

## MARIÁTEGUI EN LA ÓRBITA DECOLONIAL

Víctor Hugo Pacheco Chávez<sup>1</sup>

*Mariátegui: desde el principio es el combate*

En una divagación de Luis Bello encuentro esta frase: "Conviene corregir a Descartes: combato, luego existo". La corrección resulta verdaderamente oportuna. La formulación 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. Y la única fe que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa.

José Carlos Mariátegui, *El alma matinal*

Sin lugar a dudas esta fe combativa puede ser una de las características de la vida y obra de José Carlos Mariátegui. En esta corrección que el Amauta hace a Descartes, a través de Luis Bello, podemos ver el despliegue de una subjetividad que hace de la combatividad un programa bajo el cual se deben de mirar todas las dimensiones de lo social. Mariátegui pensó que era el ensayo la mejor manera en que se podían encarar las posturas de su tiempo. Y es que desde sus inicios el ensayo postuló, de alguna manera, la fusión de la vida y el texto, de la carne que se vuelve verbo. Esta característica ya la encontramos en ese gran ensayista del siglo XVI, Michel de Montaigne, quien en la "Advertencia" de sus *Ensayos*, nos decía: "Así, lector, sabe que yo mismo soy el contenido de mi libro, lo cual no es razón para que emplees tu ocio en un asunto tan frívolo y tan baladí".<sup>2</sup> Conocerse para conocer el mundo es quizá el punto de Arquímedes desde donde se pretende mover al mundo.

Esta manera de concebir la vida y la obra como una misma cuestión Mariátegui la va a tomar de un autor más beligerante que Montaigne, de Friederich Nietzsche. Vale la pena señalar que no hay que tomarse lo dicho por Montaigne al pie de la letra pues como bien señala Juan José Arreola, la exaltación del yo en Montaigne tiene es una necesidad pues a través de un "yo auténtico, suele abrirse paso la humanidad".<sup>3</sup> Como sabemos esta búsqueda de lo auténtico esta potenciada en Nietzsche como voluntad de poder, pero más allá de las lejanías y cercanías, Mariátegui no oculta su intención, sino que la pone por delante:

Muchos proyectos de libro visitan mi vigilia; pero sé por anticipado que sólo realizaré los que un imperioso mandato vital me ordene. Mi pensamiento y mi vida constituyen una sola cosa, un único proceso. Y si algún mérito espero y reclamo que me sea reconocido es el de –también conforme un principio de Nietzsche— meter toda mi sangre en mis ideas [... y más adelante]

---

<sup>1</sup> Candidato a doctor del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos-UNAM. Correo electrónico victor29hugo29@gmail.com

<sup>2</sup> Michel de Montaigne, *Ensayos escogidos*, México, UNAM, 2018, p. 31.

<sup>3</sup> Juan José Arreola, "Prólogo", en Michel de Montaigne, *Ibíd.*, p. 16.

Otra vez repito que no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones. Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano. Estoy lo más lejos posible de la técnica profesional y del espíritu universitario.<sup>4</sup>

Desde este despliegue de la subjetividad combatiente se puede ver que el discurso de Mariátegui es un discurso de intervención –de intervención política para ser más precisos. Así, esto que Mariátegui reclamaba que se le leyera con fe combativa, ha dado como resultado que su recuperación sea igualmente una recuperación siempre intervenida por una determinada postura teórica y/o política. Incluso en su tardía difusión podemos ver esa omisión como parte de un debate con las tradiciones teórico-políticas de su tiempo como el comunismo y el civilismo. Podríamos decir que después de la década de los sesenta, que se va a generalizar su difusión, siempre hubo la necesidad de ubicar a Mariátegui con la tradición política revolucionaria de ese tiempo y con su figura histórica como movimiento obrero, es pues ese el sentido de un texto como el que elaborará Aníbal Quijano en 1979 con el sugerente título de "Encuentro y debate". ¿Encuentro y debate con quién? ¿O entre quiénes? Entre Mariátegui, la tradición marxista y el movimiento obrero peruano.

#### *Pensar desde la derrota*

Sin embargo, ya para la década de los 80 esa pregunta estaba en plena crisis pues la derrota política del movimiento obrero y el estancamiento económico y político de la región, hicieron que el interés por la figura de Mariátegui cambiará. El Amauta sirve en esta década para pensar más allá de la "crisis del marxismo" porque justamente su reflexión nunca estuvo atada al canon, sea este el desarrollo de las fuerzas productivas (en el marxismo fordista), el marxismo como método para cualquier objeto (en la herencia lukacsiana), ni mucho menos como ciencia de lo histórico (su diálogo con la cultura no marxista: psicoanálisis, cine, literatura). Es como si Mariátegui hubiera tomado el transporte al futuro y el conjunto de sus intervenciones anunciara, de hecho, la necesidad de despejar a la teoría de su determinismo, su inspiración totalizante, amén de practicar un diálogo fecundo con la así llamada "cultura burguesa". El de Mariátegui como señaló en su momento Alberto Flores Galindo Flores Galindo, fue un marxismo que "nunca aspiró a constituirse en una 'marxología', ni le interesó la fidelidad a la cita o a la rigurosidad en la interpretación. Utilizó a Marx, en el sentido más egoísta de la palabra, lo empleó como un instrumento, sin temer nunca derivar en una herejía o infringir alguna regla".<sup>5</sup> Pero lo utilizó en un contexto determinado, en una coyuntura siempre precisa, en un espacio que rompe con todo eurocentrismo, como podemos ver ya claramente en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

