



Colombia Internacional

ISSN: 0121-5612

ISSN: 1900-6004

Departamento de Ciencia Política y Centro de Estudios
Internacionales. Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad de los Andes

Friggeri, Félix Pablo

Mariátegui: marxismo y praxis indígena

Colombia Internacional, núm. 108, 2021, Octubre-Diciembre, pp. 87-109

Departamento de Ciencia Política y Centro de Estudios Internacionales.
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

DOI: <https://doi.org/10.7440/colombiaint108.2021.05>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81269336005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Mariátegui: marxismo y praxis indígena

Félix Pablo Friggeri

Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (Brasil)

CÓMO CITAR:

Friggeri, Félix Pablo. 2021. "Mariátegui: marxismo y praxis indígena". *Colombia Internacional* 108: 87-109. <https://doi.org/10.7440/colombiaint108.2021.05>

RECIBIDO: 24 de enero de 2021

APROBADO: 9 de julio de 2021

MODIFICADO: 11 de agosto de 2021

<https://doi.org/10.7440/colombiaint108.2021.05>

RESUMEN. Objetivo/contexto: presento en este trabajo algunos aportes políticos y epistémicos de José Carlos Mariátegui para la construcción de conocimiento latinoamericano, que pueden contribuir en la conformación de teorías configuradas desde la praxis popular de lucha por la vida, especialmente la indígena. **Metodología:** sobre la base del análisis bibliográfico de Mariátegui y de autores que lo trabajan, busco apuntar elementos claves de conceptos fecundos de este pensador: creación heroica, socialismo indoamericano y elementos del socialismo práctico. Analizo el significado de la creatividad heroica, primero, y luego su fundamentación en la praxis popular, principalmente la indígena. Dedico un apartado final a algunos desafíos para la reflexión sobre el marxismo desde nuestras realidades populares y sus cosmovisiones. **Conclusiones:** concluyo destacando, a partir de la contribución del Amauta, la importancia del aporte marxista a la construcción de conocimiento revolucionario en nuestra región, al que se entiende como necesario, pero no suficiente, para esta tarea. **Originalidad:** puede ser una contribución a la creación heroica de un conocimiento latinoamericano desde el pensamiento germinal del Amauta y su opción por la praxis indígena de lucha por la vida como factor fundamental de esta creación.

PALABRAS CLAVE: Mariátegui; socialismo indoamericano; creación heroica; praxis popular; praxis indígena; proletariado; marxismo latinoamericano.

Mariátegui: Marxism and Indigenous Praxis

ABSTRACT. Objective/Context: I present in this work some political and epistemic contributions of José Carlos Mariátegui to construct Latin American knowledge that contributes to the conformation of theories configured from the popular praxis of struggle for life, especially the indigenous one. **Methodology:** Based on the bibliographic analysis of this author and authors who work on Mariátegui, I seek to point out key elements of fruitful concepts by this author: heroic creation, Indo-American socialism, elements of practical socialism. I analyze the meaning of heroic creativity first and then its foundation in popular praxis, mainly indigenous.

Conclusion: I dedicate a final section to some challenges for reflecting on Marxism from our popular realities and worldviews. **Originality:** I conclude by highlighting, from Amauta's contribution, the importance of the Marxist contribution in the construction of revolutionary knowledge in our region, understanding it as necessary but not sufficient for this task.

KEYWORDS: Mariátegui; Indo-American socialism; heroic creation; popular praxis; indigenous praxis; proletariat; Latin American Marxism.

Mariátegui: marxismo e praxis indígena

RESUMO. Objetivo/contexto: apresento neste trabalho algumas contribuições políticas e epistêmicas de José Carlos Mariátegui para a construção de um saber latino-americano que contribui para a conformação de teorias configuradas a partir da práxis popular de luta pela vida, especialmente a indígena. **Metodologia:** com base na análise bibliográfica deste autor e dos autores que no autor trabalham, procuro apontar elementos-chave de conceitos fecundos desse autor: criação heróica, socialismo indo-americano e elementos do socialismo prático. Analiso primeiro o significado da criatividade heróica e, depois, seu fundamento na prática popular, principalmente indígena. Dedico uma seção final a alguns desafios para a reflexão do marxismo a partir de nossas realidades populares e suas visões de mundo. **Conclusões:** concluo destacando, a partir da contribuição de Amauta, a importância da contribuição marxista na construção do conhecimento revolucionário em nossa região, entendendo-a necessária, mas não suficiente, para essa tarefa. **Originalidade:** pode ser uma contribuição para a criação heroica de um conhecimento latino-americano a partir do pensamento germinativo de Amauta e sua opção pela práxis indígena de luta pela vida como fator fundamental de esta criação.

PALAVRAS-CHAVE: Mariátegui; socialismo indo-americano; criação heróica; práxis popular; práxis indígena; proletariado; marxismo latino-americano.

Introducción

El marxismo en América Latina sigue siendo necesario tanto para el análisis político como para la construcción de conocimiento crítico. Pero quizás sea más necesario por lo que no dio todavía —o no dio en toda su riqueza— que por lo que ha dado. Esto significa, además de una postura positivamente crítica hacia el legado recibido y trabajado extensamente por muchísimos autores de gran valía, que hay un camino con un inmenso potencial a recorrer en las contribuciones del pensamiento de Marx para la praxis política, pero también, y en esto intento centrar este trabajo, en su aporte a una construcción de conocimiento situado y creativo para nuestra región latinoamericana.

Entiendo importante apuntar de entrada que viene creciendo en América Latina una exigencia, cargada de legitimidad, de descolonizar tanto la producción de conocimiento como la práctica política. Esta exigencia ha tenido, no exclusiva, pero sí nuclearmente, el protagonismo de los movimientos indígenas y de la reflexión que surge de su praxis y de sus propuestas. Es una exigencia para toda la construcción de conocimiento, pero tiene una significativa particularidad en el pensamiento de izquierda que quiera ser fiel a su carácter revolucionario y a su enraizamiento en las luchas populares.

En este trabajo presento una mirada a partir de la opción de José Carlos Mariátegui de buscar caminos políticos y de conocimiento desde el marxismo y, conjuntamente, desde la praxis indígena en el Perú. Estos planteos han sido, reconocidamente, un aporte para pensar en un *marxismo latinoamericano*, concepto del cual este autor es referencia ineludible, pero, sobre todo, para pensar la superación del capitalismo en América Latina como una tarea que requiere ser acompañada por una reflexión comprometida, abierta, plural y, en especial, referenciada en los pueblos a quienes proclama defender.

