

***El hombre y el mito: una visión decolonial y de la emergencia indígena en Mariátegui.*¹**

Samuel Sosa Fuentes.²

Introducción.

José Carlos Mariátegui, que desde inicios del siglo XX, forjó un pensamiento marxista singular que al vincularlo con la realidad indígena andina y su experiencia vital de la observación de las luchas y la praxis política, marcó una ruptura con el marxismo ortodoxo occidental proponiendo una “revolución indoamericana” y, ello, aunado a su gran visión y análisis sobre la crisis del orden mundial burgués, configuran el contexto general en donde escribe su ensayo *El Hombre y el Mito*³. En efecto, *El Hombre y el Mito* se da en un momento en que el proyecto moderno-liberal se hallaba tensionado por las derivaciones de la crisis posbélica de la Gran Guerra, por la crisis económica, política e ideológica de la civilización occidental, concebida por el Amauta como la crisis integral de la civilización capitalista⁴ y por el positivismo y la fetichización burguesa de la razón y el progreso. Pero, sobre todo, Mariátegui, además, se inserta en un entramado intelectual, viendo el mito no como vestigio arcaico, sino como herramienta epistémica subversiva capaz de resignificar la memoria colectiva. Por ello, *El Hombre y el Mito* de Mariátegui, la concebimos como una reflexión profunda y descolonizadora sobre la historia, la cultura, la política y la revolución latinoamericana y, a la vez, nos insta a replantear las categorías hermenéuticas eurocéntricas del saber pero desde la óptica de un pensamiento decolonial y latinoamericano –y que décadas más adelante, se desarrollaría en la teoría de modernidad/colonialidad con autores como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Ramón Grosfoguel y Enrique Dussel- que, como bien sabemos, analiza y deconstruye radicalmente la histórica primacía y hegemonía del saber y el poder occidental colonial y su monopolio sobre la interpretación de la realidad.

Así, desde esta perspectiva, para Mariátegui las categorías “Hombre” y “Mito” no son universales, sino construcciones socioculturales que participan de la colonialidad del poder que se proponen descentrar el canon eurocéntrico y abrir espacio a epistemologías subalternas, donde el mito indígena no sea denostado como superstición, sino valorado como matriz simbólica de resistencia y revolución social. Este es, entre otros, el gran valor de la hermenéutica mariateguiana de *El Hombre y El Mito*, pues su análisis vincula los elementos de la descolonización epistemológica y los puntos de encuentro y tensión

¹ Ponencia presentada al *Simposio Internacional “El Hombre y El Mito: Dogma y herejía para pensar en Mariátegui*. Organizado por la Cátedra José Carlos Mariátegui. Lima, Perú. 25 y 26 de junio de 2025.

² Internacionalista. Profesor-Investigador del Centro de Relaciones Internacionales de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. México.

³ José Carlos Mariátegui, publica el 16 de enero de 1925 en la *Revista Mundial*, “El Hombre y el Mito”

⁴ Descrita y analizada profundamente por Mariátegui en su conferencia pronunciada el 15 de junio de 1923, titulada “La Crisis mundial y el proletariado peruano”.

entre discurso marxista occidental y sabiduría andina. En otras palabras, lejos de entender el "mito" como mera ensoñación o fábula, Mariátegui lo articula como un dispositivo simbólico que contribuye a delinear el sujeto social y político de una nación forjada en la violencia colonial. En este sentido, las presentes notas proponen desentrañar las relaciones dialécticas entre el hombre real y el mito colectivamente construido, al tiempo que cuestiona la herencia eurocéntrica que permea nuestra comprensión de ambos términos y se proyecta como un pensamiento y práctica descolonizadora que, hoy en día, se comprueba y se expresa en la emergencia indígena y su *praxis* descolonial, anti-sistémica y anticapitalista en los territorios autónomos zapatistas en México.