Agotado el horizonte de sentido del siglo XX, esa no correspondencia entre un movimiento obrero y su tradición política, se comenzó a abrir lentamente otro horizonte de sentido que tiene como correlato el ascenso del movimiento indígena en la zona andina (en Ecuador primero y luego en Bolivia, principalmente), aunado al impacto del surgimiento del zapatismo en México, abrió una etapa de lucha por el

---

<sup>4</sup> José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, ERA, 1979, p. 13 y 14.

<sup>5</sup> Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima, DESC, 1980, p. 53.

reconocimiento de los pueblos y las comunidades originarias. El ascenso de los llamados gobiernos progresistas y la llegada de Evo Morales al poder, podrán una nueva manera de enfocar la lucha política en la región. Aquí, permítase un paréntesis esta etapa que se ha dado en llamar de transición epistemológica, es decir, como un periodo en el cual simplemente se pasó de un esquema interpretativo de la realidad a otros varios fragmentados y relativos, fue más bien toda una etapa sistemática de represión del pensar.

Ya habíamos apuntado que parte de la derrota política de los sesenta y ochenta del siglo XX obligó a un cuestionamiento del pensamiento social latinoamericano, pero decir esto es sólo una parte de la cuestión. La otra parte tiene que ver con que la derrota estuvo acompañada o propiciada por las dictaduras que se instalaron en América latina y el Caribe. Este proceso de gobiernos dictatoriales y militares representó la persecución, exilio y asesinato de muchas de las mentes pensantes de la región. La represión también alcanzó a la Universidades y a los centros de investigación críticos. El cierre de estos centros de conocimiento, la quema de libros, la intervención directa del gobierno en los asuntos del saber, es algo que no se debe de olvidar. Así, esto no solo fue una evolución pasiva en las estructuras, esquemas y modelos de entender la realidad, sino una franca ofensiva y en varios países la eliminación del pensamiento crítico. La década de los noventa mientras en varios países fue el restablecimiento de las academias como centros autónomos del gobierno, en países como Perú o Haití envueltos en las lógicas de violencia de fines del siglo XX, el golpe fue más duro con intelectualidad crítica.

En términos de las ciencias sociales, la derrota en que se sumergió el pensamiento crítico, a decir, de una joven académica mexicana, Verónica R. López Nájera, los años noventa significaron una reoccidentalización de las ciencias sociales. Es decir, si ya en la década de los ochenta se había comenzado a criticar el eurocentrismo de las ciencias sociales, una década después con el discurso de la globalización y del fin de la historia se vuelve nuevamente en muchos casos a posiciones eurocéntricas para explicar la historia y el desarrollo de nuestros países.<sup>6</sup> Sin embargo, a la par de esta reoccidentalización hay movimientos diversos que tratan de mantenerse como contrarios a esta lógica celebratoria del capital. Quizá dentro de las vertientes que desde América Latina podemos ubicar como discusiones que tienen en el fondo esa matriz cuestionadora del eurocentrismo, del colonialismo y del capitalismo están los estudios de la subalternidad, los estudios pos/des/decoloniales, los estudios de la comunalización o autonómicos.

### *La órbita decolonial*

En este largo trazo que hemos presentado la obra de Mariátegui vuelve a estar presente. Tanto en los discursos celebratorios como en los críticos. Por ello no sorprende si uno mira que en los trabajos sobre Mariátegui que se realizaron en las décadas de los noventa del siglo XX y principios del siglo XXI, varios hayan caído en el canto de las sirenas de la posmodernidad y hayan ubicado a Mariátegui como un cuestionador radical del proyecto moderno. Entre aquellos que han tratado de situar el trabajo de Mariátegui en el horizonte posmodernos tenemos a Jeffrey Klaiber quien en un breve ensayo, bastante cuestionable, ofreció una reflexión en la

---

<sup>6</sup> Verónica Renata López Nájera, *Derrota política, crisis teórica y transición política. Los estudios pos/de/descoloniales en América Latina*, México, FCPyS-UNAM, 2018, p. 51-105.