Comienzo este trabajo retomando la cita emblema del texto de enorme significación que produjo Mariátegui con el título de “Aniversario y balance” y por esto parto, en el primer punto del análisis, de la idea de *creación heroica* que el Amauta propone como camino hacia un *socialismo indoamericano*. Destaco aquí el carácter de esta creatividad/originalidad y su referencialidad en lo indígena, especialmente en la praxis ancestral y viviente que este autor identifica como *elemento de socialismo práctico* y que entiende como *factor fundamental y germen* de esa creatividad socialista indoamericana.

En el segundo apartado trato de una filosofía de la praxis revolucionaria que surgiría de la propuesta mariateguiana referenciada en la praxis popular de la lucha por la vida, y fundamentalmente en la praxis indígena. Trabajo aquí también su aporte al tema del sujeto de esta praxis política y epistémica que, dicho en otros términos, es el de la búsqueda de un proletariado latinoamericano desde el cual pensar la praxis política revolucionaria, y la reflexión y las teorías que la acompañen solidariamente. También planteo algunos elementos para el enriquecimiento del camino dialéctico que alimenta esta reflexión.

En el tercer punto termino presentando algunos elementos para repensar el aporte marxista en América Latina a partir de la propuesta mariateguiana. Se entiende que este aporte debe estar en diálogo constante con las reflexiones hechas por los movimientos indígenas de nuestra región y por análisis solidarios con ellos, pero también con otras vertientes que, histórica y actualmente, buscan también la superación del capitalismo en América Latina en los dos ámbitos: político y epistémico.

Concluyo con una valoración de este camino de diálogo en que el marxismo es indispensable, pero no suficiente, y de su potencialidad para ampliar su aporte y enriquecer el análisis de nuestra realidad y de los caminos populares de lucha por la vida y la liberación de nuestro subcontinente.

Trabajo todo esto desde el análisis bibliográfico de las obras de este autor y de varios de sus valiosos intérpretes. Resalto que el contenido de este artículo es fruto, también, de un camino de reflexión y creatividad conjunta que estamos realizando hace varios años en el grupo de investigación Amauta: Mariátegui y el Socialismo Indoamericano, que cuenta con el aporte de profesores y estudiantes de nueve países. Ese proceso colectivo alienta y alimenta la profundización de esta búsqueda política y teórica.

1. Marxismo y creación heroica

Mariátegui (2007, 50) se declara “marxista convicto y confeso”, pero su horizonte último no es ser marxista, sino ser revolucionario (Melis 1976, 132). Y entiende, como pocos, que ser revolucionario es mucho más amplio que ser marxista, sobre todo en América Latina; que el marxismo, tanto para la construcción de conocimiento como para la praxis revolucionaria, es necesario, pero no suficiente por sí mismo para el acompañamiento reflexivo y teórico de la praxis revolucionaria latinoamericana. También llega a comprender que la lucha por proponer una alternativa al capitalismo que se centre en la justicia, en la solidaridad y en la igualdad tiene ya un camino propio en América Latina, que, lejos de ser ignorado, debe ser el núcleo referencial de la utilización del marxismo en nuestra región.¹

Tiene claro que este camino revolucionario de construcción del socialismo debe ser propio del Perú y de América Latina. Es lo que podríamos llamar,

1 Es cierto que existen en los textos de Mariátegui párrafos que se encuadran más en el marxismo predominante de la época, por lo cual, como hace notar Quijano (2014, 380), es una obra “en tensión” entre estos elementos y todo su planteo innovador y referenciado fuertemente en lo indígena. Existe una serie de factores para tener en cuenta al respecto: el carácter colectivo de varios de esos textos; la necesidad política de no provocar rupturas irreparables con el Komintern; etc. Privilegio en este trabajo los elementos de su pensamiento que aparecen como más originales y que lo llevaron, en muchos casos, a contradicciones, enfrentamientos y condenas de parte de los que se abrogaban la propiedad de interpretar el marxismo y, muchas veces, la realidad mundial. Aricó (2017, 285) destaca la necesidad de poder exponer lo más fecundo (*germinal* en la terminología mariáteguiana) de su lucha y su propuesta. Germaná (2017, 55) formula lo que llama una *lectura desfetichizada* de Mariátegui, que consiste para él en que “se lee para avanzar nuestro conocimiento y no simplemente para repetirlo”. André Kaysel (2014, 236) afirma algo que entiendo como una de las razones fundamentales: “Al final, él sabía qué difícil sería mantenerse como revolucionario fuera del ámbito de la IC”.

en principio, el *carácter descolonizador*² del proceso revolucionario. Esto aparece en su texto emblema:

No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. 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 2010b, 271-272)

Este camino revolucionario, este camino al socialismo, debe realizarse, para él, como una creación heroica (Paris 1980, 309; Flores Galindo 2008, VI: 28). En esta idea de creatividad que tiene Mariátegui es importante encontrar dos elementos fundamentales. Por un lado, significa la convicción y la capacidad de producir libre y autónomamente el pensamiento, entendiendo esta libertad en un sentido “positivo” como búsqueda colectiva, abierta, plural y articulada de la revolución. Implica recurrir y valorar todo y a todos los que aportan a este propósito. Porque esta búsqueda colectiva debe abarcar a todos los que luchan por esa revolución. Y porque es necesario y se es capaz de producir brotes nuevos en esa planta que se cultiva colectivamente que es el camino revolucionario, el camino al socialismo. La creatividad es, entonces, nota clave de la originalidad.

Pero la originalidad/creatividad tiene otro aspecto: sus brotes nuevos se producen, en Mariátegui, si están comunicados a su raíz y esa raíz está en lo indígena, en los pueblos originarios. Se trata entonces de una creatividad enraizada, que tiene raíces propias (Fernández Díaz 2013, 17; Melis 1996, 15).³ Este último aspecto puede verse también en su crítica literaria. La capacidad creativa aparece ligada a una raíz en lo indígena. Cuando el Amauta ubica al poeta César Vallejo como prototipo del *creador* explica que “lo característico en su arte es la nota india”, y que desde aquí es capaz de producir “un americanismo genuino y esencial” (Mariátegui 2006, 211-212). También, al analizar la obra de Pedro Henríquez Ureña, sostiene que *la energía nativa* es el “factor primario de toda

2 Mazzeo (2020, 243) entiende a Mariátegui como un precursor de la descolonización cultural. También Rubbo (2020, 78-79) sostiene que produjo una crítica del capitalismo periférico en su dimensión colonial destructiva y violenta. Guardia (2019, 373-374) remarca la ruptura del Amauta con el eurocentrismo que predominaba en la izquierda y su camino hacia la descolonialidad del saber. La relación de Mariátegui con esta es especialmente analizada por Germaná (2017).