El "Hombre" como sujeto histórico y social situado

Podemos empezar señalando que, en Mariátegui, el "hombre" deja de ser un ser abstracto y adquiere densidad histórica: es producto de relaciones materiales, de explotación y de contrapoderes indígenas. Frente al sujeto social universal del marxismo occidental y del pensamiento social y político europeo, el Amauta postula una subjetividad nacional que nace de la experiencia colectiva de opresión colonial: El hombre indígena peruano, forjado en la encrucijada del trabajo y la explotación agraria, la cultura quechua y la violencia colonial, se instala como un sujeto político y revolucionario emergente. Este desplazamiento epistemológico y descolonial implica reconocer que la racionalidad del conocimiento occidental, hegemónico y fragmentador no puede explicar cabalmente la formación social andina y latinoamericana. Así, Mariátegui abre la posibilidad de repensar al hombre indígena y latinoamericano no desde la copia de modelos, teorías y conocimientos eurocéntricos que significaron los procesos históricos de *la colonización del saber y del poder* en América Latina, sino desde sus propias matrices históricas y raíces culturales e identitarias. En efecto, cabe destacar aquí, de manera muy breve, que, como bien sabemos, la memoria histórica y social de *Nuestra América*, nos revela que el universalismo del conocimiento científico-social europeo siempre negó reconocer, como su igual, el valor científico, epistemológico y ontológico de los *otros* conocimientos *no europeos* de la gran diversidad cultural de las formaciones económico-sociales de América Latina. En consecuencia, la existencia de los saberes sociales, científicos y el conocimiento que se tenía del mundo, del universo, de la naturaleza, de la tierra, de la existencia y de la vida, así como de la filosofía, cultura, literatura y poesía producidos en *Nuestra América*, fueron categorizados inferiores, desvalorizados, ocultados y negados por su diferencia "racional" con el paradigma europeo del conocimiento. Ello produjo, entre otros factores, el surgimiento de una importante y nueva reflexión en el pensamiento social y la teoría crítica latinoamericana en donde, por un lado, se producen análisis y reflexiones basados en la diversidad cultural de los saberes y cosmovisiones históricamente negadas de las culturas, pueblos y naciones originarias y colonizadas y, por el otro, produjo una profunda crítica y cuestionamiento de la epistemología dominante eurocéntrica y, en donde, la figura de Mariátegui, se erige como uno de los más importantes y originales pensadores latinoamericanos que inician esta forma de análisis y enfoque reflexivo. Así, actualmente, una de las perspectivas teóricas más desarrolladas que ha logrado plantear la construcción de nuevos paradigmas del conocimiento social; una avanzada renovación

del pensamiento crítico y una nueva epistemología *desde y para Nuestra América*, son los enfoques del programa latinoamericano de investigación *Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad* que, en su esencia, estudia y promueve una importante labor deconstructiva del conocimiento eurocéntrico de las ciencias sociales y ha producido un significativo pensamiento teórico, social y epistemológico de impronta latinoamericana y, en donde, uno de sus precursores más importantes e influyentes se encuentra ubicado en la figura de Aníbal Quijano y su destacada obra de "*la Decolonialidad del Poder*", además de haber sido un profundo conocedor del pensamiento y la obra de José Carlos Mariátegui.⁵

El "Mito" como fuerza simbólica emancipatoria y revolucionaria.

Contrario a la visión positivista que reduce el mito a residuo irracional, Mariátegui lo reivindica como agente de cohesión social, de creencia colectiva, de memoria histórica y de acción transformadora de la realidad. El mito -por ejemplo, la pachamama o los ciclos agrícolas- funciona como una narrativa integradora que legitima la relación holística con la naturaleza, el hombre y la comunidad. Es decir, Mariátegui concibe al mito como una *praxis* e instrumento de vinculación e interacción integral y armónica entre el hombre y la naturaleza. Desde esta óptica, el mito en Mariátegui desplaza la lógica lineal y colonial del progreso europeo y restituye procesos cíclicos y relacionales, fundamentales para la eco-política descolonizada indígena. Además, el mito instala una dimensión espiritual que desafía la economía extractiva capitalista, proponiendo otros modos de habitar, producir y existir el mundo. De esta forma, *El hombre y el mito* articula una poética -obra- revolucionaria, donde lo mítico no es escapismo sino fuerza propulsora y motor de un proyecto de transformación emancipatorio y de acción y cohesión social colectiva: la revolución indoamericana en donde el pueblo emerge como sujeto que escribe y determina su propia historia y existencia. En palabras de Zenón Depaz y César Germaná, respectivamente:

Depaz Toledo, advierte:

"El mito podría ser definido entonces como un factor ideológico de cohesión y movilización de una clase social o sectores sociales afines, a los cuales encarna no de manera casual o arbitraria, sino en tanto expresa sus intereses colectivos. El mito se enraíza en las posibilidades latentes en el ser social, y es un catalizador poderoso de su actuación, de su realización, pues tiene la virtud de comprometer la integridad de las energías de los hombres a los cuales "posee", en un proyecto de transformación integral y "definitivo" de sus condiciones de existencia"⁶.

⁵ Un destacado grupo de intelectuales y académicos latinoamericanos son los que conforman el proyecto de investigación social y del pensamiento decolonial y crítico *latinoamericano Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad*, y en el cual se encuentran autores como Enrique Dussel, Edgardo Lander, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Nelson Maldonado Tones, Santiago Gómez-Castro, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Rodolfo Kush y Humberto Maturana, entre otros.

⁶ Depaz Toledo, Zenón. "La categoría mito en la obra de Mariátegui". En *Anuario Mariateguiano. Vol. III*. (Alberto Tauro y Antonio Melis, directores). Lima, Ed. Amauta, 1991, p. 40.