cual Francis Fukuyama Y Mariátegui tenían puntos en común, a saber la cuestión de que lo que prima en su pensamiento no es una visión economista sino que ponderan la cuestión del espíritu humano como elemento que prefigura los cambios en la sociedad. Además de que habría cierto acercamiento en el sentido de que en Fukuyama el hombre libre sería aquel que lucha por la democracia, sin dejar de observar que advierte el peligro que conquistada esta al momento en el que escribe, quizá la sociedad deje de ser una sociedad de libertad al poder caer en cierto conformismo, mientras que para Mariátegui precisamente está expuesta una idea en la cual el capitalismo europeo agota el espíritu de cambio y transformación, el cual va a estar representado por el capitalismo norteamericano, el autor advierte que para Mariátegui el espíritu de cambio no estaba solo en Rusia sino también en Nueva York y que este último tendría la decisión final.<sup>7</sup> José Ignacio López Soria me parece ha llevado más lejos esta relación con la lectura posmoderna pues en su *Adiós a Mariátegui*, efectúa una lectura en la cual Mariátegui es ya un pensador del cual hay que despedirse porque con la crisis de la modernidad no sólo entró en crisis la civilización sino también las coordenadas bajo las cuales había que leer la historia. Así pues, en López Soria tenemos que aferrarnos a Mariátegui es aferrarnos a las premisas de un pensamiento que ya no puede explicar la realidad.<sup>8</sup>

Todo este rodeo por la manera en que se ha desplegado la ciencia social latinoamericana nos lleva al punto central de la ponencia. Como la recuperación teórica de Mariátegui no está exenta del debate en torno a su figura y su pensamiento cual es la recuperación que se hace desde el debate de la colonialidad. Me parece que hay algunos puntos que si bien están presentes en la obra de Mariátegui se han tomado como vetas por las cuales el pensamiento decolonial puede ir avanzando a partir de una recuperación crítica de lo esbozado por el Amauta.

#### *Algunos puntos de la recuperación de Mariátegui en la órbita decolonial*

##### *I*

Un primer tema me parece el asunto de la racionalidad otra, que va en sintonía con la crítica al eurocentrismo. Aunque el debate sobre la racionalidad en Mariátegui ya comenzaba a prefigurarse en los trabajos de los años setenta, como se puede ver en los textos de Robert Paris.<sup>9</sup> Desde la óptica decolonial no es sólo asumir una crítica al cientificismo sino cuestionar de una manera radical el eurocentrismo. Uno de los autores que puso a Mariátegui en esta perspectiva fue Aníbal Quijano. Para quien desde inicios de los noventa pensar junto a Mariátegui sería pensar las condiciones de posibilidad de una racionalidad alternativa. Me parece que en este sentido hay dos textos que son claves para este movimiento en Quijano, uno es el prólogo que realiza a la compilación que realizó FCE sobre el Amauta, en donde postula de manera breve que uno de los problemas fundamentales de su

---

<sup>7</sup> Jeffrey Klaiber, "Mariátegui, Fukuyama y el fin de la historia", en Gonzalo Portocarrero, Eduardo Caceres y Rafael Tapia (eds.), *La aventura de Mariátegui. Nuevas Perspectivas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

<sup>8</sup> José Ignacio López Soria, *Adiós a Mariátegui: pensar el Perú en perspectiva posmoderna*, Lima, Fondo Editorial del Congreso, 2007.

<sup>9</sup> Véanse los dos textos de Paris "El marxismo de Mariátegui" y "Mariátegui: un 'sorelismo' ambiguo", ambos publicados en *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, selección y prólogo de José Arico, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980.

pensamiento es la crítica que hace a la herencia occidental de pensar el logos y el mito de manera separada, contrario a ello nos dice que en Mariátegui podemos encontrar una racionalidad que trata de integrar el mito como elemento fundamental.<sup>10</sup> Este punto es interesante ya que desde aquí, y de manera más precisa en su texto de 1995: "El marxismo de Mariátegui"; podemos ver que la manera en la cual Quijano ve la articulación de logos y mito, no le confiere a este último únicamente el sentido soreliano que muchos han debatido, como movilizador de las fuerzas humanas, sino que lo pone en el estatus de ser un elemento configurador de sentidos, en el cual si hay una posibilidad de plantear una racionalidad alternativa esta se encuentra en que de suyo el *mundo* aparece ya como en conflicto por la hegemonía de algunas de ellas. Así más que inventar una racionalidad alternativa el asunto está en cómo integrar o vincular otros modos configurar sentidos. Hablar del mito del socialismo implica no sólo quedarse en la parte de asumir el socialismo como movilizador político sino que al hacer la unión del socialismo y del elemento incaico de lo que se habla es de la configuración de un nuevo sentido que no apuntale solamente la validación de los aspectos positivos de la modernidad, sino la incorporación de los elementos fundamentales de la comunidad.<sup>11</sup>

