procedencia en la que no puede pensar sin espanto” (Benjamin, 1996: 52).

La deconstrucción de las visiones del progreso histórico como “tiempo homogéneo vacío”, así como la aproximación epistémica entre racionalidad y subjetividad constituyen dos vías significativas en las que se cruzan el método mariáteguiano y las *Tesis sobre la filosofía de la historia*. La condición histórica del indio en el Ande, visibilizada por Mariátegui en los *Siete ensayos*, constituye la emergencia del *vencido* benjaminiano, o bien del *damné* (condenado) proclamada por Franz Fanon (2007) que presenta el materialista histórico que busca hacer saltar el *continuum* histórico y que promueve el socialismo indoamericano. Maldonado-Torres resume el concepto del crítico martiniano diciendo que “El *damné* es el sujeto que emerge en el mundo marcado por la colonialidad del ser. El *damné*, tal y como Fanon lo hizo claro, no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del grupo dominador. El *damné* es, paradójicamente, invisible y en exceso visible al mismo tiempo” (Maldonado-Torres, 2007: 151). Aquella falta de resistencia ontológica constituye el fundamento hegemónico que posibilita la colonialidad del *ser* en su doble dimensión: como diferencia epistémica, del conocimiento social –como colonialidad del saber–, y como diferencia social, de posiciones materiales en la estructura de producción y de dominación sociales –como colonialidad del poder–. Y, del mismo modo que en Fanon, en Mariátegui la colonialidad sobreviviente determina la colonización del subalterno, del indio, en la misma medida que explica la permanencia de la colonización en el dominante, en el que reclama y niega a la vez la condición humana.

A modo de conclusión: las aperturas de Mariátegui a la crítica de-colonial.

La perspectiva mariáteguiana, aún manteniendo en lo fundamental los motivos modernistas vinculados al vanguardismo, en este caso, socialista y marxista, permite elaborar y actualizar una lectura del paradigma de-colonial alternativa a la perspectiva dominante hoy en día, demasiado influida ésta por el conjunto de lecturas posmodernas acerca de la realidad. Señala Gómez-Martínez que el ejercicio mariáteguiano “contextualiza las construcciones del pasado y despeja de ellas la pretensión de un significar absoluto; se trata siempre de construcciones a través de una comprensión del presente y en función de una visión de futuro” (2000: 74). Y mientras la lógica posmoderna se detiene en la negación (de-construcción) del discurso de la modernidad, en el rechazo de sus estructuras, el ejercicio del vanguardista peruano ofrece la misma

crítica de la razón oligárquica, mediada por la deconstrucción del imaginario teleológico de la modernidad colonial, pero aportando una afirmación con dicha crítica: puesto que si la propia crítica se entiende a sí misma posibilitada por su contexto histórico (por los sujetos sociales que emergen en el proceso de crisis estructural de los absolutos burgueses-coloniales), será entonces aquel contexto el que señale los derroteros sociales posibles para la superación de aquellas estructuras de la modernidad:

A juicio del Pérus, esto lleva a Mariátegui a reconocer la temporalidad específica y los espacios propios de aquellos “otros” subalternizados por la razón colonial: “De esta manera, Mariátegui puede ubicarse alternativamente en la perspectiva de la comunidad indígena que, a pesar de su estancamiento y su relegamiento por parte del feudalismo colonial y sus secuelas, sigue siendo viva y portadora de virtualidades culturales renovadas por el horizonte del socialismo” (2000: 46). Este criterio se encuentra ratificado por el Amauta en “El problema de las razas en América Latina”:

Las ‘comunidades’ que han demostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan en el Perú un factor natural de socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación. Aún cuando de la propiedad comunitaria se pasa a la apropiación individual y no sólo en la Sierra sino también en la Costa, donde un mayor mestizaje actúa contra las costumbres indígenas, la cooperación se mantiene: las labores pesadas se hacen en común. La ‘comunidad’ puede transformarse en cooperativa, con un mínimo esfuerzo. (1987a: 42-43)