3 Germaná (1995, 7) hace una relación en el mismo sentido, pero utilizando la comparación con el *subsuelo*; sostiene que en Mariátegui es la “cultura andina” el “verdadero substrato de sus reflexiones y de sus orientaciones vitales”. Esta imagen del subsuelo será muy rica en la literatura latinoamericana que intenta defender la lucha popular como base de la dimensión revolucionaria, tanto en lo político como en lo epistémico.

creación americana” (257).⁴ Aunque el Amauta deja claro que su descubrimiento personal del valor de lo indígena no viene de lo estético, sino de la búsqueda de construcción del socialismo:

Confieso haber llegado a la comprensión, al entendimiento del valor y el sentido de lo indígena, en nuestro tiempo, no por el camino de la erudición libresca, ni de la intuición estética, ni siquiera de la especulación teórica, sino por el camino, —a la vez intelectual, sentimental y práctico— del socialismo. (2010b, 244)

El mundo indígena pasa a ser *punto de partida* (Löwy 2007, 25) y *base* (Becker 1993, 48) de la construcción socialista, y por eso esta se realiza “a partir de las tradiciones comunitarias del mundo indígena” (Melis 1996, 24). No existe socialismo para él, si lo indígena no ocupa el primer lugar en las reivindicaciones: “nuestro socialismo” no “sería siquiera socialismo, si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas” (Mariátegui 2010b, 243).

Al afirmar que no debe ser calco y copia y definir el proceso de construcción socialista como creación, supera aquel planteo más juvenil que él mismo hiciera al comparar al socialismo con una planta foránea que debía adaptarse a la región (Mariátegui 2005, 95). En cambio, propondrá más adelante que “el socialismo [...] está en la tradición americana [...] la más avanzada organización comunista, primitiva que registra la historia, es la inkaika” (2010b, 217).

Desde esta convicción de la necesidad de la creación heroica, desde la convicción de que es vergonzante caer en el calco y en la copia, Mariátegui aborda el marxismo.⁵ Entiende, primero, que no es “un cuerpo de principios de consecuencias rígidas” y que no es “igual para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales”. Por eso, ve necesario “completarlo” y “ampliarlo” en la búsqueda de un “renacimiento de su espíritu revolucionario”, y aquí una de sus referencias claves es Georges Sorel⁶ (Mariátegui 2010b, 140). Este autor

4 Mariátegui también utiliza, en este mismo sentido, el concepto de *autenticidad*: habla, por ejemplo, de *auténtica tradición* cuando se refiere a los yaravies de Melgar (Mariátegui 2007, 204); y al aludir a la obra del pintor Sabogal, lo entiende como “creador auténtico”, en el que “renacen elementos del arte incaico” (Mariátegui 2010a, 277-278).

5 Es interesante la expresión que aparece en una carta del Grupo de Lima, animado por el Amauta: “Profesamos abiertamente el concepto de que nos toca crear el socialismo indoamericano, de que nada es tan absurdo como copiar literalmente fórmulas europeas, de que nuestra praxis debe corresponder a la realidad que tenemos delante” (Mariátegui 2010b, 404).

6 Georges Sorel (1847-1922) fue líder y teórico del sindicalismo revolucionario que es conocido también como anarcosindicalismo. Francés, ingeniero, en su producción intelectual abrevó en fuentes diversas y, por ser muy discutido desde la izquierda, se lo suele ubicar como un marxista heterodoxo. Su influencia está en grandes marxistas del siglo XX: Antonio Gramsci,

realiza, para Mariátegui (2017, 28), “la verdadera revisión del marxismo” y logra, a la vez, ser “renovación y continuación de la obra de Marx”. Su gran virtud es distinguir en esta obra lo que “es esencial y sustantivo de lo que es formal y contingente”; aporta “el retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx y su inserción en la nueva realidad intelectual y orgánica”, lo restituye “a la misión revolucionaria de la cual lo había gradualmente alejado el aburguesamiento intelectual y espiritual de los partidos y de sus parlamentarios”. Además, la multiplicidad de fuentes —característica compartida por Sorel y por Mariátegui— “vigoriza” el pensamiento marxista. Esta relación y esta interpretación que hace Mariátegui del autor francés deben ser tomadas muy en serio para la comprensión del socialismo y de su camino.

La calidad de “heroica” que ha de tener esta creatividad puede relacionarse con otro importante concepto que Mariátegui utiliza insistentemente: el de *agonía*. Tal es su relevancia, que Alberto Flores Galindo (2008), uno de sus más admirables intérpretes, resume en este término la propuesta del Amauta. Porque el mismo Mariátegui se define a sí mismo como “un combatiente, un agonista” (Mariátegui 2010b, 244). Pero refiere la agonía no a la muerte, sino a la lucha por la vida; para él “no es muerte sino lucha, agoniza el que combate” (312). Con este término, la praxis de lucha por la vida de las mayorías populares, de los trabajadores, de los indígenas, queda expresada en toda su dramaticidad, pero también en toda su potencia revolucionaria.

Con estas convicciones, toma distancia de algunas versiones del marxismo:

Marx no está presente, en espíritu, en todos sus supuestos discípulos y herederos. Los que lo han continuado no han sido los pedantes profesores tudescos de la teoría de la plusvalía, incapaces de agregar nada a la doctrina, dedicados solo a limitarla, a estereotiparla. (Mariátegui 2017, 178)

No sirve un esquema impuesto a partir de una reflexión puramente intelectual y, menos, pensado en un contexto ajeno; no existe marxismo si no corresponde “directa y exactamente a la realidad” (Mariátegui 2010b, 403). El socialismo entonces no puede ser entendido como una “concepción científica de la historia” que surge de un “pensamiento racionalista” (Flores Galindo 2008, V: 392). Esto sería un reduccionismo que dejaría afuera la práctica social de las mayorías populares (Germaná 1995, 183).

Walter Benjamin y Georg Lukács, pero es Mariátegui (2017, 28) quien más expresamente la reconoce; y lo ubica como quien realizó “la verdadera revisión del marxismo”.

2. La praxis indígena como lugar epistémico-político de un planteo revolucionario

Esta creación heroica tiene un *desde dónde*, un *lugar*, que es, a la vez, político y también epistémico. Ese lugar es la praxis de la lucha popular por la vida. Abarca la praxis declaradamente revolucionaria, pero también la lucha cotidiana, silenciosa. Toda esta praxis de la lucha popular por la vida es praxis revolucionaria para él. Por eso, elige la idea de *socialismo práctico* como fundamento de este esfuerzo creador. Mariátegui tenía claro que “había una necesidad acuciante de un socialismo práctico —que surgiese de la práctica diaria de las clases subalternas— que cambiase la sociedad” (Munck 2017, 99).

