

Entre el Eurocentrismo y el Excepcionalismo:

Los Aportes de Mariátegui Para la Producción de un Marxismo Latinoamericano

Diego Martín Giller*

Resumen

El presente trabajo indaga en las posibilidades de producción de un marxismo latinoamericano como disposición antropofágica. La obra de José Carlos Mariátegui -quien, según la célebre fórmula de Antonio Melis, puede ser considerado como el primer marxista de América- producirá (y traducirá) en disputa con el Partido Comunista una forma de práctica y reflexión política. En tal sentido, el presente artículo convoca a reflexionar sobre la inédita y original relación que estableció el Amauta con el marxismo en Nuestra América, haciendo especial hincapié en sus disputas con el eurocentrismo y el excepcionalismo.

Abstract

This paper investigates the possibilities of producing a Latin American Marxism as an anthropophagistic disposition. José Carlos Mariátegui's work -who, according to the well known formula of Antonio Melis, can be considered the first American Marxist-produces (and translates) a different way of

political practice and reflection in opposition to the one held by the Communist Party. This article calls for reflection on the new and original relationship established with Marxism by Amauta in Our America, with particular emphasis on his disputes against Eurocentrism and exceptionalism.

Palabras clave

1) Mariátegui; 2) Marxismo; 3) Eurocentrismo; 4) Excepcionalismo; 5) Antropofagia

Keywords

1) Mariátegui; 2) Marxism; 3) Eurocentrism; 4) Exceptionalism; 5) Anthropophagy

No vale la idea perfecta, absoluta, abstracta, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal, concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento

José Carlos Mariátegui

* Instituto de Estudios de América Latina y El Caribe, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA)

1. A modo de bienvenida

La figura de José Carlos Mariátegui siempre ha resultado enigmática. A punto tal de haberse desatado una polémica en torno al año y lugar de su nacimiento.¹ Sin embargo, no fueron sólo los datos biográficos los únicos que generaron discusiones. La incomodidad que supusieron sus modos de concebir la realidad, llevó a que se aplicaran sobre él diversos epítetos, cuyo propósito se volvía evidente: menospreciar su obra y su vida militante. Así, fue acusado de populista, pero a la vez de europeista,² al tiempo que se lo rotulaba como soreliano pero también como aprista. Si bien tales difamaciones fueron proferidas en tiempos en que el Amauta se hallaba con vida, luego de su muerte –acontecida en abril de 1930– siguieron operando de tal modo que lograron desterrar su obra de las arcas del pensamiento crítico latinoamericano. En su país de origen, el Perú, tendrían que pasar unos 30 años de su deceso para que se asista a una recuperación de sus reflexiones revolucionarias. Años más tarde, a raíz del 50° aniversario de la publicación de 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, el revival mariateguiano se propagaría no sólo por nuestra América sino también por Europa (Aricó, 1980a; Quijano, 1991).

Lo perturbador de sus reflexiones no hizo sino colocarlo en una posición singular, aquella reservada para los pensadores que, por iconoclastas y heterodoxos, se tornaban inclasificables. No obstante, para combatir no sólo las difamaciones sino también la “inclasificabilidad”, él mismo se definiría como “marxista convicto y confeso”. Partiremos de esta autoconfesión althusserianamente culpable, tomándola a modo de brújula para seguir su itinerario político-intelectual –que en el fondo, digámoslo sin eufemismos, son parte constitutiva de un mismo hacer–; vale decir, su condición de marxista será la clave para entender tanto sus posiciones políticas como

ideológicas. Con todo, habrá que hacer hincapié en lo que supone ser marxista para el propio Mariátegui, sobre todo si acordamos en el hecho de que al interior de esta corriente revolucionaria conviven conflictivamente una variedad incontable de marxismos. En todo caso, nos interesa recorrer aquellos sitios en los que su pensamiento adquiere características excepcionales, para, de este modo, intentar dilucidar por qué el marxismo “a la Mariátegui” se distingue por su creatividad y originalidad respecto de aquellos otros que hacían –y hacen– suelo en Nuestra América.

Para emprender nuestro recorrido contamos con algunas pistas: por un lado, la ya célebre frase con la que el italiano Antonio Melis (1980) tituló un artículo publicado hacia 1967, Mariátegui, el primer marxista de América; por el otro, aquella sentencia del argentino José Aricó (1980a), según la cual 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana se trata de la “única obra teórica realmente significativa del marxismo latinoamericano”. Junto a los propios escritos de nuestro autor en cuestión, se constituyen en auténticas huellas que nos interpelan a pensar en la posibilidad de producción de un marxismo latinoamericano. Volviendo nuevamente a las interesantes lecturas que hiciese Aricó sobre la obra de Mariátegui, nos vemos tentados a enunciar la idea rectora que atraviesa de principio a fin a este escrito: a partir del peruano el marxismo deja de ser un marxismo en América Latina para constituirse como marxismo de América Latina; vale decir, como un marxismo específicamente latinoamericano. Desde una perspectiva similar, Néstor Kohan (2000) sostiene que si bien es cierto que hubieron otros personajes –en el buen sentido del término– que precedieron a Mariátegui en la difusión del marxismo en estas latitudes, en rigor de la verdad, no fueron más que eso: divulgadores y propagandistas de esta corriente revolucionaria en Nuestra América. Hasta el Amauta, la relación con esa tradición se estableció en

¹ Durante mucho tiempo se creyó que había nacido el 14 de junio en 1895 en la ciudad capital del Perú, Lima. Más tarde, se descubrió que el sitio había sido Moquegua –una pequeña ciudad del sureste, ubicada en la vertiente occidental de la cordillera de Los

Andes– y el año, 1894.