El espacio social peruano, en consecuencia, en la perspectiva mariateguiana no se presenta como continente de un tiempo único, lo que por lo demás no deja de ser una perspectiva novedosa, creadora, para un análisis materialista histórico en aquel período; la crítica-práctica proyectada por Mariátegui se nutre así de una aleación original entre vanguardismo indigenista (de-colonial) y socialismo marxista, que junto a la crítica de la concepción de mundo de las clases dominantes presenta un contenido propositivo, una meta, un mito movilizador, una “utopía realista”. Por esto, en un pasaje que nuevamente recuerda a Benjamin, dice el Amauta que “la capacidad de comprender el pasado es solidaria de la capacidad de sentir el presente y de inquietarse por el porvenir. El hombre moderno no es sólo el que más ha avanzado en la reconstrucción de lo que fue, sino también el que más ha avanzado en la previsión de lo que será” (1988a: 33).

Si para el Amauta la peruanidad, la tradición nacional, es decir, el patrimonio común avocado por Benjamin, conforma “un concepto por crear”, este ejercicio creativo no puede detenerse en la actitud problematizadora de los absolutos de su época cristalizados en la ideología colonialista y colonizada (a diferencia de lo propuesto por el paradigma *post*), sino que debe ser proyectada en función de la acción propia de aquellos grupos subalternizados por aquellos absolutos, en tanto éstos son capaces de insertarse en un proceso mayor de renovación material y social: el socialismo indoamericano cuyos realizadores “deben ser los propios indios”.

Referencias bibliográficas

De José Carlos Mariátegui

- (1980) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima: Amauta Serie Popular).
- (1987a) *Ideología y política* (Lima: Amauta Serie Popular).
- (1987b) *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (Lima: Amauta Serie Popular).
- (1988a) *Peruanicemos el Perú* (Lima: Amauta Serie Popular).
- (1988b) *Defensa del marxismo* (Lima: Amauta Serie Popular).
- (s/f) *Revista Amauta* (Lima: Amauta Edición Facsímile).

Sobre José Carlos Mariátegui

- BEIGEL, Fernanda (2003) *El itinerario y la brújula* (Buenos Aires: Biblos).
- _____ (2006) *La epopeya de una generación y una revista* (Buenos Aires: Biblos).
- CASTRO-ARENAS, Mario (1980) “En torno a ‘7 ensayos de interpretación de la realidad peruana’” en *Nueva Sociedad* (Buenos Aires) N° 50, pp. 117-134.
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis (2000) “Mariátegui y el ensayo: de la estructura de la modernidad a un discurso antrópico”. En WEINBERG, Liliana y MELGAR, Ricardo (eds.) *Mariátegui entre la memoria y el futuro* (México: Universidad Nacional Autónoma de México).
- FERNÁNDEZ, Osvaldo (1994) *Mariátegui o la experiencia del otro* (Lima: Amauta).
- FLORES, Humberto (2007) *El marxismo integral de José Carlos Mariátegui* (San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas).
- FLORES GALINDO, Alberto (1994) “La agonía de Mariátegui”, en *Obras Completas* (Lima: Fundación Andina-SUR) Tomo II.
- GERMANÁ, César (1995) *El socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui*. (Lima: Amauta).
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis (2000) “Mariátegui y el ensayo: de la estructura de la modernidad a un discurso antrópico” en WEINBERG, Liliana y MELGAR, Ricardo (eds.) *Mariátegui entre la memoria y el futuro* (México: Universidad Nacional Autónoma de México).
- IBÁÑEZ, Alfonso (2000) “La utopía de Mariátegui: método y subjetividad” en WEINBERG, Liliana y MELGAR, Ricardo (eds.) *Mariátegui entre la memoria y el futuro* (México: Universidad Nacional Autónoma de México).
- IBÁÑEZ, Alfonso (2001) “Mariátegui, un marxista nietzscheano” en <http://www.bnp.gob.pe/portalbnp/index.php?option=com_content&task=view&id=403&Itemid=349>
- LÓPEZ, Aralia (2000) “Mariátegui en el debate teórico actual sobre la literatura latinoamericana de los Andes” en WEINBERG, Liliana y MELGAR, Ricardo (eds.) *Mariátegui entre la memoria y el futuro* (México: Universidad Nacional Autónoma de México).
- MANRÍQUEZ, Nelson (2000) “Mariátegui y el problema de las razas” En WEINBERG, Liliana y MELGAR, Ricardo (eds.) *Mariátegui entre la memoria y el futuro* (México: Universidad Nacional Autónoma de México).
- MELIS, Antonio (1971) “Mariátegui: primer marxista de América” en MELIS, Antonio (et. al.) *Mariátegui: tres estudios* (Lima: Amauta).
- MESEGUER ILLÁN, Diego (1974) *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- MORETIC, Yerko (1970) *José Carlos Mariátegui* (Santiago: Universidad Técnica del Estado).