El socialismo indoamericano no puede nacer principalmente de una teoría; ya existen en nuestros pueblos indígenas elementos de socialismo práctico como germen. De allí debe surgir. Este planteo se engarza con la convicción de que el socialismo “es ante todo una práctica que solo se entiende desde el interior de la lucha de clases” (Flores Galindo 2008, V: 357). Esta idea del Amauta es clave, porque la creación heroica del socialismo indoamericano encuentra en los “elementos de socialismo práctico” que viven las comunidades indígenas andinas el núcleo original, el “factor” que “tiene que ser fundamental” (Mariátegui 2010b, 308). Sostiene que las comunidades indígenas son “un elemento activo y vital de realizaciones socialistas” (223). Son una praxis agónica que está guiada por “la racionalidad de la solidaridad” (Germaná 2019, 126).⁷

Desde aquí podemos señalar que existe en Mariátegui lo que podemos llamar una *filosofía de la praxis revolucionaria* que tiene cercanías y distinciones con lo que planteara Antonio Gramsci.⁸ La idea de una filosofía de la praxis latinoamericana cuya base es la obra de Mariátegui está expresada en trabajos de Marc Becker (1993), César Germaná (1995), Néstor Kohan (2002), Miguel Mazzeo (2009) y Adolfo Sánchez Vázquez (2012). Germaná (1995, 183) entiende que, en Mariátegui, es la praxis “la realidad última e irreductible de la existencia social” y que “allí encuentra el fundamento de todo conocimiento y de toda posibilidad de transformar radicalmente la realidad social”.

7 Germaná (2019, 126) define este concepto cuando dice que “la racionalidad de la solidaridad Mariátegui la encontraba en los diferentes ámbitos de la vida social herederos de la civilización andina precolonial. No correspondía únicamente al trabajo y a la producción, sino que constituían una parte viva del alma indígena, pues estaban profundamente enraizadas en todos los aspectos de su vida”.

8 La cercanía entre Mariátegui y Gramsci tiene muchos aspectos, uno de los cuales es haber compartido contemporáneamente la experiencia del ambiente italiano del marxismo (Kaysel 2020, 57). La influencia ideológica del marxismo y del movimiento intelectual italiano también es destacada por Quijano (2014, 361). Además, puede verse Beigel (2005).

Esta praxis en la que Mariátegui fundamenta su pensamiento revolucionario tiene, en cuanto lugar epistémico y político, una raíz comunitaria. El lugar *fundamental* de esta praxis son los ayllus andinos.⁹ Allí están presentes, ancestralmente, milenariamente, pero también vivos y actuantes aquellos elementos de socialismo práctico que operan como base de la creación heroica, como garantía de que el socialismo indoamericano no será calco y copia. Cuando Miguel Mazzeo define esta idea mariateguiana de elementos de socialismo práctico sostiene que:

designa la realidad actuante de la comunidad campesina-indígena y de sus históricos lazos sociales, sus hábitos de cooperación y sus modos de relacionarse los seres humanos entre sí y con la naturaleza (componentes societarios y relaciones radicalmente nuevas de intercambio metabólico en la sociedad y de la sociedad con la naturaleza). (Mazzeo 2009, 64-65)

Una definición que sería claramente trasladable a lo que se expresa como la propuesta del buen vivir.¹⁰

Por esto, cuando trabaja en la organización del Partido Socialista, “su finalidad es la de construir el socialismo peruano a partir de las tradiciones comunitarias del mundo indígena” (Melis 1996, 24). La creatividad heroica del socialismo indoamericano tiene como base la praxis cotidiana y popular de lucha por la vida de las comunidades: “Lejos de las ideas generales o grandiosas, centró sus energías en la transformación social como resultado de las prácticas y las tradiciones populares” (Munck 2017, 99).

En esta filosofía de la praxis revolucionaria o, como lo expresa Mariátegui (2017, 29), *filosofía de la revolución* es clave repensar el tema del sujeto de esta praxis, del sujeto político, del sujeto revolucionario, del sujeto que realiza la creación heroica del socialismo indoamericano. Esta es otra forma de expresar la problemática del proletariado latinoamericano. Mariátegui tiene muy claro que para esa creación propia de socialismo hay que repensar ese tema central del marxismo. La pregunta por quién es el proletariado en América Latina no

9 El contexto de las fuertes y numerosas rebeliones indígenas —que se dieron especialmente en los años en que Mariátegui estuvo en Europa— es un elemento fundamental para explicar esta opción epistémico-política de Mariátegui. Una muy buena descripción puede verse en Kapsoli (1984), como también en esa obra puede encontrarse la relación de estas luchas con el movimiento anarquista y con el trabajo del Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo con el cual Mariátegui tuvo intensa relación. Mariátegui estableció contacto con líderes indígenas con una fuerte relación con el anarquismo, como Ezequiel Urviola (Kapsoli 1984, 137-159) y Carlos Condorena (Vilchis 2017, 35).

10 La cercanía del planteo mariateguiano al del buen vivir es destacada por Germaná (2019, 130), De la Cuadra (2020) y Friggeri (2021).

tiene una respuesta dada; es, por el contrario, una “búsqueda [...] un problema, un interrogante”, que requiere “redefinir la hegemonía obrera” y entender a los pueblos indígenas como “la fuente principal de la energía revolucionaria” (Flores Galindo 2008, V: 262-371). Una dificultad principal que existía en una respuesta dada era que había una “laguna entre la suposición marxista de que un proletariado industrial era necesario para llevar a cabo una lucha revolucionaria y la realidad rural y campesina de Latinoamérica” (Becker 2002, 194).

Los dos grandes aportes que Mariátegui hace a esta búsqueda son, primero, que la referencialidad central de este proletariado en Perú —y, posiblemente, en toda o gran parte de América Latina— es el mundo indígena y, segundo, que se trata de un sujeto articulado y articulador.

Más arriba expresé el tema de la referencialidad en lo indígena. Entendiendo que la creación heroica del socialismo indoamericano parte de una realidad ancestral, milenaria, pero a la vez —aunque lastimada y cercada— viva y existente como esos “elementos de socialismo práctico” de las comunidades indígenas. Entendiendo que *práctico* se refiere a la praxis indígena-popular de la lucha cotidiana por la vida que incluye, en forma eminente, sus manifestaciones más expresamente politizadas. Entendiendo que esta praxis tiene una raíz comunitaria que tiene su forma emblemática en las comunidades indígenas.¹¹ Entendiendo que allí el socialismo indoamericano está “en germen”. Que lo indígena asegura el carácter propio, original, creativo de este socialismo, y que aleja de la posibilidad de que sea calco y copia.