Por su parte, César Germaná señala:

“José Carlos Mariátegui no consideraba el “mito” como una utopía, si ésta es entendida como la concepción de una sociedad ideal, imaginaria e irrealizable. Porque, como ya lo he señalado, su preocupación no era describir cómo funcionaría la sociedad ideal, pues esta sería construida por los propios interesados. Más bien, su interés estuvo centrado en determinar las condiciones en las que se podría construir esa nueva sociedad. Y esas condiciones fueron las que determinaron el mito. En este sentido, el mito para Mariátegui puede ser considerado como un proyecto revolucionario”⁷.

Tensiones y desafíos.

Ahora bien, la tensión entre hombre y mito en la obra de Mariátegui revela desafíos epistemológicos y políticos. Por un lado, se corre el riesgo de idealizar prácticas míticas, desatendiendo la heterogeneidad interna de las comunidades indígenas. Por el otro, subrayar el mito como vector político puede llevar a laxitudes en materia de análisis de clase y relaciones de producción. Sin embargo, desde la perspectiva decolonial mariateguiana, resulta necesario mantener un equilibrio crítico: preservar la potencia del mito como memoria subalterna y acción revolucionaria y, al mismo tiempo, articularlo con el análisis de clase estructural de la explotación y desigualdad socioeconómica. Y este equilibrio se logra en el planteamiento y análisis del hombre y el mito de Mariátegui, pues lo hace al rearticular la lucha de clases con la cosmovisión indígena, sin sacrificar la rigurosidad materialista de la praxis revolucionaria. En palabras de Aníbal Quijano:

“[Es] el modo mariateguiano de asumir el marxismo: [sobre] La no resuelta tensión entre una concepción del marxismo como teoría de la sociedad y de la historia, y el método de interpretación y acción revolucionaria; de un lado, y filosofía de la historia, apta para recibir las aguas de otras vertientes filosóficas que, según Mariátegui, podían contribuir a la permanencia de la voluntad de acción revolucionaria, de otro lado”⁸.

En este sentido, *El Hombre y el Mito* a través del análisis decolonial, pone de relieve la necesidad de repensar los fundamentos teóricos de la emancipación latinoamericana. Mariátegui no sólo diagnostica la realidad peruana, sino que ofrece coordenadas para una restitución epistemológica: el sujeto político debe reconocerse en su proceso histórico y cultural, y el mito debe entenderse como instrumento de resistencia, no como mera reliquia. Este enfoque interpela a las ciencias sociales a abandonar el eurocentrismo y a incorporar epistemologías críticas que restituyan voz a los pueblos originarios. Tal y como el Amauta lo había revelado desde los años veinte del pasado siglo y que significaron la esencia del proceso de la colonización mental y de los conocimientos en *Nuestra América*.

Mariátegui, lo advirtió así:

“¿Existe un pensamiento característicamente hispano-americano? Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc., en la cultura

⁷ Cesar Germaná. “El “Socialismo Indoamericano” de José Carlos Mariátegui”: *Proyecto de Reconstitución del Sentido Histórico de la Sociedad Peruana*. Lima, Perú. Ed. Amauta, 1995, p. 237.

⁸ Aníbal Quijano. *Introducción a Mariátegui*. México. Ediciones Era. 1982, p. 62.

de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispano-americano. Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispano-americano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo. Para comprobarlo basta revisar la obra de los más altos representantes de la inteligencia indo-íbera. El espíritu hispano-americano está en elaboración. El continente, la raza, están en formación también.”⁹

En efecto, tenemos, aquí, una de las más importante aportación del pensamiento decolonial, político y revolucionario de José Carlos Mariátegui a las ciencias sociales y humanidades latinoamericanas y a los procesos sociales de liberación nacional en América Latina: conocer, interpretar y transformar la realidad social desde adentro de ella misma, desde nosotros, desde nuestra particularidad y especificidad concreta basada en la inclusión de los saberes y las cosmovisiones indígenas latinoamericanos y, a la vez, crear nuevas formas de pensar y hacer un conocimiento propio “*de espíritu latinoamericano*”. En este sentido y perspectiva, *El Hombre y el Mito* emerge como texto fundacional para una política anticolonial, donde el sueño de justicia se teje entre la historia material y la trama simbólica de un continente que rehúsa seguir siendo objeto de narrativas ajenas e impuestas por una geopolítica de la colonialidad del saber que sólo han distorsionado nuestra historia. Sin embargo, *El Hombre y el Mito* desde una mirada decolonial no se agota en una revaloración cultural del pensamiento del Amauta Universal; exige, más bien, una reconceptualización crítica del lugar que ocupan los saberes subalternos en la construcción del sujeto político en América Latina. En otras palabras, el Mito en Mariátegui, emerge y se sitúa como un horizonte epistémico y político en donde el Amauta nos conmina a descentrar el pensamiento moderno-occidental y a reconocer en el mito una categoría estructurante de lo político, lo ético, lo cultural, lo identitario y lo histórico. No estamos ante una nostalgia romántica por un pasado indígena idealizado, sino ante una tentativa radical de reanudar los hilos rotos de una historia interrumpida por la violencia epistémica de la colonialidad del saber y del poder.