² El primer epíteto le fue impuesto por la Internacional Comunista (IC), el segundo fue asignado por Víctor Raúl Haya de la Torre y la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA).

términos de una recepción pasiva que no intentó más que la aplicación mecánica de las ideas provenientes de Europa; esta recepción no supuso en sí misma una producción.

2. Contexto de producción

Toda concepción que sostiene que las ideas nacen y se desarrollan en la mente “genial” de ciertos personajes de la historia, por el sólo hecho de ser –pedimos perdón por la redundancia- esencialmente geniales, constituye uno de los obstáculos con los que a diario se tiene que enfrentar el pensamiento crítico. El principal equívoco de tal postura, está dado por el abandono de las condiciones de posibilidad, que son el sustento para el surgimiento de esas ideas. Su efecto inmediato parece ser la producción típicamente postmoderna de una interpretación puramente textual de las producciones intelectuales. Frente a ello, es preciso volver una y otra vez sobre la indagación de los contextos de producción de los discursos; vale decir, evitar despegar al texto de su contexto concibiéndolos de un modo históricamente situados. Desde nuestro punto de vista, esto es lo que reclama para sí un discurso como el mariateguiano.

En los albores del corto siglo XX, según la célebre nominación del historiador Eric Hobsbawm, se producen una serie de acontecimientos históricos –la revolución china (1949), la revolución mexicana (1911), la revolución rusa (1917) y la Reforma Universitaria de Córdoba (1918)- que, a su manera, supusieron una transformación en los modos de pensar la realidad latinoamericana. Para los intelectuales, significó repensar la sociedad emprendiendo –en términos homologables al populismo ruso- una “marcha hacia el pueblo”. Con estas experiencias histórico-sociales como trasfondo, el Perú de la década del '20 del siglo pasado –coincidente con el llamado “oncenio de Leguía” (1919-1930)- atravesaba el apogeo y la crisis de la república aristocrática. En este contexto, la *intelligentzia* peruana “(...) se preguntaba por las condiciones mismas de existencia y de transformación de un país que no era todavía una nación, sino apenas una posibilidad, un

'concepto por crear', según las palabras de Mariátegui” (Aricó, 1980b). La interpelación de lo nacional empezaba a enraizarse en las tendencias intelectuales del país andino. Sin embargo, el problema nacional, esto es, la pregunta por el Perú, no encontraba respuesta afirmativa (Flores Galindo, 1980). Por el contrario, la caracterización se realizaba en términos negativos: el Perú no constituía una nación y el proyecto de República había fracasado. Por su parte, José Carlos Mariátegui, no se encontraba ajeno a esta suerte de renovación intelectual –pero también de recambio en la historia de nuestros pueblos- que implicó un “redescubrimiento de América” en tanto búsqueda de las identidades latinoamericanistas y nacionales. Con el marxismo como brújula, el Amauta emprenderá su camino.

Con todo, mientras la intelectualidad peruana se renovaba, el marxismo hegemónico a nivel continental –aquel que seguía los dictámenes de la Internacional Comunista (IC)- nadaba en dirección contraria a la corriente de cambio. El excesivo internacionalismo que profesaban se convertía en la expresión sintomática de la negación –no sólo en términos psicoanalíticos sino también políticos y epistemológicos- de la existencia de especificidades nacionales. Así, marxismo y nación no eran posibles de ser conjugados en un mismo horizonte. Según Michael Löwy (2007), esto se debió a una de las dos grandes tentaciones teóricas que habrían amenazado al marxismo en esta región: el eurocentrismo. Desde ésta perspectiva, autosituada en el orden de lo universal, se intentaba deducir y aplicar mecánicamente la realidad europea a la nuestra bajo una mirada fija y cerrada, adscribiendo al postulado que profesaba que nuestros países debían pasar por una revolución democrático-burguesa antes de arribar al socialismo. La otra gran tentación estaba constituida por el excepcionalismo indo-americano, el cual pretendía “leer” la singularidad latinoamericana sosteniendo la idea de que nuestro continente conformaba un “mundo aparte”. Esta lectura, instalada en el plano de lo particular, condujo al rechazo de cualquier teoría –entre ellas el marxismo- proveniente desde otras latitudes, pero sobre todo de Europa.

En este escenario, caracterizado, por un lado, por la renovación de la intelectualidad peruana que se preguntaba por el problema de la nación; y por el otro, por una concepción enfrentada y dicotómica de los polos en cuestión –nos referimos al eurocentrismo versus el excepcionalismo, pero también a lo nacional versus lo internacional, América versus Europa, etc.-; emergerá el pensamiento político mariateguiano. La originalidad de sus aportes, tal vez responda a ese esfuerzo que todo intelectual crítico debiera realizar: instalarse desde el punto de vista de la tensión que es propia de la relación constitutivamente contradictoria entre lo particular y lo universal (Grüner, 2010). Frente a éste devenir desventurado del marxismo en nuestras latitudes, el autor de 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana nos invita a pensar que los polos no deben ser abandonados ni rechazados apriorísticamente; por el contrario, ambos traban entre sí una relación dialéctica reclamando ser transitados.