Por su parte Cesar Germana seguirá la línea ya trazada por Quijano para pensar la cuestión del socialismo indoamericano en Mariátegui el cual sería fundamental para ubicar la racionalidad otra. Germana verá que esta racionalidad otra tendrá como fundamento el legado de las culturas indígenas que se puede ver en la comunidad, la solidaridad y la reciprocidad. Pero también señala que hay que poner énfasis en el lugar que la "imaginación" ocupa en la obra de Mariátegui pues, nos dice que esta es otra manera de conocimiento. El papel de la comunidad como elemento prefigurador de esta racionalidad otra, nos dice Germaná, se puede observar como un proyecto socio-cultural que iniciaría con Mariátegui pero que de algún modo se expresa también en la obra literaria de José María Arguedas:

Lo que José María Arguedas expresaba en su obra era una tendencia profunda de la realidad peruana donde convergían dos tradiciones culturales: la andina y la occidental. En ella se fundaba una nueva racionalidad. Como A. Quijano ha señalado, esta integra la "reciprocidad y la solidaridad" andinas y la "libertad y la democracia" occidentales. En la sociedad peruana por las particulares condiciones de su formación, esta tendencia ha estado actuando permanentemente. En los momentos de crisis, cuando los patrones del conjunto social no han sido capaces de mantener la estabilidad de la sociedad, emergen esas formas diferentes de vida social. La década del veinte fue un periodo de esas características y José Carlos Mariátegui fue capaz de aprehender esa racionalidad alternativa. En los años sesenta en una coyuntura parecida; José María Arguedas la expresó en la obra literaria de ese momento.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Aníbal Quijano, "Prólogo", en José Carlos Mariátegui, *Textos básicos*, México, FCE, 1991.

<sup>11</sup> Aníbal Quijano, "El marxismo de Mariátegui", en David Sobrevilla Alcázar, *El marxismo de José Carlos Mariátegui*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1995.

<sup>12</sup> César Germaná, *El "Socialismo indo-americano" de José Carlos Mariátegui: proyecto de reconstrucción del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Amauta, 1995, p. 248.

## II

Este punto de la comunidad hay que poner mucha atención. ¿Cómo entender la comunidad? ¿Cómo una esencia que ha estado ahí inmutable? ¿Cómo una organización social que ha sobrevivido sin modificaciones a lo largo del tiempo? Este ciertamente es un debate que hoy en día debe de ponerse en múltiples dimensiones. Me parece que esta apuesta por la comunidad. En un congreso organizado en México en 2015, donde se debatió sobre el concepto de *comunalidad*, John Holloway llamaba la atención sobre la recuperación tan entusiasta y poco crítica de esta categoría, en general él más bien hablaba de la comunidad:

iNo! iNo! iNo! Siento que es algo que alguien tiene que decir y voy a aprovechar mi posición aquí para decir no. Cuando veo lo que aquí estamos haciendo, digo ¡wow! Y felicitaciones a los y las organizadoras de este evento. Y al mismo tiempo siento que hay algo que falta. Y lo que falta, tal vez, es el NO [...] veo en el evento un consenso masivo y cuando eso pasa me da miedo. Obvio no es así, hay diferencias y se van a desarrollar en estos días [...] Lo común, un concepto necesario, tal vez, para pensar la lucha, pero vago [...] Lo más importante que hay que decir de lo común es que no existe. No existe porque vivimos en una sociedad basada en la destrucción de la comunalidad. El capitalismo, donde desafortunadamente estamos viviendo es un movimiento de destrucción de la comunidad y de recomponerla sobre la base del dinero y de la mercancía. La mercancía y el dinero, relación central de las relaciones de las personas en la sociedad actual, es un movimiento que destruye las relaciones de lo común todo el tiempo. O, en otras palabras, lo común si existe, pero sólo existe negativamente. Solamente existe como movimiento contra su propia destrucción, como comunizar [...] <sup>13</sup>

Este llamado de Holloway a no romantizar la comunidad y a no darla como algo totalmente presente es algo que se debe tener en cuenta. Para empezar hay que apuntar, que ciertamente el debate sobre la comunidad es un debate abierto. Un debate en el cual se juegan varias posturas, desde un romanticismo revolucionario, hasta un romanticismo fascista. En el panorama actual de las luchas latinoamericanas efectivamente hay una *apuesta por la comunidad*. Se trata de colocar a "la comunidad" como el eje central a partir del cual se articulan múltiples veredas, que sin renunciar a la experiencia acumulada, permite ser bisagra entre los movimientos, tendencias y organizaciones con las experiencias de construcción de la estatalidad<sup>14</sup>. Comparte además la potencia de encontrarse en un pie en el marxismo, es decir, insistir en la crítica de la forma mercantil de la vida, sin renunciar a la gestión de la vida cotidiana. A partir de la "comuna de Oaxaca" o la "comuna venezolana"<sup>15</sup> se ha venido perfilando la construcción de los instrumentos necesarios para movilizar las preguntas y las respuestas necesarias ante un tiempo que indicar un giro hacia posiciones más conservadoras.