Por ello, la potencia crítica del pensamiento mariateguiano radica en su capacidad de subvertir la dicotomía ilustrada entre razón y mito. En lugar de jerarquizarlos, propone una articulación que permita pensar procesos sociales no sólo desde el análisis racionalista y materialista, sino también desde las matrices simbólicas y espirituales que configuran la subjetividad de los pueblos. El mito, en este sentido, no es lo opuesto a la razón, sino su exterior constitutivo: aquello que la razón moderna no puede domesticar sin despojarla de su anclaje en la vida concreta de los pueblos. En palabras de Mariátegui:

“Ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia Razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les

⁹ José Carlos Mariátegui. *Textos Básicos*. Selección, prólogo y notas introductorias de Aníbal Quijano. México, Fondo de Cultura Económica. 1995. p. 366.

basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo". "El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico"¹⁰

Esa es la trascendencia y virtud del mito en Mariátegui: llena el yo profundo del individuo asignándole un sentido histórico, y más allá de su carácter abstracto e irracional, tiene efectos prácticos, sociales y políticos. Por ello, en Mariátegui, el mito no es una especulación, ni tampoco significa que por estar *fuera de la razón* esté en *contra* de la razón, más bien es el impulso de ella. Es lo que la razón, dentro de sus reflexiones sociales, necesita para echar a andar los procesos sociales de transformación y liberación.¹¹ Así, bajo la concepción del Mito en Mariátegui, la existencia del hombre adquiere una orientación, un sentido, razón por la cual, la existencia o inexistencia del mito en una sociedad, nos advierte sobre la crisis o apogeo de una sociedad. Es decir, sólo cabe hablar del mito en Mariátegui cuando estamos ante una idea encarnada en el ideario colectivo de las grandes masas y sus procesos de luchas sociales. Así lo advierte Mariátegui:

"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 burguesía niega; el proletariado afirma"¹².

Ahora bien, desde una perspectiva decolonial, la apuesta de Mariátegui representa un punto de fuga respecto al proyecto civilizatorio moderno que ha pretendido universalizar categorías abstractas como "hombre", "progreso", "democracia" "libertad" o "desarrollo". Tales categorías, lejos de ser neutras, han servido como dispositivos de dominación, exclusión y normalización de un modelo de humanidad que niega la pluralidad ontológica del mundo. El "Hombre" del que nos habla Mariátegui no es el sujeto burgués, blanco, europeo, sino el indígena andino, cuyas formas de vida resisten al capital no desde su exterior absoluto, sino desde una exterioridad que se inserta en la contradicción interna del sistema. En este punto, conviene plantearnos las siguientes preguntas: ¿Es posible, entonces, pensar una revolución que no derive en otra forma de modernidad? ¿Puede el mito sostener un proyecto político no teleológico, no productivista, no centrado en la dominación de la naturaleza? Estas preguntas nos invitan a reflexionar el legado de Mariátegui y valorarlo y prolongar su pensamiento más allá de sus propias coordenadas históricas. Su conceptualización del mito como principio organizador de la política sigue siendo fértil para imaginar nuevas formas de vida colectiva, más allá del Estado-nación,

¹⁰ José Carlos Mariátegui. "El Hombre y el Mito" en José Carlos Mariátegui. *Obras. Tomo 1. Casa de las Américas*. Selección Francisco Baeza. La Habana, Cuba. Selección Francisco Baeza. 1982. p. 412 y 413.

¹¹ Francisco Alarcón Solís. *Razón y vida en la filosofía política de José Carlos Mariátegui*. TESIS. Para optar el Grado Académico de Magíster en Filosofía en mención en Historia de la Filosofía. UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS. FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS. UNIDAD DE POSGRADO. Lima, Perú. 2017. p.56.

¹² José Carlos Mariátegui. "El Hombre y el Mito" en José Carlos Mariátegui. *Obras. Tomo 1. Casa de las Américas*. Selección Francisco Baeza. La Habana, Cuba. Selección Francisco Baeza. 1982. p. 415.

del capital y de la racionalidad instrumental. Desde allí, *El Hombre y el Mito* no es sólo un texto de interpretación del pasado, sino una herramienta para interrumpir el presente y abrir futuros donde la dignidad de los pueblos no se mida por su capacidad de asimilación al modelo hegemónico, sino por la fuerza de su diferencia irreductible. En definitiva, Mariátegui nos ofrece una lección urgente: el mito no es lo que la modernidad ha superado, sino lo que retorna cada vez que el sistema global entra en crisis. No como regresión, sino como posibilidad. Desde una lectura decolonial, ese retorno del mito es una reapropiación política del sentido, una reapertura del horizonte histórico que nos obliga a imaginar emancipaciones que no pasen necesariamente por el espejo de Europa.