3. Batallando al eurocentrismo: las discusiones con la Internacional Comunista

El año 1928 es clave en la vida política de Mariátegui. En abril, rompe sus relaciones políticas con Víctor Haya de la Torre al no estar de acuerdo con la precipitada decisión del principal referente político de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) de transformar el carácter frentista en un Partido Nacionalista Libertador –partido que a la postre nunca terminaría de constituirse-.³ De

³ Como sostiene Aricó, Mariátegui consideraba que “...aún estaba inmaduro el proceso de diferenciación política que necesariamente debía de operarse en el interior del APRA como frente único” (Aricó, 1980b: 146)

⁴ Justo es señalar que a la par de Mariátegui otros seis hombres participaron de esta formación. Ellos fueron: Julio Portocarrero, Avelino Navarro, César Hinojosa, Fernando Borja, Bernardo Regman y Ricardo Martínez de la Torre.

⁵ El VI Congreso inspiró a la Conferencia Comunista de América Latina en Buenos Aires, realizada en junio de 1929, donde se produjo el debate al que hacemos referencia en este escrito entre el grupo de

esta ruptura, se deriva la posterior fundación, en el mes de septiembre, del Partido Socialista del Perú, en la que Mariátegui tuvo una actuación destacada.⁴ Este hecho, supuso un enfrentamiento con la nueva línea política adoptada por la Comintern luego de la celebración de su VI Congreso.⁵ Las controversias con ambos movimientos pueden ser consideradas como un punto de condensación de sus posiciones respecto del eurocentrismo, en tanto se enfrentaba a dos tendencias que compartían la caracterización de una América Latina feudal que debía pasar por una revolución democrático-burguesa.⁶ La disputa se cristalizó en enérgicas discusiones que giraron principalmente alrededor de la organización política del frente de clases, y la relación entre el proceso nacional peruano y la revolución socialista. Siguiendo a Aricó, sostenemos que dicha disputa supuso un punto de condensación en tanto “(...) es en el sitio teóricamente privilegiado de su práctica política, allí donde se conjuga pensamiento y acción, donde debemos buscar el real significado de su conciencia crítica de la sociedad, el sentido fundante de la unidad de sus propuestas” (Aricó, 1980b: 143).

Buena parte de nuestro objetivo de trabajo se basa en rastrear el carácter distintivo del marxismo de Mariátegui. Puesto que creemos que uno de los lugares donde se condensa tal singularidad se aloja en la disputa que mantuvo con la IC, dejaremos de lado aquella otra que sostuvo con el APRA.⁷ Respecto de la organización política revolucionaria, el Amauta sostenía que la forma partido debía cristalizarse en dos ejes fundamentales: por un

Mariátegui –quien por problemas de salud no pudo viajar, delegando la representación en Julio Portocarrero y Hugo Pesce- y la IC –cuyo principal referente latinoamericano era Vittorio Codovilla-.

⁶ En el fondo, esta caracterización presupone que América Latina “... tenía forzosamente que asemejarse a la Europa donde se había generado ese marxismo y donde se estaba conquistando los logros de la revolución soviética” (Flores Galindo, 1980: 29).

⁷ Para una profundización de la discusión de Mariátegui con el APRA, recomendamos la lectura del capítulo III de Mariátegui, J. C. (1991): *Textos Básicos*. México: Fondo de Cultura Económica, compilada por Aníbal Quijano.

lado, el partido debía ser clasista, lo cual, desde su concepción supone incluir no sólo al proletariado sino también a las masas campesinas indígenas y a las capas de intelectuales radicalizados provenientes de la pequeña burguesía; y por el otro, el partido debía ser popular, en el sentido de una organización política que de cuenta de los caracteres distintivos de las sociedades periféricas, a la vez que fuera capaz de aglutinar en su seno a un amplio movimiento de masas "(...) movilizadas política y nacionalmente en torno a un definido propósito de transformación revolucionaria" (Aricó, 1980b). Por su parte, la IC proponía para nuestra región la creación de Partidos Comunistas esencialmente proletarios. Desde esta posición, se sostenía que los diversos sectores de la pequeña burguesía —entre ellos la figura del intelectual— no eran más que enemigos del proletariado, y en consecuencia, de la Revolución social. Asimismo, a pesar de reconocer el potencial revolucionario inscripto en la clase campesina, también se cuestionaba la posibilidad de constituir un bloque social en que aquélla represente el papel de una fuerza revolucionaria inmediata (Aricó, 1980b). La idea de partidos "esencialmente proletarios" se enmarcaba al interior de la nueva estrategia de la IC, conocida como la política de "clase contra clase", que venía a modificar su estrategia inmediatamente anterior, basada en una alianza entre los sectores burgueses, pequeño burgueses e intelectuales.⁸

Una posible lectura sobre el porqué de la adopción de este tipo de estrategias por parte de la IC, está constituida por la idea de que aquéllas serían profundamente tributarias del modo en que se "leía" e interrogaba a la realidad latinoamericana: para la IC Perú, América Latina y todo el mundo colonial eran —en cuanto a la composición de sus formaciones económico-sociales— substancialmente idénticos; vale decir, no existían las especificidades nacionales (Flores Galindo, 1980). Este tipo de interpretación es propia de un marxismo que en América Latina, producto

de su desatención de las historias nacionales, aparece colonial en sus orígenes; vale decir, de un marxismo falto de raíces, que se dio aquí como "calco y copia". Por su parte, la utilización que hiciera Mariátegui de las categorías producidas bajo el prisma eurocentrista, redefiniéndolas desde una perspectiva latinoamericana, lo convertiría en un crítico radical de esta concepción (Quijano, 1991).