---

<sup>13</sup> John Holloway, "Intervención en el 1er. Encuentro sobre la comunalidad", visto 11/09/2018, <https://comunitariapress.wordpress.com/2015/10/27/puebla-1er-congreso-internacional-de-comunalidad/>

<sup>14</sup> Para la diferencia entre Estado y estatalidad, ver: Gerardo Avalos Tenorio, *La estatalidad en transformación*, México, Ítaca-UAM-X, 2015.

<sup>15</sup> George. Ciccariello-Maher, *Building the commune: radical democracy in Venezuela*, London, Verso, 2016.

La apuesta por la comunidad en América Latina la comunidad no sólo es algo contrario al contractualismo (como en los liberales radicales o en las versiones de izquierda como la de Peter Linebaugh),<sup>16</sup> ni tampoco solo una forma social de producción (como en Álvaro García Linera),<sup>17</sup> ni un reducto donde podamos escapar del Estado (como en aquellos que plantean la cuestión del comunismo, otra variante del autonomismo), ni un horizonte regulativo (como en Badiou y su idea del comunismo),<sup>18</sup> es ante todo un modo de vida, que no deja de parecerse muy cercano a lo que José Carlos Mariátegui establecía, y ya señalábamos en la lectura que hace Germaná, como lo esencia de la comunidad: la cooperación, la solidaridad y la reciprocidad.

Pero, atendiendo a lo que apuntábamos sobre la intervención de Holloway, quizá habría que matizar un poco. No es que ya de suyo todo el ámbito comunitario efectivamente no exista. Sin embargo, aún en esos núcleos comunitarios hoy todavía existentes en las comunidades indígenas habrá que pensarlos en su complejidad, no como espacios puros y alejados del capital. Sino como ámbitos comunitarios que constantemente están asediados por el capital. Y no sólo eso sino que han introducido distintas maneras de relaciones jurídicas, económicas y sociales.<sup>19</sup> Aun así, esta comunidad asediada, maltrecha, devastada, no hay que dejarla de lado, sino hay que procurarla, hay que fortalecerla, más allá de su propia energía que le ha impedido la atomización. Esta comunidad que un autor como Armando Bartra ha llamado la terca comunidad y que está relacionada con las estructuras agrarias y con la forma de reproducción de la vida de los campesinos. Esta terca comunidad no ha dependido de la tecnología, ni del Estado ni de su lugar en la política. La comunidad más que una subclase se ha convertido en una clase aparte, en la segunda clase explotada por el capitalismo.

Es en los espacios plenamente urbanos donde Holloway tiene mucha razón. Ahí la comunidad solo existe como negación. Pero esto más que verlo como algo negativo, habrá que valorarlo en toda su potencialidad política. Así la comunidad como proyecto político no necesita de su afirmación como forma económica para presentarse, sino que aparece en esos estallidos donde la lucha por lo comunitario se hace presente:

Pero la comunidad no está sólo en el pasado que imaginamos y quizá en el futuro que soñamos. Las comunidades existen y resisten en el presente. Y no sólo las de base agrícola sino también todo tipo de colectivos. Entonces, más que una labor científica sobre las premisas inmutables de lo que algún día fue y algún día será. Avocarse al estudio de la forma comunidad es emprender una reflexión sesgada sobre lo que hoy día es y lucha denodadamente por seguir siendo.

---

<sup>16</sup> Peter Linebaugh, *El Manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*, España, Traficantes de sueños, 2013.

<sup>17</sup> Álvaro García Linera, *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*, Argentina, Prometeo/CLACSO, 2010.

<sup>18</sup> Alain Badiou, "La idea del comunismo", en Analia Hounie (Comp.), *Sobre la idea del Comunismo*, Argentina, Paidós, 2010.

<sup>19</sup> Me parece que un buen ejemplo de esto se puede ver en los trabajos de Xavier Albo sobre la comunidad aymara en Bolivia. Véase Xavier Albo, *Desafíos de la solidaridad aymara*, La Paz, Bolivia, La mirada salvaje, 2010; del mismo autor *Pueblos indios en la política*, La Paz, Bolivia, Plural/CIPCA, 2003.