En esa medida, *El Hombre y el Mito* no es sólo un ensayo; es un llamado a descolonizar el pensamiento, el tiempo y la historia. Por ello, Mariátegui revaloriza el concepto de “mito revolucionario” pero a partir de una adecuación adaptativa a las particularidades socioculturales de Perú y del reconocimiento de la supervivencia de valores y elementos culturales de matriz incaica, aún vivos en el presente, y cuyo colectivismo puede empalmar con un proyecto socialista revolucionario. Y si el desarrollo de un movimiento socialista implica la formación de nuevas experiencias revolucionarias (que no reproduzcan los valores intrínsecos del capitalismo), las prácticas de las comunidades indígenas no pueden pasarse por alto. Es de esta manera, que Mariátegui intenta crear así un nuevo espíritu socialista. En otras palabras, a través de la apropiación y resignificación creativa de conceptos y valores que amplían el alcance del análisis marxista, puede entenderse el cruce que realiza el Amauta entre indigenismo y movimiento socialista. Es en este contexto general, en donde se inscribe una de las preocupaciones y reflexiones –teóricas y políticas- más importantes del artículo *El Hombre y el Mito* y, en general, en diferentes momentos y espacios de la obra de José Carlos Mariátegui: la búsqueda de una nueva racionalidad epistémica y pensamiento propio y alternativo al pensamiento eurocéntrico en *Nuestra-América*, que recupere el mundo indígena, en tanto que prefigura la posibilidad del socialismo latinoamericano - sus tesis sobre el “comunismo Incaico”- pero esencialmente como presente en la actual experiencia de las luchas y los movimientos indígenas y sus formas autónomas y comunitarias de vida.¹³

En efecto, históricamente, las reflexiones políticas de Mariátegui se vinculan a la permanente preocupación por continuar la construcción y consolidación de un pensamiento social propio, auténtico y crítico latinoamericano y, a la vez, cuestionar radicalmente la influencia de la colonialidad del saber del pensamiento eurocéntrico y anglosajón en América Latina¹⁴ y sus derroteros y dilemas en el siglo XXI. Así la

¹³ Incluso, podemos afirmar que las reflexiones y análisis críticos de Mariátegui sobre el problema y la cuestión indígena peruana y latinoamericana, no ha cambiado ni en su esencialidad, ni en su forma y contenido, y ni en su condición histórica -de más de 200 años- de atraso, explotación, marginación, exclusión, represión, violencia, masacres, abusos, desapariciones, extinciones y degradación de su habitat natural y de su dignidad humana, aunado a la crisis y pérdida de su identidad cultural que vivían –en la época de Mariátegui- y viven actualmente las comunidades, los pueblos y las naciones indígenas de *Nuestra América*.

¹⁴ El eurocentrismo, *grosso modo*, consiste en la forma de examinar, percibir e interpretar, por ejemplo, la realidad sociopolítica, histórica, económica y cultural de América Latina, según las características específicas y particulares del desarrollo histórico de Europa o los Estados Unidos. En consecuencia, se puede explicar la problemática –histórica, coyuntural o actual- de nuestra región o cualquier región del planeta, pero a partir de categorías, leyes, ideologías y modelos que

liberación nacional en Mariátegui se entiende en un doble sentido: por un lado, como la inevitable necesidad de emancipación de la sociedad y de cambiar radicalmente las estructuras socioeconómicas y políticas y, por el otro y sobre todo, la responsabilidad ineludible de conocer, interpretar y transformar nuestra realidad concreta latinoamericana pero *desde y a partir* de las realidades históricas, sociales, económicas y políticas propias y particulares de su sociedad, su cultura y su identidad -es decir, desde su lugar de enunciación- que la hacen diferente del mundo de las realidades sociales europeas o estadounidense¹⁵ y, por lo tanto, no pueden imponerse -como hasta nuestro tiempo presente- modelos, teorías, conocimientos o epistemologías eurocéntricas para resolver nuestros grandes e históricos problemas porque, sencillamente, no corresponden a la memoria histórica, cultural e identitaria de *Nuestra América*.