El contexto en que se expandió y desarrolló el marxismo en nuestra región es el del colonialismo interno. Según González Casanova (1969), esta categoría designa no ya al colonialismo a nivel internacional sino también a escala intranacional. Este fenómeno, nacido a partir de los movimientos independentistas que tuvieron lugar en nuestro continente en los albores del siglo XIX, supone que la sociedad colonial es la propia sociedad nacional: "Con la desaparición directa del dominio de los nativos por el extranjero aparece la noción del dominio y la explotación de los nativos por los nativos" (González Casanova, 1969: 224). Tal explotación no se produce solamente a nivel económico, sino también, a nivel político, cultural y militar. En este escenario, es justo reconocer que el pensamiento mariáteguiano también se inscribe en la trama del colonialismo interno. Y eso es algo que él no desconoce. De ahí, su postura respecto de la posibilidad de una literatura indígena:

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 (...) (Mariátegui, 2004: 257).

Uno de los modos que encuentra Mariátegui para hacer inteligible el colonialismo interno es el estudio de la tradición y de la historia, como así también de los pueblos indígenas peruanos. En tal sentido, la referencia al pasado —anclada en la benjaminiana idea de

⁸ En el III Congreso de la IC, celebrado en junio de 1921, se activa "... la consigna de "ir a las masas" y de esa manera reemplazar la guerra de asaltos por un prolongado sitio de la fortaleza capitalista (...) Surge

también la idea del "frente único proletario", se insiste en las necesarias alianzas con las otras clases y ya no se piensa en partidos monolíticamente obreros" (Flores Galindo, 1980: 75).



que nunca se podrá hacer justicia con el presente sino se hace lo propio con su pasado-interesa en la medida en que puede servir para explicar el presente (Mariátegui, 2004). Hacía un tiempo ya que el Amauta y su grupo estaban dedicados a un tenaz estudio de la historia peruana, actividad que consideraban un prerequisite para la concepción de una firme estrategia política que pudiera alcanzar la ansiada regeneración nacional. Así, el estudio de la historia nacional les revelaría tanto las características esenciales de su sociedad como de las fuerzas sociales contenidas en su seno: en un escenario característicamente colonial y periférico como el peruano el despliegue de las clases excede su posición estructural. De tal modo, el proletariado compondría más una categoría analítica antes que una realidad política. Se deriva de dicha caracterización la siguiente conclusión: la formación de partidos comunistas de centralidad proletaria se tornan en estas latitudes tan improductivos políticamente como imposibles.

⁹ Asimismo, concebía que el tránsito de la experiencia es siempre un camino doloroso. Al respecto, afirmaba que “La revolución no es una idílica apoteosis de ángeles del renacimiento, sino la tremenda y dolorosa batalla de una clase por crear un

Así presentados, los debates con la IC expresaban la cristalización de una disputa por la forma de organización del partido revolucionario y, en consecuencia, por las estrategias revolucionarias para el cambio social. Sin embargo, no era sólo ello lo que estaba en pugna. También se enfrentaban diversos modos de concebir al marxismo. De un lado, un marxismo exterior, esencialmente receptivo y pasivo; concebido como un cuerpo cerrado cuya teoría, lista para aplicarse indistintamente, tendría validez universal; del otro, uno que se autoconstituía interiormente –puesto que emergía desde lo profundo de la historia peruana–, que, partiendo de la interrogación de la realidad como forma de diálogo, suponía en sí

mismo una producción activa en tanto se lo pensaba como instrumento de análisis en permanente regeneración.

Mariátegui fue la punta de lanza de un marxismo creativo, inédito y original en nuestra región. Para apuntalar esta idea, Aricó (1980b) gustaba decir que el peruano nunca aparecería más marxista que cuando funda sus análisis partiendo del carácter particular de la formación económico-social peruana para establecer una acción teórica y política transformadora. La forma en que concebía la germinación de un partido revolucionario va en consonancia con esta idea: éste debía ser el resultado –nunca clausurado– de un proceso, un punto de llegada, antes que un presupuesto y/o un esquema preestablecido que guiara la lucha de masas. Mariátegui comprendía que la verdad está en el proceso –y en el carácter inevitable de los procesos, que implica la necesidad de no saltar las etapas que las coyunturas históricas imponen-⁹ y no sólo en el resultado; o mejor, que el resultado es parte

orden nuevo. Ninguna revolución, ni la del cristianismo, ni la de la Reforma, ni la de la burguesía, se ha cumplido sin tragedia. La revolución socialista, que mueve a los hombres al combate sin promesas ultraterrenas, que solícita de ellos una tremenda e-

constitutiva del proceso mismo. De ahí la idea de

(...) que los puntos de condensación y de organización de la experiencia histórica de esas masas constituían la trama a partir de la cual, y como un producto propio de la voluntad colectiva en formación, emergía un nuevo organismo político, una nueva institución de clase donde se sintetiza toda esa experiencia histórica de luchas y se despliega en un programa concreto la irresistible tendencia de las masas a convertirse en el soporte de un nuevo proyecto de sociedad. El partido político debía crecer, no como un todo completo, sino en sus elementos constitutivos, en el interior del movimiento de masas en desarrollo, y solo en la relación con dicho movimiento el partido encontraba su razón de ser (Aricó, 1980b: 163).¹⁰