Considero que Mariátegui piensa en el proletariado latinoamericano como un “sujeto articulado” y con una función articuladora. Esta comprensión tiene base en su valoración de una alianza obrero-campesina y en la estrategia frentista que expresa, tanto en la práctica como en las ideas, esta búsqueda. Aquella alianza fundamental colocaba a la praxis popular de lucha por la vida en el centro de la articulación frentista. Y la estrategia frentista no era algo accidental, sino una forma de concebir la lucha socialista (Germaná 1995, 160). El Amauta insistía en que debía ser amplia y tener un carácter articulador, por eso la convocatoria abarcaba además de a los comunistas, a los libertarios,¹² a los socialistas reformistas, a los sindicalistas (Mariátegui 2010b, 142). Preocupado por la fragmentación de la lucha popular, trabajaba fuertemente por superarla. No había que “perderse en

11 La *vuelta al ayllu* era preconizada por el movimiento anarquista peruano en la contemporaneidad de la juventud de Mariátegui (Vilchis 2017, 27).

12 La idea del frente único coincidía con los planteos anarquistas de González Prada; Mariátegui (2007, 220) se siente lejos de muchas de sus ideas, pero no “de su espíritu”. El anarquismo venía realizando una importante labor de reivindicación popular tanto con los obreros como con los indígenas y el Amauta compartió esta lucha, crítica pero solidariamente, con ellos.

divagaciones teoréticas” o en “estériles debates principistas”, ya que “la organización sindical no necesita de etiquetas sino de espíritu” (141). Es una articulación basada en la praxis de lucha concreta:

No hay, pues, dificultad efectiva para entenderse acerca del programa de la organización obrera. Están de más todas las discusiones bizantinas sobre metas remotas. El proletariado de vanguardia tiene, bajo los ojos, cuestiones concretas: la organización nacional de la clase trabajadora, la solidaridad con las reivindicaciones de los indígenas, la defensa y el fomento de las instituciones de cultura popular, la cooperación con los braceros y yanaconas de las haciendas, el desarrollo de la prensa obrera, etc., etc. Estas son las cuestiones que deben preocuparnos capitalmente. Los que provocan escisiones y disidencias, en el nombre de principios abstractos, sin aportar nada al estudio y a la solución de estos problemas concretos, traicionan consciente o inconscientemente la causa proletaria. (142)

La pregunta que cabe es si esta postura sobre el proletariado como creación política, referenciada en lo indígena, y como articulación y articulador, es también pertinente para la creación de conocimiento, para la creación epistémica. Uno de los aportes que distinguió y distingue a los movimientos indígenas latinoamericanos es haber planteado la indisolubilidad de los dos aspectos (Macas 2005). Y aquí están presentes nuevos retos, por lo menos para algunas versiones del marxismo más eurocéntrico. ¿Está presente esta inquietud por el sujeto epistémico de la creación heroica del socialismo indoamericano?

Un elemento que entiendo importante para responder a esta pregunta es la propuesta mariáteguiana del mito como movilizador revolucionario. Mariátegui incluye fuertemente esta búsqueda al “instalar en la teoría de los mitos las bases de una filosofía revolucionaria” (Terán 2008, 92). La teoría del mito significa “una tentativa inédita por convertir al socialismo en la expresión propia y originaria de las clases subalternas en la lucha por conquistar su autonomía histórica” (Aricó 2017, 316). Para el Amauta el mito revolucionario no lo imponen “los profesionales de la Inteligencia” sino que “lo encontrarán las multitudes” (Mariátegui 2010a, 51-52). Con su “insistencia en el mito” se sitúa en “implacable polémica contra el achatamiento mecanicista y fatalista del marxismo presente en las elaboraciones de la II Internacional” (Melis 2020, 91). Recordemos que para el Amauta “el mito mueve al hombre en la historia”, y es lo que “más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado”, porque “la burguesía no tiene ya mito alguno [...] el proletariado tiene un mito: la revolución social”; este es un “camino de la fe” que “encontrarán las multitudes” (Mariátegui 2010a, 47-56).

Esto conecta con el carácter revolucionario de *la tradición* que reivindica el Amauta. Es que “la tradición, en cambio, está viviente porque yace en un tiempo que es el eterno presente del mito, esto es, en un hecho absolutamente novedoso que sin embargo se comunica con un tiempo originario” (Terán 2008, 176). Esta tradición tiene como característica, en el ámbito indígena, el de ser viva y dinámica. Para él “lo que asegura” la “emancipación” indígena “es el dinamismo de una economía y una cultura que portan en su entraña el germen del socialismo” y, entonces, hace posible la “creación de una nueva cultura americana” (Mariátegui 2010b, 69-70). En oposición a la reivindicación elitista y conservadora de la tradición, propone una reivindicación revolucionaria de la tradición indígena. Esta no está “inmóvil y acabada”, como pretende la mirada elitista, sino todo lo contrario: “está siempre en crecimiento bajo nuestros ojos” (Mariátegui 2010b, 343-345). Se trata también de una provocación para cierto marxismo elitista y “progresista”, que si no “ve” este crecimiento termina traicionándose a sí mismo como postura revolucionaria.

Planteado esto, retomo el tema del proletariado como sujeto epistémico revolucionario. Si comparamos el volumen de atención a este tema en la bibliografía marxista podemos afirmar que, frente a otras temáticas, es un aspecto que ha sido poco y secundariamente trabajado. También se puede decir que si tomamos algunos textos de Marx y de varios importantes marxistas, aparece, en principio, una separación entre el sujeto político y el sujeto epistémico. Un ejemplo es el del hispano-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez (1980) en su trabajo sobre la praxis marxista. Al analizarla sostiene la unidad entre teoría y práctica (291) y entre lo subjetivo y objetivo en ella (297), y su carácter creativo (304-308), en coincidencia con el planteo mariateguiano. Aquí surge la pregunta: ¿cómo proclamar al marxismo como “filosofía del proletariado” si este no participa en su elaboración? ¿Es coherente proclamar la unidad de filosofía y revolución si la revolución la harían unos y la filosofía otros? (342-343). ¿Pueden sostenerse dos sujetos distintos? Lamentablemente, este admirable autor resuelve el tema sosteniendo que:

Así, pues, el marxismo como filosofía del proletariado, había de surgir necesariamente sobre la base de determinado material ideológico preexistente, pero creado por intelectuales no salidos de la clase social a la que esa filosofía vendría a servir. Solo un intelectual de origen burgués podía dar ese paso. (Sánchez Vázquez 1980, 349)

¿Hay coherencia en esta respuesta? El tema, además de su dimensión epistémica, tiene consecuencias prácticas. Sánchez Vázquez mismo (1980, 358-378), cuando aborda la temática que él llama “la introducción de la conciencia

socialista desde fuera”, describe el proceso que tiende al aislamiento y la pasividad de “las masas” frente a lo que será la “teoría leninista del partido”, que tendrá gran influencia en la vida política del marxismo.¹³ Y aquí surge una inevitable relación con la discusión sobre la ciencia proletaria.¹⁴ También es importante tener presentes las búsquedas, esfuerzos y planteos realizados por Orlando Fals Borda (1981), y su propuesta y sus prácticas en torno a una *ciencia popular*. Mariátegui da elementos para repensar este tema y para buscar caminos en donde el sujeto de la praxis política sea también, aun con participación de otros sectores, sujeto de la praxis epistémica.