Por todo ello, la necesidad de releer, analizar y profundizar reflexivamente las ideas del *Gran Amauta* en *El Hombre* y *El Mito* para conocer y resolver los problemas que, históricamente, han padecido los indígenas a escala local, nacional y latinoamericana, es una tarea obligatoria y permanente. En este sentido, la prognosis que Mariátegui advierte sobre el presente-futuro del problema indígena, actualmente, como sabemos, se comprueba en las luchas y logros alcanzados en los *Municipios Autónomos Revolucionarios Indígenas Zapatistas (MAREZ)*, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en el Estado de Chiapas, México. Cabe señalar aquí que, debido a cuestiones de tiempo y espacio, sólo describiremos las características generales de la trascendencia presente del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Y dar paso a las reflexiones vertidas por importantes pensadores de la teoría y el pensamiento decolonial sobre los proceso y alcances del EZLN. Para un desarrollo y análisis específico del surgimiento, las condiciones, contradicciones, avances y logros del EZLN, se puede consultarse el siguiente artículo.¹⁶

Así, podemos empezar señalando que, *Grosso modo*, el Movimiento Indígena Zapatista en México, ha planteado importantes desafíos y alternativas teóricas y políticas para descolonizarnos y liberarnos del eurocentrismo como visión del mundo y como estructura de producción de conocimiento. "El movimiento indígena del EZLN y sus avances en los territorios autónomos nos ofrece enormes potencialidades y, por la

fueron elaborados, pensados y puestos en práctica para dar cuenta de los problemas del mundo social, económico y político europeo o sajón. Por ello, los fundamentos epistemológicos esenciales del eurocentrismo se desarrollan sobre las bases pragmáticas de la colonización y neo-colonización del mundo y se construye sobre el desplazamiento, deslegitimación, aniquilación y negación de otros modos, de otras cosmovisiones y de otras fuentes de generación de saberes y conocimientos existentes y diferentes a la dominante y, sobre todo, se constituye como una parte esencial de la colonialidad del poder y del saber.

¹⁵ Samuel Sosa Fuentes. "Liberación, identidad y otredad indígena en el pensamiento de José Carlos Mariátegui y Leopoldo Zea: los desafíos de América Latina en el siglo XXI" en *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 Años*. Realizado en Lima el 2 y 3 de octubre de 2008. en la sede del Centro Cultural CCORI WASSI de la Universidad Ricardo Palma. Editado por Viuda de Mariátegui e Hijos S.A. Librería Editorial "MINERVA" Miraflores. Lima, Perú. 2009, p. 190 y 191.

¹⁶ Samuel Sosa Fuentes. "Movimientos Sociales, crisis del progresismo y la construcción social alternativa: la *praxis* descolonizadora del Zapatismo en *Nuestra América*" En *EL PENSAMIENTO DE MARIÁTEGUI EN LA ESCENA CONTEMPORÁNEA SIGLO XXI*. Lima, Perú. Universidad Nacional de Moquegua y Sara Beatriz Guardia. Editora. Primera edición, octubre 2021. 257- 275 pp.

profundidad de su propuesta y de su praxis *descolonizadora*, abre un nuevo horizonte histórico en América Latina y en el mundo”¹⁷. Esta nueva forma y *praxis* radical y descolonial de *otra democracia* y una nueva ética del imaginario social, se fundamenta en el *cambio* de cómo repensar el poder, la ética y la política en la que, claramente, no exista un dominio o subordinación en el ejercicio de una función o cargo público, por el contrario, esta deberá ser concebida como una responsabilidad colectiva, solidaria y comprometida por el bien común. Tal y como lo advierte Walter Mignolo, actualmente una de las principales plumas del pensamiento decolonial:

“La revolución teórica de los zapatistas contribuyó a señalar los límites de la noción occidental de democracia, mostrando el camino para separar el concepto de sus significado como universal abstracto y para tomarlo como un conector entre la diversidad de proyectos universales (diversalidad) que es posible imaginar en nombre de la democracia...En la revolución teórica de los zapatistas se revela un sustento epistémico que no habría sido posible hallar en los legados europeos liberales o marxistas...La revolución teórica de los zapatistas es una ruptura paradigmática en la configuración espacial de la modernidad/colonialidad...La revolución teórica de los zapatistas, con sus consecuencias éticas y políticas, indica que ha llegado el tiempo de mirar más allá de las herencias europeas (Grecia o la Ilustración) para, con ello, hallar diversas posibilidades de imaginar y sostener futuros democráticos...los zapatistas han introducido el concepto de “democracia” dentro de un marco que revela la necesidad de mirar la multiplicidad de historias interconectadas, con sus herencias correspondientes, ligadas por la colonialidad del poder y de la diferencia colonial”¹⁸.

Por ello, el movimiento zapatista, con todo y contra todo, es un ejemplo importante de los nuevos movimientos sociales descoloniales latinoamericanos que surgen como una expresión más de lucha, resistencia y creatividad contra el capitalismo neoliberal, y sus luchas cotidianas por defender, sobre la marcha, la tierra y el territorio a través de sus prácticas colectivas autonómicas; pueden ganar el espacio social necesario para plantear una agenda de transformaciones a nivel local, nacional y regional, y construyendo a la vez, una paz digna para el bien común de todos que, bajo la *praxis* y cosmovisión indígena zapatista del “*mandar obedeciendo*” representa la construcción de “*un mundo donde quepan muchos mundos*”.