De este modo, la relación de exterioridad respecto de los movimientos de masas que pretendía establecer la IC, encontraba junto a Mariátegui una salida que se anclaba en un permanente diálogo con la realidad; vale decir, el partido de la revolución sólo podrá iniciar el camino hacia el socialismo desde el interior de un movimiento de masas, creadas "(...)" a partir de luchas que son nacionalmente diferenciadas (con todo lo que eso implica) y a partir de un grado determinado de organiza-

ción del movimiento de masas" (Aricó, 1980b: 167). Para el caso peruano, el Amauta afirmaba que "(...) las masas –la clase trabajadora– son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano –ni siquiera socialismo– si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas" (Mariátegui en: Flores Galindo, 2005: 378). Por ello, sostenía que "La nueva generación peruana siente y sabe que el progreso del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y signifique el bienestar de la masa peruana (...)" (Mariátegui, 2004: 44).

En suma, el peruano supo exponer, para decirlo con Hegel, el despliegue de lo real, donde la centralidad de la cuestión campesina –que en el Perú era fundamentalmente indígena¹¹– jugaba un rol primordial para cualquier intento de regeneración nacional.¹² Desde su perspectiva, el marxismo sólo podía conjugarse con el Perú a condición de confluir con la cultura andina. De este modo, a partir de Mariátegui, marxismo, nación e historia andina se conformaban en elementos de un mismo horizonte. El socialismo sólo podría ser peruano e indoamericano: pero a condición de que el punto de partida sea el Perú, y no al revés (Flores Galindo 1980).

incondicional entrega, no puede ser una excepción en esta inexorable ley de la historia. No se ha inventado aún la revolución anestésica, paradisíaca y es indispensable afirmar que no será jamás posible, porque el hombre no alcanzará nunca la cima de su nueva creación, sino a través de un esfuerzo difícil y penoso, en el que el dolor y la alegría se igualará en intensidad" Citado en Flores Galindo (1980: 88-89).

¹⁰ Sin embargo, esta forma paciente de organización del partido se vio alterada por el conflicto con Haya de la Torre. Este hecho llevó a omitir fases previas acelerando la formación del Partido Socialista cuando aún el proceso de gestación interno no estaba plenamente desarrollado

¹¹ Mariátegui formaba parte de la corriente indigenista que había nacido en el Perú hacia 1926. El indigenismo en tanto género no es extemporáneo, por el contrario, responde a las necesidades de su época. Aunque Mariátegui no fue el mentor del movimiento, si fue uno de los primeros, junto a Raúl Haya de la Torre, en imprimirle un carácter de

reivindicación político-social, exaltando al indio y sus valores. La pregunta por lo nacional, en tanto *condición de posibilidad* del discurso mariáteguiano, encuentra un principio de respuesta en el indigenismo. La originalidad del *amauta* está no tanto en su activa adscripción al indigenismo sino en haberlo conjugado con el marxismo.

¹² Mariátegui formaba parte de la corriente indigenista que había nacido en el Perú hacia 1926. El indigenismo en tanto género no es extemporáneo, por el contrario, responde a las necesidades de su época. Aunque Mariátegui no fue el mentor del movimiento, si fue uno de los primeros, junto a Raúl Haya de la Torre, en imprimirle un carácter de reivindicación político-social, exaltando al indio y sus valores. La pregunta por lo nacional, en tanto *condición de posibilidad* del discurso mariáteguiano, encuentra un principio de respuesta en el indigenismo. La originalidad del *amauta* está no tanto en su activa adscripción al indigenismo sino en haberlo conjugado con el marxismo.

4. Contra el excepcionalismo: una lectura antropofágica

Mientras que en el Perú, Mariátegui publicaba en 1928 los 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana –año clave, como ya fue referido, para su práctica política– Oswald de Andrade en Brasil daba a conocer el Manifiesto Antropófago. Retomando las ideas vertidas en el Manifiesto Pau-Brasil de 1924, de Andrade delineará una creativa forma de concebir la relación con la cultura europea: la antropofagia. Ella supone la necesidad de apropiarse de todo aquello que nos sirva de los otros culturales, en términos de digestión –“Lo necesario de química, de mecánica, de economía y de balística. Todo digerido” (de Andrade, 2008: 25). En tal sentido, para de Andrade no habría posibilidad de una cultura latinoamericana si esta no es pensada en relación dialéctica –de Andrade, entre otras cosas, era un agudo lector de Hegel– con la cultura de los colonizadores. Ya en el Manifiesto de 1928, proyectará la necesidad de componer con los pueblos “cultos” y “civilizados” una relación en términos de devoración. No se niega al otro cultural; mucho menos se postula un latinoamericanismo puro frente a un europeísmo “decadente”; sino que se trata de atrapar, deglutir y digerir todo aquello que nos sea útil, y descartar y vomitar aquello que no. En el acto de apropiación/expropiación, se experimenta no sólo una in-corporación, sino una

verdadera transformación, en la que el enemigo es absorbido por nuestro cuerpo cultural. De Andrade, transformando el shakespeariano “to be or not be that is the question”, resumirá su propuesta en aquel creativo juego de palabras: “Tupí or not tupí that is the question”,¹³ frase que condensa e incorpora la cultura europea a nuestras propias necesidades.