Mariátegui hace presente, además, la creatividad en el camino dialéctico de comprensión de la realidad. Es lo que algunos, como su amigo, compañero y discípulo Hugo Pesce (2010, 48), llaman *dialéctica creadora*, a la cual describe como “un proceso que parte de la realidad concreta para elaborar la teoría de los fenómenos sociales peruanos y traducir luego sus postulados en el derrotero de la práctica”. Miguel Mazzeo (2009, 151-152) también habla de *dialectización creativa* a partir de la clave interpretativa que destaca de “la noción de elementos de socialismo práctico”, que para él representa una “particularidad” que “no se subordina a una objetividad preestablecida” propia del tipo que se trataba de imponer contemporáneamente, como era la del *diamat*. El tema es amplio y las caracterizaciones que se dan a esta idea son variadas, pero pueden aportarse algunos elementos para repensar en esa línea.

Algunos aspectos que es posible resaltar de esa dialéctica creadora son el de la espacio-temporalidad; el de la dialéctica dogma-herejía y el de la objetividad-subjetividad.¹⁵

13 Sánchez Vázquez (1980, 362) parte de la adhesión de Lenin a la postura de Kautsky, que sostiene que la “conciencia socialista” es externa al proletariado y a la lucha de clases por la incapacidad de la clase obrera de la elaboración científica. Distingue entre la capacidad del proletariado de construir conciencia y la de construir ciencia, afirmando la primera y negando la segunda. Concluye que “la teoría del socialismo, como cualquier otro conocimiento científico, es resultado de una actividad específica y no se produce en la lucha de clases ni es el fruto de ella”.

14 Aun siendo procesos en los que pueden verse serios límites y ambigüedades, como fenómenos políticos y como propuestas teóricas, hay que recordar tres momentos en los que se trataron problemáticas cercanas: la discusión sobre la *Proletkult* que liderara Alexander Bodganov en Rusia; la que le siguió allí mismo sobre el llamado “Caso Lisenko”, y la de la Revolución Cultural china. Estos temas también estuvieron presentes en muchas discusiones de la organización política socialista en América Latina.

15 Otro aspecto de esta dialéctica puede ser el presentado por Mariátegui entre la “modernidad técnica europea” y las “tradiciones comunitarias indígenas”, como lo sugiere Rubbo (2020, 85). Algo cercano es expresado por Germaná (2017, 49), cuando habla de la *doble herencia* para referirse a la *cultura occidental* y la *cultura andina*. También Kohan (2003, 66) habla del intento mariateguiano de “sintetizar y hacer confluir en una suerte de alianza específica de nuestra América la herencia tradicional de la cultura incaica con las vanguardias políticas y estéticas”. No lo desarrollaré aquí porque su complejidad desborda los límites que impone un artículo de esta naturaleza, pero quería, por lo menos, dejar registro de su importancia.

Si se piensa desde la praxis indígena la espacio-temporalidad moderna, queda cuestionada, incluso la que predominaba y predomina en el marxismo. Puede entenderse la espacio-temporalidad presente en las cosmovisiones indígenas como “en espiral”, lo cual cuestiona la unilinealidad, unidireccionalidad y teleologicidad de la espacio-temporalidad moderna. Esto tiene repercusiones en la creación de conocimiento porque lo espacio-temporal opera como matriz en la construcción epistémica. Observemos, por un lado, que hay un cuestionamiento del etapismo en algunas de las expresiones de nuestro autor, como por ejemplo cuando sostiene que “el advenimiento político del socialismo no presupone el cumplimiento perfecto y exacto de la etapa económica liberal, según un itinerario universal” (Mariátegui 2010b, 305). Varios autores de gran valía observan esta dialéctica que rompe con la temporalidad moderna dada como un supuesto válido y universal. Florestan Fernandes (1995, 20), por ejemplo, ve que el Amauta “vincula dialécticamente pasado, presente y futuro”, y que así logra entrelazar de forma irreversible “colonización y descolonización, revolución social y ser peruano y latinoamericano”. Oscar Terán (2008, 186) también entiende que Mariátegui realiza “este movimiento de ir hacia atrás para saltar hacia adelante como capacidad prodigiosa de un tipo de marginalidad [...] como un retorno hacia la comunidad indígena y el incario para saltar al socialismo”, y que su forma de entender “la vanguardia y la revolución del Perú” se realiza desde “la tradición preburguesa y premoderna”. Así resalta el carácter de “positividad”, de “plus”, que tiene este aporte. En este peculiar dinamismo de las temporalidades, desde una mirada que se acerca a la indígena, ve el papel revolucionario que Mariátegui les otorga a la tradición popular y al mito: “la tradición [...] está viviente porque yace en un tiempo que es el eterno presente del mito, esto es, en un hecho absolutamente novedoso que sin embargo se comunica con un tiempo originario” (Terán 2008, 176). Es desde esta matriz espacio-temporal que construye una *filosofía de la revolución* (Mariátegui 2017, 29). Terán relaciona este aporte con el antiprogresismo de Sorel que es capaz de cuestionar tanto la “temporalidad liberal (acumulativa, cuantitativa, homogénea)” como la del “etapismo segundo internacionalista”. Con esto, “la revolución podía devenir el acontecimiento que horadaba el tiempo uniforme y comunicar un futuro utópico (el socialismo) con un pasado mítico (el mundo indígena), mediante un gesto que descoyuntaba la temporalidad del progreso acumulativo” (2008, 181).