Y para estos colectivos en resistencia ciertamente la comunidad es pasado y es futuro. Pero lo es bajo la forma del mito y la utopía. Imagen ésta de la que no me desmarco sino que por el contrario me afilio.<sup>20</sup>

Esto que señalamos con Bartra, me parece que tiene amplias resonancias con la manera en que Mariátegui establece el problema de la comunidad. Para el Amauta la comunidad vigorosa es aquella que ha podido sobrevivir no sólo a la etapa del imperio incaico, sin aquella que ha permanecido a pesar de los embates de la conquista y de la república, es una comunidad que quizá reducida mantiene ese espíritu colectivista que le dota de un "cuerpo joven y vigoroso". Por supuesto, para Mariátegui eso es el *ayllu*:

Del ayllu antiguo no queda sino uno que otro rasgo fisonómico, étnico, costumbres, prácticas religiosas y sociales, que con algunas pequeñas variaciones, se le encuentran en un sin número de comunidades que anteriormente constituyeron el pequeño reino o "curacazgo". Pero si de esta organización, que entre nosotros ha sido la institución política intermediaria entre el ayllu y el imperio, han desaparecido todos sus elementos coactivos y de solidaridad, el ayllu o comunidad, en cambio, en algunas zonas poco desarrolladas, ha conservado su natural idiosincrasia, su carácter de institución casi familiar en cuyo seno continuaron subsistiendo después de la Conquista los principales factores constitutivos.<sup>21</sup>

Mariátegui lo que está observando es la fortaleza de la comunidad para mantenerse. No piensa que la comunidad sea la misma; ahí tampoco ve ninguna linealidad, lo que sí percibe es que hay cierto "espíritu" que no sólo se ha podido mantener sino que sería también lo que permite una confluencia entre la comunidad y el socialismo. E, incluso va todavía más allá, como señala Miguel Mazzeo, si es posible enraizar el socialismo es porque hay elementos prefigurativos que ya operan en la realidad latinoamericana.<sup>22</sup> Constantemente en el texto "El problema de las razas en América Latina", y a lo largo de su obra, Mariátegui va a apelar, volvemos a insistir, a la cuestión de la solidaridad y de la cooperación como elementos característicos de ese espíritu de la comunidad. Toda esta discusión me parece que esta sintetizada en la siguiente cita del texto de *Ideología y política* de Mariátegui:

Las comunidades, que han mostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y presencia realmente asombrosas, representan en el Perú un factor natural de la socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación. Aun cuando la propiedad comunitaria pasa a la propiedad individual (...), la cooperación se mantiene; las labres pesadas se hacen en común.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Armando Bartra, *Hacia un marxismo mundano. La clave está en los bordes*, México, Ítaca/UAM, 2016, p. 124-125.

<sup>21</sup> José Carlos Mariátegui, *Mariátegui Total*, T. I., Lima, Empresa Editorial Amauta, 1994, p. 187.

<sup>22</sup> Miguel Mazzeo, *Invitación al descubrimiento de Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*. Lima: Minerva, 2009, p. 165 y 166

<sup>23</sup> José Carlos Mariátegui, *Política e Ideología, Apúd.*, Armando Bartra, "Pensar la comunidad. Navegaciones en torno al marxismo indianismo de García Linera", en Álvaro García Linera, *Hacia el gran*

### III

El debate en torno a la obra de Mariátegui como ya mencionamos ha estado ganado por el lugar que esta ha ocupado dentro de la tradición político-cultural del marxismo. Sin embargo, sin sacar al Amauta de dicho posicionamiento, se puede considerar que varios de los debates que propuso en su momento pueden dotarnos de herramientas para pensar la crítica al despliegue de la modernidad/racionalidad, quizá de una manera conflictiva, pero necesaria. La cuestión de la identidad es el referente al que se desprende de la apuesta por el indio impulso dentro de la política peruana. Uno de los modos en los cuales se discutió sobre la identidad fue en la perspectiva de la literatura. La cuestión de la literatura como proyecto político no implicaba sólo una idea de la nacionalidad sino una manera de asumir directamente las posibilidades de la configuración de la civilización. Es decir ¿si el proyecto es una modernidad que se fundamente en lo indígena, no se tendría que escribir también su literatura en lengua indígena? Este problema que es también parte de los debates actuales sobre la identidad heterogénea, abigarrada, híbrida, transcultural.

Cuando Mariátegui pone en el centro de la discusión la cuestión del indio, pone el acento en que la gran masa de la población denominada india está excluida de todas las esferas sociales y políticas. Por ello, la reflexión que entable sobre el indio, muestra en el discurso de Mariátegui el doble fracaso del Perú como formación social capitalista y como nación. La relación del problema de la lengua y la nación se vuelve indispensable para encarar la crítica al proyecto civilizatorio de la modernidad. Lo que un autor como Frantz Fanon apuntaba como una lógica del colonialismo, es algo que podemos ver que opera a través de todo el índice de la colonialidad el cual no se establece únicamente en el despliegue de la mundialización como un efecto macro, sino también en los aspectos micros de las relaciones entre los individuos. Así el despliegue de la colonialidad que implicó la aceptación de los valores culturales de la cultura colonialista tendrá en la lengua su punto de apoyo. Fanon decía:

El problema que nos planteamos [...] es el siguiente: el negro antillano no será más blanco, es decir, se aproximará más al verdadero hombre, cuanto más suya haga la lengua francesa. No ignoramos que esta es una de las actitudes del hombre frente al Ser. Un hombre que posee el lenguaje por consecuencia el mundo que expresa ese lenguaje [...]