La disposición antropofágica es una buena manera de acercarse al marxismo mariáteguiano. Como sostiene el ensayista Eduardo Grüner (2010), cualquier pensamiento que se precie de llamar latinoamericano se sostuvo –y se sostiene– en una inevitable tensión con el pensamiento europeo.¹⁴ De esa tensión –y no del infantil abandono de toda producción europea– es de la que hay que partir para llegar a otra cosa.¹⁵ Pensar como latinoamericanos implica “(...) pensar desde 'nosotros' con –y cuando sea necesario contra– todo lo que de 'ellos' seamos capaces de re-apropiarnos” (Grüner, 2010: 27). Una reapropiación antropofágica que supone devorar críticamente el legado cultural europeo –que se pretende a sí mismo universal–, pero no en relación sumisa frente a él, sino una activa destrucción –donde se mastica y se come aquello que nos es útil y se escupe lo que no– que implica la incorporación de lo devorado a nuestra propia realidad. Reapropiación que deviene en una original y creativa expropiación: “Sólo la antropofagia nos une” (de Andrade, 2008).

¹³ Es hecho conocido que los conquistadores españoles difundieron desde su llegada a las Antillas el carácter “canibalesco” de las culturas americanas. Tiempo después, los portugueses harían lo propio en el Brasil. Espantados ante las costumbres de los indios tupíes, los cuales se comían literalmente al enemigo, no dudaron en reconocer allí a la barbarie necesaria de ser combatida. Para ellos, no había otro camino que la civilización propugnada dentro de los cánones de la cultura europea. Retomando críticamente aquella identificación impuesta por los colonizadores, y revalorizando la experiencia de resistencia de los indios caribes y tupíes, de Andrade redacta en 1928 su célebre *Manifiesto Antropófago*, en el cual acuña el concepto de *antropofagia*.

¹⁴ De forma similar, y para apuntalar esta idea de la *tensión* entre el pensamiento moderno y eurocéntrico con todo pensamiento *otro*, Flores Galindo sostiene:

“... la revolución rusa era un producto de Occidente –tanto como la gran guerra– pero con un contenido evidentemente distinto: nació en el extremo oriental de esa civilización pero en umbilical unión con un producto occidental como era el marxismo” (Flores Galindo, 1980: 43).

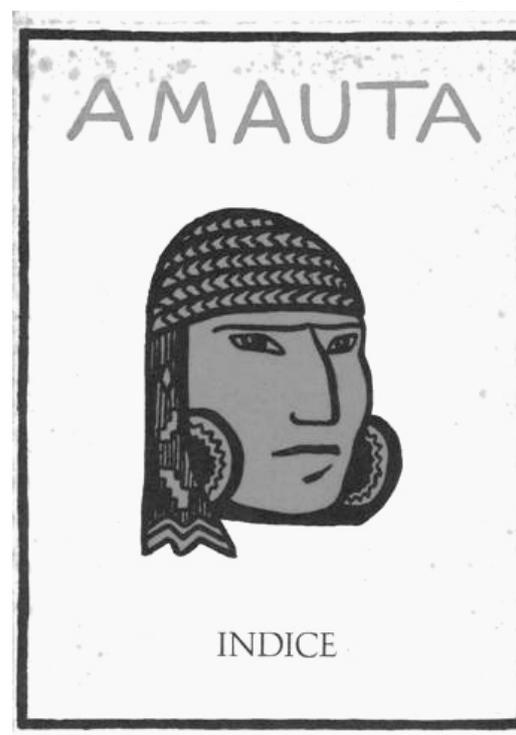
¹⁵ Grüner (2010) afirma que el eurocentrismo ha relegado a América Latina al lugar de residuo de la historia, a una alteridad absoluta. El hombre moderno sería un sujeto dividido internamente producto de la negación de todo *otro* distinto del europeo ilustrado. No obstante, nos pone de sobreaviso acerca de la importancia de no perder de vista que a “nosotros”, los latinoamericanos, también nos ha dividido, que somos el producto de un conflicto no resuelto de nuestra propia historia. Por lo tanto, es de esa fractura de la que debemos partir si pretendemos construir algo distinto.