Así, otro de los más destacados pensadores de la teoría decolonial latinoamericana, Ramón Grosfoguel, nos dice:

“Lo que el pensamiento descolonial produce es una redefinición/subsunción de la ciudadanía, la democracia, los derechos humanos, la humanidad, las relaciones económicas más allá de las estrechas definiciones impuestas por la modernidad europea. Un buen ejemplo de esto es la lucha zapatista en México. Los zapatistas no son

¹⁷ Mónica Bruckmann. “Civilización y modernidad: el movimiento indígena” en ***Turkari. Espacio de comunicación intercultural***. México. Universidad de Guadalajara. 2012. Año 4, número 19, octubre-noviembre. p. 5.

¹⁸ Mignolo, Walter. “La revolución teórico/decolonial del zapatismo. Consecuencias históricas, éticas y políticas” en Walter Mignolo. *Hacer, pensar y vivir la decolonialidad. Textos presentados por comunidad psicoanálisis / pensamiento decolonial*. México. Ediciones Navarra y Borde Sur. 2016. pp. 255, 266, 276, 284 y 285.

fundamentalistas antimodernos. No rechazan la democracia ni se encierran en cierta forma de fundamentalismo indigenista eurocentrado. Por el contrario, desplazan el binario moderno aceptando la noción de "democracia", pero la redefinen desde la práctica y las cosmologías indígenas, definiéndola como "*mandar obedeciendo*", o transformando el concepto de "igualdad" en un "*somo iguales porque somos diferentes*". Lo que parece ser una consigna paradójica es en realidad una definición crítica de la democracia a partir de las prácticas, las cosmologías y las epistemologías de los subalternos... Los zapatistas, lejos de hablarle al pueblo con un programa prehecho y enlatado, como hacen todos los partidos de derecha e izquierda, parten de la noción de los indígenas tojolabales del "andar preguntando": "Andar preguntando" plantea una manera "otra" de hacer política, muy distinta del "andar predicando" de la cosmología cristiana occidental, reproducida por marxistas, conservadores y liberales por igual. El "Andar preguntando" está ligado al concepto tojolabal de democracia, entendida como "mandar obedeciendo", donde "el que manda obedece y el que obedece manda", lo cual es muy distinto de la democracia occidental, donde "el que manda no obedece y el que obedece no manda".¹⁹

Por último, para Enrique Dussel, notable filósofo y uno de los principales representantes de la Teología de la Liberación latinoamericana y de la Teoría de la Modernidad/Colonialidad, así como destacado estudioso del pensamiento de José Carlos Mariátegui y la cuestión indígena, nos advierte que esta nueva *creación* y *praxis* descolonizadora de *otra democracia*, actualmente, está avanzando en la práctica de su autonomía en las *Juntas de Buen Gobierno de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas*. Al respecto, Enrique Dussel, señala:

"El proceso de democratización en el mundo poscolonial exige novedades teóricas y prácticas... En México, el EZLN no pide que la autonomía indígena sea "incluida" en la misma constitución que los excluía, sino que se pide una *transformación* del "espíritu" mismo de toda la Constitución. No se trata de un proceso de "inclusión", sino de "creación" novedosa, analógica, transformadora. No es cuestión de hacer simplemente una nueva habitación para los excluidos en la antigua casa. Es necesario hacer una nueva casa, con nueva distribución, de lo contrario los indígenas, las mujeres y los afroamericanos irán a las habitaciones "de servicios"... como antes, como siempre".²⁰

Por todo ello, podemos concluir afirmando que la vigencia del pensamiento de Mariátegui en *El Hombre y el Mito*, se constituye, por un lado, en un planteamiento de gran valor epistémico y descolonial por su notable significación política, cultural, social y humanista revolucionaria en su síntesis del movimiento dialéctico de la historia entre lo universal y lo particular, lo internacional y lo latinoamericano, como fundamento metodológico de su obra y, por el otro, funda un camino para conocer, interpretar y transformar la realidad histórico-social desde adentro de ella misma, desde nosotros,

¹⁹ Ramón Grosfoguel. *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*. México. Edicionesakal. P. 109, 110 y 177.