El segundo aspecto, relacionado con el anterior, es la dialéctica que Mariátegui expresa preferencialmente como dogma/heresía. En *Defensa del marxismo* sostiene que “la herejía es indispensable para comprobar la salud del dogma”, pues estimula “la actividad intelectual del socialismo” (2017, 28). El *dogma* es comprendido como “doctrina de un cambio histórico”, porque si no “se transforma en un archivo o en

un código de un cambio histórico, nada garantiza como el dogma la libertad creadora, la función germinal del pensamiento” (113). La reivindicación de la tradición popular indígena como revolucionaria introduce un elemento movilizador que debe guiar la práctica política y la construcción de conocimiento. Quizás la propuesta del mito con ese carácter constituye la “herejía” más notoria que presenta Mariátegui. Esto dinamiza revolucionariamente al marxismo invitado a “una constante revisión de sí mismo”, a un “permanente control autocrítico”, a una “situación de movilidad constante” (Fernández Díaz 1991, 137), y hace que el dogma cumpla la función que el Amauta le otorga de obrar como “brújula en el viaje” de ese dinamismo (Mariátegui 2017, 114).

Un tercer aspecto en que se enriquece la dialéctica creadora es lo que podríamos llamar dialéctica subjetividad/objetividad, que incluye la relación espiritualidad/materialismo. El tema de la objetividad venía ligado a una visión evolucionista y mecanicista de la mirada histórica que buena parte del llamado marxismo ortodoxo compartía, llamativamente, con la mayoría de los defensores del capitalismo. El Amauta era consciente de que esto constituía una traba para la praxis revolucionaria y su reflexión (Mariátegui 2017, 65-66). Entendía que, en la construcción de conocimiento proletario, hacía falta, “al mismo tiempo que un sentido realista de la historia, una voluntad heroica de creación y de realización” (Mariátegui 2010b, 143). Consciente de que este tipo de objetividad tenía su expresión más clara en la pretensión de neutralidad, sostenía que él sentía una “desconfianza invencible respecto a los sedicentes intelectuales neutros”, ya que para él, “en el conflicto entre explotadores y explotados, en la lucha entre socialistas y capitalistas la neutralidad intelectual es imposible” (354).

En contraposición, resalta que la *simpatía* es clave para los intelectuales comprometidos, comprendida como una forma de *solidaridad* que capacita para “situarse histórica y sentimentalmente”. Expresa esto al comentar elogiosamente el texto de Reyna sobre el Amauta Atusparia, autor en el que reconoce que siente “en carne viva” los azotes con que castigan a los indios. Sostiene que esta “identificación sentimental” llena de *vida* y de *emoción* su obra (Mariátegui 2010b, 214).

Es que esa lucha agónica por la vida que es la praxis revolucionaria implica la convicción apasionada:

No hay en mí dogmatismo alguno. Lo que sí hay es convicción, pasión, fervor. [...] Mi espíritu no es dogmático; pero sí afirmativo. Creo que espíritus constructivos son los que se apoyan en una afirmación, sin temor exagerado a su responsabilidad y a sus consecuencias. [...] Yo soy un combatiente, un agonista. (Mariátegui 2010b, 244)

De alguna forma anticipa así el concepto de *sentipensamiento* de Orlando Fals Borda, al entender que los juicios se nutren de los sentimientos. El mismo Fals Borda (2008, 20-21) se reconoce en el camino de Mariátegui y José María Arguedas.

Desde esa integración entre la subjetividad y el ser revolucionario él resignifica el papel político de la imaginación. No bastaba pensar en un conocimiento de la realidad desde “la razón”; era indispensable el papel de la imaginación para captar “los aspectos más ricos de la experiencia humana”. El conocimiento de la praxis social no podía fraccionarse en aspectos racionales y no racionales (Germaná 1995, 28). Esta imaginación tiene como característica clave, en coherencia con su planteo epistémico-político central, el de ser una *imaginación creadora*. Este carácter le otorga “ventajas asombrosas para el descubrimiento de la realidad” al enfrentar “la chata ortodoxia realista” (Mariátegui, 2010c, 394). La dialéctica objetivo-subjetivo puede verse en que la imaginación revolucionaria, aun siendo “el aspecto más indeterminado del espíritu humano, es vista por Mariátegui como resultado de la historia”, lo cual marca el fuerte nexo de la imaginación con la realidad (Germaná 1995, 25).

Aquí también cabe destacar el papel clave de la espiritualidad en Mariátegui, un reconocimiento no muy habitual en el marxismo (Vanden 2008, 20). Esta propuesta mariateguiana tiene su expresión principal en el concepto de *alma matinal* que plantea con enorme originalidad. Recordemos que sostenía que “el hombre nuevo es el hombre matinal” (Mariátegui 2010a, 38), idea que es otro de los elementos que lo acerca a los planteos que hiciera Ernesto *Che* Guevara.

Conviene recordar que el Amauta sostenía que: “El materialismo socialista encierra todas las posibilidades de ascensión espiritual, ética y filosófica. Y nunca nos sentimos más rabiosa y eficaz y religiosamente idealistas que al asentar bien la idea y los pies en la materia” (2010b, 272).¹⁶

Mariátegui se anima a relacionar espiritualidad y materialismo. En *Defensa del marxismo* llega a sostener que “nuestra filosofía santifica los valores de la práctica” (2017, 96). Este relacionamiento profundiza y enriquece la centralidad de la praxis de la lucha revolucionaria en Mariátegui y tiene una importancia

16 En otro texto Mariátegui (2017, 95) critica el hecho “de suponer que una concepción materialista del universo no sea apta para producir grandes valores espirituales. Los prejuicios teológicos —no filosóficos— que actúan como residuo en mentes que se imaginan liberadas de superados dogmatismos, inducen a anexar a una filosofía materialista una vida más o menos cerril. La historia contradice, con innumerables testimonios, este arbitrario concepto. La biografía de Marx, de Sorel, de Lenin, de mil otros agonistas del socialismo, no tiene nada que envidiar como belleza moral, como plena afirmación del poder del espíritu, a las biografías de los héroes y ascetas que en el pasado obraron de acuerdo con una concepción espiritualista o religiosa, en la acepción clásica de estas palabras”. Quijano (2014, 383) advierte que afirmar esta relación (espiritualidad y materialismo) no significa “espiritualizar el marxismo”.

central en la relación entre marxismo y cosmovisiones indígenas, a propósito de la cual hubo muchas dificultades de comprensión y valoración de la espiritualidad indígena por parte de varios marxistas.

Michael Löwy (2020, 106) recuerda el papel de la palabra *mística* en Mariátegui, quien la entiende como “la dimensión espiritual y ética del socialismo, la fe en el combate revolucionario, el compromiso total por la causa emancipadora, la disposición heroica para arriesgar la propia vida”.