- PARIS, Robert (1981) *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui* (México: Pasado y Presente).
- PÉRUS, Françoise (2000) “Heterogeneidad e historia en los *Siete ensayos* de José Carlos Mariátegui (de Sarmiento a Mariátegui)” en WEINBERG, Liliana y MELGAR, Ricardo (eds.) *Mariátegui entre la memoria y el futuro* (México: Universidad Nacional Autónoma de México).
- PORTOCARRERO, Ricardo (1995) “José Carlos Mariátegui y las Universidades Populares ‘González Prada’” en PORTOCARRERO, Gonzalo, CÁCERES, Eduardo y TAPIA, Rafael (eds.) *La aventura de Mariátegui. Nuevas perspectivas*. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú).
- SCARANO, Mónica (2000) “Los *Siete ensayos* de Mariátegui: la forma de la interpretación” en WEINBERG, Liliana y MELGAR, Ricardo (eds.) *Mariátegui entre la memoria y el futuro* (México: Universidad Nacional Autónoma de México).
- TERÁN, OSCAR (1985) *Discutir Mariátegui* (Puebla: Universidad Autónoma de Puebla).

Sobre historia social, colonialidad y método crítico.

- BENJAMIN, Walter (1996) *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia* (Santiago: Arcis-LOM).
- COTLER, Julio (1988) *Clases, Estado y nación en el Perú* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel (1985) *Páginas Libres-Horas de Lucha* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).
- ESCOBAR; Arturo (2003) “Mundos y conocimiento de otro modo” en *Tabula Rasa* (Bogotá), Nº 1, pp. 51-83.
- FANON, Frantz (2007) *Los condenados de la tierra* (México: Fondo de Cultura Económica).
- FLORES GALINDO, Alberto y BURGA, Manuel (1994) “Apogeo y crisis de la ‘República Aristocrática’”, en *Obras Completas* (Lima: Fundación Andina-SUR) Tomo II.
- GROSFUGUEL, Ramón (2006) “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”. En revista *Tabula Rasa* (Bogotá), Nº 4, pp. 17-48.
- HABERMAS, Jürgen (1992) *La reconstrucción del materialismo histórico* (Madrid, Taurus).
- HAMPE, Teodoro (2003) “García Calderón, el arielista: un pensador de talla continental” en HAMPE, Teodoro (comp.) *América Latina y el Perú del novecientos: antología de textos*. (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos).
- LÓPEZ LENCI, Yazmín (1999) *El laboratorio de la vanguardia literaria en el Perú* (Lima: Horizonte).
- LUKÁCS, György (1985) *Historia y consciencia de clase* (México: Grijalbo).
- MALDONADO-TORRES, Nelson (2007) “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFUGUEL, Ramón (eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre).

- MIGNOLO, Walter (1996) "Herencias coloniales y teorías postcoloniales" en GONZÁLEZ, Beatriz (ed.), *Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios en el Saber Académico* (Caracas: Nueva Sociedad).
-
- _____ (2000) *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking* (New Jersey: Princeton University Press).
-
- _____ (2005) "La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales" en <<http://www.estudiosecologistas.org/documentos>>
- QUIJANO, Aníbal (2000) "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of World-Systems Research*, VI, 2, pp. 342-386.