²⁰ Enrique Dussel. *Materiales para una política de liberación*. México, Plaza y Valdes. UANL, 2007, p. 317.

desde nuestra particularidad y especificidad concreta basada en la inclusión de los saberes y las cosmovisiones indígenas latinoamericanos y, a la vez, de transformar y crear nuevas formas de pensar y hacer, hoy en el siglo XXI, un conocimiento propio de espíritu latinoamericano que marque distancia de la racionalidad hegemónica del conocimiento eurocéntrico y conlleve a la construcción de una nueva sociedad latinoamericana más democrática, más igualitaria y de respeto a la autonomía, la identidad, la cultura y la soberanía de *Nuestra América*. Así, finalmente, es mediante este proceso de transformación histórica que el ser social indígena va adquiriendo esa conciencia revolucionaria que el gran pensador marxista latinoamericano y universal, José Carlos Mariátegui, lo había advertido hace más de 96 años, y que, actualmente, se ha convertido en el centro de los análisis, debates y la reflexión contemporánea, tanto en el pensamiento crítico y descolonial latinoamericano como en los procesos de construcción social alternativa *por otro mundo posible, de un mundo donde quepan todos los mundos*, no capitalista y descolonial en el siglo XXI, tal y como actualmente ocurre en México con los logros y nuevos avances en los *Municipios Autónomos* del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Al respecto, Mariátegui, lo advirtió y lo expreso así:

“Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá como una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo. El realismo de una política revolucionaria, segura y precisa, en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales toca actuar en estos países, en que la población indígena o negra tiene proporciones y rol importantes, puede y debe convertirse el factor raza en un factor revolucionario”²¹.

BIBLIOGRAFÍA.

Alarcón Solís, Francisco. *Razón y vida en la filosofía política de José Carlos Mariátegui*. TESIS. Para optar el Grado Académico de Magíster en Filosofía en mención en Historia de la Filosofía. UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS. FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS. UNIDAD DE POSGRADO. Lima, Perú. 2017.

Bruckmann, Mónica. “Civilización y modernidad: el movimiento indígena” en *Turkari. Espacio de comunicación intercultural*. México. Universidad de Guadalajara. 2012. Año 4, número 19, octubre-noviembre.

Depaz Toledo, Zenón. “La categoría mito en la obra de Mariátegui”. En *Anuario Mariateguiano. Vol. III*. (Alberto Tauro y Antonio Melis, directores). Lima, Ed. Amauta, 1991.

Dussel, Enrique. *Materiales para una política de liberación*. México, Plaza y Valdes. UANL, 2007.

²¹ José Carlos Mariátegui. “El problema de las razas en la América Latina” en José Carlos Mariátegui. *Obras. Tomo 2. Casa de las Américas*. Selección Francisco Baeza. La Habana, Cuba. Selección Francisco Baeza. 1982. p. 185-186.

Germaná, Cesar. "El "Socialismo Indoamericano" de José Carlos Mariátegui": *Proyecto de Reconstitución del Sentido Histórico de la Sociedad Peruana*. Lima, Perú. Ed. Amauta, 1995.

Grosfoguel, Ramón. *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*. México. Edicionesakal. 2022.

Mariátegui, José Carlos. *Textos Básicos*. Selección, prólogo y notas introductorias de Aníbal Quijano. México, Fondo de Cultura Económica. 1995.

Mariátegui, José Carlos. "El Hombre y el Mito" en José Carlos Mariátegui. *Obras. Tomo 1. Casa de las Américas*. Selección Francisco Baeza. La Habana, Cuba. Selección Francisco Baeza. 1982.

Mariátegui, José Carlos. "El problema de las razas en la América Latina" en José Carlos Mariátegui. *Obras. Tomo 2. Casa de las Américas*. Selección Francisco Baeza. La Habana, Cuba. Selección Francisco Baeza. 1982.

Mignolo, Walter. "La revolución teórico/decolonial del zapatismo. Consecuencias históricas, éticas y políticas" en Walter Mignolo. *Hacer, pensar y vivir la decolonialidad. Textos presentados por comunidad psicoanálisis / pensamiento decolonial*. México. Ediciones Navarra y Borde Sur. 2016.

Quijano, Aníbal. *Introducción a Mariátegui*. México. Ediciones Era. 1982.

Depaz Toledo, Zenón. "La categoría mito en la obra de Mariátegui". En *Anuario Mariateguiano. Vol. III*. (Alberto Tauro y Antonio Melis, directores). Lima, Ed. Amauta, 1991.

Sosa Fuentes, Samuel. "Liberación, identidad y otredad indígena en el pensamiento de José Carlos Mariátegui y Leopoldo Zea: los desafíos de América Latina en el siglo XXI" en *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 Años*. Realizado en Lima el 2 y 3 de octubre de 2008. en la sede del Centro Cultural CCORI WASSI de la Universidad Ricardo Palma. Editado por Viuda de Mariátegui e Hijos S.A. Librería Editorial "MINERVA" Miraflores. Lima, Perú. 2009.

Sosa Fuentes, Samuel. "Movimientos Sociales, crisis del progresismo y la construcción social alternativa: la *praxis* descolonizadora del Zapatismo en *Nuestra América*" En EL PENSAMIENTO DE MARIÁTEGUI EN LA ESCENA CONTEMPORÁNEA SIGLO XXI. Lima, Perú. Universidad Nacional de Moquegua y Sara Beatriz Guardia. Editora. Primera edición, octubre 2021.