Si el eurocentrismo implica una transplatación mecánica hacia América Latina de los modelos de desarrollo europeo –y con ello, de los sujetos revolucionarios y las estrategias para el cambio social–, el excepcionalismo tiende a absolutizar la especificidad de nuestro continente concibiéndolo como un “mundo aparte”. Si frente a aquél Mariátegui emprendió una dura batalla que lo llevó, junto a otros intelectuales de su época, a emprender una “vuelta hacia el pueblo”, un “redescubrimiento de América”, un estudio profundo de la historia nacional; frente a éste, libró otra ofensiva igualmente productiva que no supuso un abandono de la teoría –ni mucho menos de la riqueza de las experiencias– producida en Europa. Por el contrario, la etapa de su exilio europeo –transcurrida entre los años 1919 y 1923– se convertirá en “(...) escenario de un aprendizaje indispensable: el descubrimiento de las diferencias con Latinoamérica, lo que no significó abjurar del conocimiento de esa cultura y de sus beneficios” (Flores Galindo, 1980: 44). Al respecto, afirmará

(...) no me sentí americano sino en Europa. Por los caminos de Europa, encontré el país de América que yo había dejado y en el que había vivido casi extraño y ausente. Europa me reveló hasta que punto pertenecía yo a un mundo primitivo y caótico; y al mismo tiempo, me impuso, me esclareció el deber de una tarea americana (...) Europa me había restituido, cuando parecía haberme conquistado enteramente, a Perú y a América (Mariátegui, 1959: 162).

En tal sentido, para Mariátegui las lecciones de las experiencias europeas podían iluminar nuestra identidad extraviada (Aricó, 1985).

Al mismo tiempo, la estadía en Europa le sirvió no sólo para “desposar una mujer y algunas ideas socialistas”, sino también, para entrar en



contacto con numerosos teóricos tanto de tradición marxista como de tradiciones ajenas a ésta corriente.¹⁶ Su formación teórico-política –insistimos en el carácter tautológico de esta expresión– lo llevó a apropiarse –en un sentido antropofágico– de aquellas teorías europeas críticas del eurocentrismo, rechazando el postulado que sostiene que por el sólo hecho de ser producidas del otro lado del Atlántico, el contenido y el valor crítico de dichas teorías queda disuelto y anulado. De lo que se trata, es de reinscribirlas en nuestra propia situación: la latinoamericana.

5. Entre el eurocentrismo y el excepcionalismo: la concepción de un marxismo nuestroamericano

En 1928 –la vuelta a este año en la vida de Mariátegui se torna inevitable–, a propósito del segundo aniversario de la Revista Amauta,¹⁷ escribirá una frase que se hará célebre –aunque

¹⁶ La conformación de su heterodoxo abanico teórico junta entre sus barajas a autores tales como Benedetto Croce, Georges Sorel, Piero Gobetti, Lenin, Henri Bergson, Waldó Frank, Bernard Shaw, James Joyce, Miguel de Unamuno, Romain Rolland, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Charles Chaplin, Gorki y al movimiento surrealista.

¹⁷ De clara orientación indigenista, revelada tanto en

su nombre *quechua* como en la estética incaica de las tapas, *Amauta* expresaba la importancia de la recuperación de los valores indígenas, de la adhesión a la raza. Pero no como una vuelta utópica hacia un pasado mejor sino desde una recreación permanente. Al respecto, Mariátegui afirmaba que la palabra *amauta* “... adquiere una nueva acepción. La vamos a crear otra vez” (Mariátegui en Flores Galindo, 2005: 358).

muchos años después de haber sido elaborada: “No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica” (Mariátegui, 1991: 127). Toda una declaración de principios, la cual dirigía lanzas contra los intentos de aplicar mecánicamente y acríticamente, esto es, no antropofágicamente, las ideas producidas en Europa. De lo que se trata, entonces, es de crear un socialismo y un marxismo nuestroamericano. Sin embargo, quizá lo más interesante sea la fórmula -infinitamente menos difundida- que le sigue inmediatamente: “Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva” (Mariátegui, 1991: 127). Pero, ¿por qué le asignamos tanto valor a esta expresión? Precisamente, porque allí aparece la idea de enfrentarnos con nuestra propia realidad, lo que supone hacerlo con un lenguaje propio y no importado. Lo que surge es un proyecto de traducción -no en sentido literal, sino como un acto constitutivamente imperfecto- del marxismo a “nuestra propia realidad” pero, y esto es bien importante, “con nuestro propio lenguaje”. Si, como afirma Mariátegui, “El arte es una evasión cuando el artista no puede aceptar ni traducir la época y la realidad que le tocan” (Mariátegui, 2004: 231), el Amauta reclama para sí el estatuto de artista pleno.

En suma, a partir de la incansable lucha frente al eurocentrismo y al excepcionalismo que pululaban -y aún hoy pululan- por Nuestra América, emerge de la mano de José Carlos Mariátegui un marxismo de características distintivas respecto de las otras expresiones de esta corriente revolucionaria en la región. Y ese singular distingo, estará marcado por la forma de concebir el conocimiento; vale decir, por comprender junto a nuestro Marx que “(...) la teoría nunca puede ser 'aplicada' puesto que siempre es 'recreada' por el proceso social del que quiere dar cuenta o contribuir a crear” (Aricó, 1980b: 139). Y ese proceso social es uno que, en tanto es esencialmente abierto, experimenta una permanente y compleja mutación. Siguiendo a Oscar Del Barco (2008), vale pensar que la teoría no puede ser clausurada, en tanto el objeto de estudio -y de acción-

que es la propia realidad siempre se escapa, constituyéndose no en un objeto fijo sino en fuga. El propio Mariátegui (2004) tenía bien en claro esto, por ello afirmaba que ninguno de sus ensayos estaba acabado, ni lo estaría ninguno mientras viviese, pensase y tuviese algo que añadir. Y ello partía de la firme convicción de que todo en el mundo cambia y se renueva, de que nada permanece nunca igual a sí mismo.