Todo pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local, se posiciona frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli. Será más blanco en la medida en que haya rechazado su negrura, su sabana.<sup>24</sup>

María Pia Lia ha señalado como el dualismo lingüístico que plantea Mariátegui entre la sierra donde predomina el quechua y la costa donde predomina el castellano, refleja para el marxista peruano un aspecto definitorio del Perú donde "lejos de

---

*Ayllu universal. Antología*, Compilación de Wilka Álvaro Zarate, México, Alpetl Editores/Universidad ARCIS/Biblioteca indígena, 2015, p. 17.

<sup>24</sup> Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, España, Akal, 2009, p. 49 y 50.

haber una nación habría dos territorios".<sup>25</sup> Mariátegui habla de una dualidad, la del quechua y la del español aún está por resolverse. Esta es toda una discusión en la cual para muchos habrá que afianzarse a las lenguas originarias, para otros hacer un uso del bilingüismo. Sin embargo, ¿qué significa hacer uso del bilingüismo? No se trata de pertrecharse en una lengua y mantener las asimetrías entre una y otra. Tampoco me parece se trata de purismos. Quizá se trata de infectarla de una manera distinta, aún más radical. Hasta nuestros días el español ha recuperado y seguirá recuperando varios vocablos y expresiones indígenas pero no ha hecho de lo indígena su razón de ser. Me parece que Mariátegui veía en el vanguardismo de su tiempo esta intencionalidad, pero que era algo que apenas estaba iniciando, en el debate, pero aun no confirmándose. La unidad que para Mariátegui estaba aún por hacerse y que se expresaría en una nueva manera de entender lo nacional. No cómo aquello donde lo nacional solo representaba lo criollo o lo mestizo que sólo reivindicaba lo hispánico está en el fondo de su preocupación:

La literatura nacional en el Perú, como la nacionalidad misma, de irrenunciable filiación española. Es una literatura escrita, pensada y sentida en español, aunque en los tonos, y aun en la sintaxis y prosodia del idioma, la influencia indígena sea en algunos casos más o menos palmaria e intensa. La civilización autóctona no llegó a la escritura y, por ende, no llegó propia y estrictamente a la literatura, o más bien, ésta se detuvo en la etapa de las aeda, de las leyendas y de las representaciones coreográfico-teatrales. La escritura y la gramática quechuas son en su origen obra española y los escritos quechuas pertenecen totalmente a la literatos bilingües como El Lunarejo, hasta la aparición de Inocencio Mamani, el joven autor de *Tucúpac Manashcan*. La lengua castellana, más o menos americanizada, es el lenguaje literario y el instrumento intelectual de esa nacionalidad cuyo trabajo en definición aún no ha concluido.<sup>26</sup>

Este conflicto de contaminación, de intervención, de una visión integral, que Mariátegui ponía como agenda para la creación de una nueva nacionalidad. Ese proceso que él veía como un primer avance no ha sido resultado ni en Perú, ni en los demás países de América Latina y el Caribe. La solución para Mariátegui no era tampoco la simple postulación del mestizaje como fusión de dos elementos, al contrario él nos dirá: "El mestizaje es un fenómeno que ha producido una variedad compleja, en vez de resolver una dualidad, la del español y el indio".<sup>27</sup> Así, una autora como Mabel Moraña, señalará:

El indigenismo es, así, una "literatura mestiza" transicional, que supera al indianismo sin lograr vencer la ajenidad al universo que opera como referente de las formas simbólicas elaboradas para representarlo desde la perspectiva criolla. El gran desafío entonces, para el artista criollo, acotar la distancia que lo separa del mundo representado, entender su estatus, en gran medida irreductible, de la cultura indígena, respetar los términos, reclamos y especificidad de esa otredad que está aún luchando por hacer escuchar su propia voz en la sociedad criolla y por reivindicar sus valores, principios y

---

<sup>25</sup> María Pía López, "Izquierdas: la lengua como legado y crítica", en Oscar Ariel Cabezas (Comp.), *Gramsci en las orillas*, Chile, La Cebra, 2015.

<sup>26</sup> José Carlos, Mariátegui, *Siete... Op. Cit.*, p. 209-210.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 310.

modelos de conocimiento en el contexto de la modernidad eurócentrica que fuera impuesta con la colonización y rearticulada con las sucesivas modernidades.<sup>28</sup>

Cómo podemos ver de alguna manera el proceder deba ser algo canibalezco, de incorporación de los distintos universos culturales por un lado, pero dejando paso a la interculturalidad también. Desde esta lógica calibanezca, quizá uno de los escritores que asumió es desafío, que Moraña señala que se puede detectar en la obra de Mariátegui, fue José María Arguedas, quién trato de resolver no solo en su escritura sino en su biografía ese conflicto. Vale recordar, y con esto finalizamos, lo escrito en su texto "No soy un aculturado":

Contagiado para siempre de los cantos y los mitos, llevado por la fortuna hasta la Universidad de San Marcos, hablando por vida el quechua, bien incorporado al mundo de los creadores, visitante feliz de grandes ciudades extranjeras, intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la gran nación cercada y la parte generosa, humana, de los opresores. El vínculo podía universalizarse, extenderse; se mostraba un ejemplo concreto, actuante. El cerco podía y debía ser destruido; el caudal de las dos naciones se podía y debía unir. Y el camino no tenía por qué ser, ni era posible que fuera, únicamente el que se exigía con imperio de vencedores expoliadores, o sea: que la nación vencida renuncia a su alma, aunque no sea sino la apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir que se aculture.<sup>29</sup>

Estos son algunos de los temas sobre los cuales Mariátegui aún tiene mucho que decir en el contexto de la órbita decolonial en la cual se ha recuperado su legado y su actualidad. Sin duda, habrá otros tópicos sobre los que hay que volver como la cuestión de la modernidad, el mito, la heterogeneidad, etc., pero este me parece que es un avance para poner un par de temas a discusión.

## **Bibliografía**

Albo, Xavier, *Pueblos indios en la política*, La Paz, Bolivia, Plural/CIPCA, 2003.

----- *Desafíos de la solidaridad aymara*, La Paz, Bolivia, La mirada salvaje, 2010.

Arguedas, José María, "No soy un aculturado", en José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Santiago de Chile, LOM, 2015.

Arreola, Juan José, "Prólogo", en Michel de Montaigne, *Ensayos escogidos*, México, UNAM, 2018.

---

<sup>28</sup> Mabel Moraña, *La escritura del límite*, España, Iberoamericana/Vervuert, 2010, p. 135.

<sup>29</sup> José María Arguedas, "No soy un aculturado", en José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Santiago de Chile, LOM, 2015, p. 8.

- Avalos Tenorio, Gerardo, *La estatalidad en transformación*, México, Ítaca-UAM-X, 2015.
- Bartra, Armando, "Pensar la comunidad. Navegaciones en torno al marxismo indianismo de García Linera", en Álvaro García Linera, *Hacia el gran Ayllu universal. Antología*, Compilación de Wilka Álvaro Zarate, México, Altepelt Editores/Universidad ARCIS/Biblioteca indígena, 2015.
- *Hacia un marxismo mundano. La clave está en los bordes*, México, Ítaca/UAM, 2016
- Baudiou, Alain, "La idea del comunismo", en Analia Hounie (Comp.), *Sobre la idea del Comunismo*, Argentina, Paidós, 2010.
- Ciccariello-Maher, George, *Building the commune: radical democracia in Venezuela*, London, Verso, 2016.
- Fanon Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, España, Akal, 2009.
- Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komitern*, Lima, DESC, 1980.
- García Linera, Álvaro, *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*, Argentina, Prometeo/CLACSO, 2010.
- Germaná, César, *El "Socialismo indo-americano" de José Carlos Mariátegui: proyecto de reconstrucción del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Amauta, 1995.
- Holloway, John, "Intervención en el 1er. Encuentro sobre la comunalidad", visto 11/09/2018, <https://comunitariapress.wordpress.com/2015/10/27/puebla-1er-congreso-internacional-de-comunalidad/>
- Klaiber, Jeffrey, "Mariátegui, Fukuyama y el fin de la historia", en Gonzalo Portocarrero, Eduardo Caceres y Rafael Tapia (eds.), *La aventura de Mariátegui. Nuevas Perspectivas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.
- Linebaugh, Peter, *El Manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*, España, Traficantes de sueños, 2013.
- López Nájera, Verónica Renata, *Derrota política, crisis teórica y transición política. Los estudios pos/de/descoloniales en América Latina*, México, FCPyS-UNAM, 2018.
- López Soria, José Ignacio, *Adiós a Mariátegui: pensar el Perú en perspectiva posmoderna*, Lima, Fondo Editorial del Congreso, 2007.
- Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, ERA, 1979.
- *Mariátegui Total*, T. I., Lima, Empresa Editorial Amauta, 1994.

Mazzeo, Miguel, *Invitación al descubrimiento de Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*. Lima: Minerva, 2009.

Montaigne, Michel de, *Ensayos escogidos*, México, UNAM, 2018.

Moraña, Mabel, *La escritura del límite*, España, Iberoamericana/Vervuert, 2010.

Pía López, María, "Izquierdas: la lengua como legado y crítica", en Oscar Ariel Cabezas (Comp.), *Gramsci en las orillas*, Chile, La Cebra, 2015.

Quijano, Aníbal, "Prólogo", en José Carlos Mariátegui, *Textos básicos*, México, FCE, 1991.

----- "El marxismo de Mariátegui", en David Sobrevilla Alcázar, *El marxismo de José Carlos Mariátegui*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1995.