Así, el marxismo mariateguiano deviene en una forma de interrogar el mundo, que, a su vez, se constituye en la brújula que guía el viaje hacia la liberación. La originalidad está en su búsqueda; en el haber tenido el coraje de enfrentar a éste método revolucionario de conocimiento -y de emancipación- con su realidad; en concebir la verdad como un proceso abierto en perpetuo movimiento en tanto experiencia que hay que transitar inevitablemente -aunque ese camino esté plagado de obstáculos- para conocernos en nuestra historia. Esos eran los únicos caminos que encontraba Mariátegui para hacer avanzar al marxismo en clave latinoamericana, por producir un marxismo de y para América Latina. Es ese el proyecto amautico. De ahí, su urgencia.

6. ¿Por qué volver a Mariátegui?

Llegados a este punto, no parece tan difícil responder la pregunta que titula este apartado final. Un principio de respuesta está en su legado, cuyo rasgo de mayor originalidad parece estar constituido por el modo en que nos enseña a pensar(nos), el cual supone un diálogo permanente con la realidad en la que nos hallamos inscriptos. Para nada importan sus análisis si con ellos intentamos traspostrarlos acríticamente a nuestra época. Por el contrario, su “lección de método” es la enseñanza de enfrentarnos con nuestro mundo de un modo auténtico, interrogándolo e interrogándonos en ese permanente diálogo. Como sostiene Aricó,

(...) la 'producción' de un marxismo latinoamericano, que encuentra en una sede nacional privilegiada, en una realidad histórica contrastada con un patrón evolutivo al que se

cuestiona en su pretensión de universalidad, sus paradigmas de constitución. Y esa es una lección de método que mantiene su vigencia hoy (Aricó, 1985: 11).

“Lección” que supone una concepción del marxismo como un método productivo de interpretación de la realidad histórico-social, y no como una teoría prescriptiva presta a aplicarse indiferentemente a cualquier formación económico-social. Para Mariátegui, El marxismo del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un medio fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio sin descuidar ninguna de sus modalidades (Mariátegui, 1991: 168-169).

Tal como dijese el propio Amauta a propósito del pensamiento de su coterráneo González

Prada, no es la letra sino el espíritu lo que representa un valor duradero (Mariátegui, 2004). En todo caso, la perduración de una escritura tiene que ver con la posibilidad de que ciertas formas de interrogar, dialogar y mirar al mundo se vuelvan, de algún modo, extemporáneas; vale decir, que ante nuevas coyunturas tengan la capacidad de establecer nuevas relaciones con su mundo (Quijano, 1991). Por ello, creemos que su vida y su obra no son privativas del texto escrito, sino que se hallan en el espíritu inquieto que interrogaba intrépidamente a su realidad -“Mi testimonio es convicta y confesamente un testimonio de parte. Todo crítico, todo testigo, cumple, consciente o inconscientemente, una misión” (Mariátegui, 2004: 177)-, aunque ésta haya cambiado profundamente. Su producción es una permanente invitación por intentar crear sentidos nuevos; por producir nuevas miradas localmente situadas -pero en permanente diálogo con lo extralocal-; por proseguir en la tarea de producir preguntas -en tanto ellas son lo que perduran- y no sólo respuestas que se pretenden clausuradas; en suma, un convite a descubrir nuestra historia con nuestro propio lenguaje.

BIBLIOGRAFÍA

ARICÓ, José

1980a "Introducción". En: J. Aricó (Comp.), Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano. México: Ediciones Pasado y Presente, Siglo XXI editores.

1980b "Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú" en Revista Socialismo y Participación, N° 11, Lima.

1985 "Mariátegui: el descubrimiento de la realidad" en Revista Debates, Año 2, N° 4, Buenos Aires.

DE ANDRADE, Oswald

2008 Escritos antropófagos. Buenos Aires: Corregidor.

DEL BARCO, Oscar

2008 El otro Marx. Argentina: Milena Cacerola.

FLORESGALINDO, Alberto

1980 La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern. Lima: DESCO.

FLORESGALINDO, Alberto y Ricardo PORTOCARRERO GRADOS

2005 Invitación a la vida heroica. José Carlos Mariátegui. Textos esenciales. Lima: Fondo Editorial del congreso del Perú.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo

1969 Sociología de la explotación. México: Siglo XXI editores.

GRÜNER, Eduardo

2010 La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución. Buenos Aires: Edhasa.

KOHAN, Néstor

2000 De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano. Buenos Aires: Biblos.

LÖWY, Michael

2007 El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días. Santiago: LOM Ediciones.

MARIÁTEGUI, José Carlos

1959 El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy. Lima: Empresa editora Amauta.

1991 Textos Básicos. Selección y prólogo de Aníbal Quijano. México: Fondo de Cultura Económica.

2004 Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Buenos Aires: Editorial Gorla.

MELIS, Antonio

1980 "Mariátegui, el primer marxista de América". En J. Aricó (Comp.), Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano. México: Ediciones Pasado y Presente, Siglo XXI editores.

QUIJANO, Aníbal

1991 "Prólogo". En J. C. Mariátegui: Textos Básicos. México: Fondo de Cultura Económica.