También este aspecto está presente en el reconocido relacionamiento que Mariátegui realiza entre la praxis revolucionaria y la dimensión religiosa.¹⁷ El del Amauta era “un marxismo que tenía una dimensión espiritual”, entre otras razones porque “opinaba que la religión puede tener una influencia revolucionaria, aunque tal análisis no coincidía perfectamente con el punto de vista de Marx y los marxistas más ortodoxos” (Vanden 2014, 28). Löwy (2020, 106) sostiene que en algunos párrafos Mariátegui “parece prefigurar la teología de la liberación”.

3. Desafíos desde Mariátegui para un marxismo latinoamericano

Mariátegui logra una “síntesis fascinante” entre la realidad indígena y el marxismo (Vanden y Becker 2013, 19), que toma carácter de base de reflexión para una problemática que continuó y continúa siendo actual en la lucha por superar el capitalismo en América Latina y el Caribe en lo político, y por construir un pensamiento revolucionario que acompañe esta lucha en lo epistémico. Su propuesta, que debe ser todavía realizada en toda su potencialidad, tiene que ver con una recreación del marxismo desde la realidad latinoamericana (Kaysel 2020, 45-60). Aunque la afirmación que sigue fue escrita en 1978, sigue siendo “la aún fecunda matriz de una teoría y de una orientación estratégica revolucionarias” (Quijano 2014, 331).

Mariátegui plantea que no es coherente con la búsqueda y la construcción —política y epistémica— del socialismo una reproducción simple (calco o copia) de teorías y de prácticas políticas traídas desde Europa. No es posible, por su misma comprensión del marxismo como análisis de la realidad concreta, y porque el análisis histórico-estructural del Perú y de nuestra región indica que existe una praxis en el corazón de nuestros pueblos que posee elementos de este

17 En su análisis de la relación entre Mariátegui y Walter Benjamin, Melis (2020, 96) destaca los “caminos subjetivistas” que ambos recorren, y que la insistencia mariáteguiana en el mito y la religiosidad tiene que ver con la actitud compartida con Benjamin de “repulsión con respecto a la tradición marxista de la II Internacional”.

socialismo.¹⁸ Ignorarlo sería darle la espalda a la lucha popular, y, específicamente, a la lucha indígena, y por tanto importar la reflexión y la práctica de una “lucha de clases” desconectada de la realidad y despreciativa de los pueblos que la tendrían que protagonizar.

Vale recordar el párrafo de *Defensa del marxismo* en el cual el Amauta apunta una serie de críticas centrales a ciertos usos del marxismo y sitúa su referencialidad revolucionaria en la figura de Sorel:

La verdadera revisión del marxismo, en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx, ha sido realizada, en la teoría y en la práctica, por otra categoría de intelectuales revolucionarios. Georges Sorel, en estudios que separan y distinguen lo que en Marx es esencial y sustantivo de lo que es formal y contingente, representó en los primeros decenios del siglo actual —más acaso que la reacción del sentimiento clasista de los sindicatos, contra la degeneración evolucionista y parlamentaria del socialismo— el retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx y su inserción en la nueva realidad intelectual y orgánica. A través de Sorel, el marxismo asimila los elementos y adquisiciones sustanciales y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson y los pragmatistas ideas que vigorizan el pensamiento socialista, restituyéndolo a la misión revolucionaria de la cual lo había gradualmente alejado el aburguesamiento intelectual y espiritual de los partidos y de sus parlamentarios, que se satisfacían, en el campo filosófico, con el historicismo más chato y el evolucionismo más pálido. (2017, 28)

Vemos cómo el Amauta insiste, en coherencia con toda su vida y pensamiento, en que el marxismo tiene que recuperar su “misión revolucionaria”, retornar “a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx y su inserción en la nueva realidad intelectual y orgánica”. También aparece la invitación a superar la “degeneración evolucionista” que ata a una determinada concepción espacio-temporal y quita, mecanicismo y fatalismo mediante, potencia revolucionaria a la comprensión de la historia, lo cual repercute en la praxis. Muy unido a esto está la crítica por “el aburguesamiento intelectual y espiritual” que se manifiesta en los partidos y sus parlamentarios, el cual une al “evolucionismo más pálido”.

18 Aníbal Quijano (2014, 288) ve en la obra de Mariátegui “el embrión del concepto de heterogeneidad histórico-estructural”. Entiendo que el gran aporte del Amauta es, comprendiendo la complejidad con la que debe analizarse nuestra región, haber identificado la alternativa revolucionaria en aquella “parte” de nuestra conformación social que era considerada —por la derecha y, muchas veces, por la misma izquierda— como “atrasada”, “arcaica”, “estática”, como una rémora para el desarrollo.

Con los elementos analizados podemos afirmar la enorme coincidencia de los planteos centrales de Mariátegui con la reflexión que se viene haciendo sobre el “último Marx” (Dussel 1990) o el “Marx tardío” (Shanin 1990).¹⁹ Esta reflexión la viene realizando admirablemente también Álvaro García Linera (2010). La comprensión general de los autores es que es imposible que el Amauta pudiera haber accedido a los textos que conforman esa última etapa de la obra de Marx por haber sido publicados bastante después de su muerte. Pero las coincidencias son llamativas y esto es una muestra más de la enorme fecundidad de esos textos de Marx para la reflexión latinoamericana (Tarcus 2015, 56)²⁰ y la impresionante captación de perspectivas marxianas que realiza Mariátegui, de quien podríamos decir que, en cierta forma, “anticipa” a Marx en la puesta en debate de estos temas.

Consideraciones finales

Durante mucho tiempo se intentó silenciar a Mariátegui, obedeciendo a su condena hecha desde muy lejos. Se intentó, también, “reivindicarlo” quitándole su “creatividad heroica” y presentando su obra encuadrada en una supuesta ortodoxia. Se lo redujo, a veces, a un intento inicial y precario de formulación marxista en América Latina.

Quizás hoy ya podemos afirmar que esta realidad ha cambiado. Su enraizamiento en la praxis popular, la presencia nuclear de lo indígena, su perspectiva descolonizadora de la política y de la producción de conocimiento, y su amplitud para abrazar todo lo que dentro y más allá del marxismo aportaba a la praxis revolucionaria han sido factores fundamentales para este cambio. La contribución de muchos de los autores que presento en este artículo ha sido fundamental.

La praxis indígena de lucha por la vida da un elemento nuclear para la indisolubilidad de lo político y lo epistémico y para una “creación heroica”, en ambas dimensiones, enraizada en ella. La praxis, desde lo indígena, refuerza fuertemente su doble dimensión de transformación de la realidad y de construcción de

19 Esta coincidencia es apuntada por varios autores: Jiménez Ricárdez (1984, 27); Flores Galindo (2008, V: 398), entre otros.

20 Al resaltar la importancia de estos textos, Aníbal Quijano (2014, 304) sostiene que “Marx se mantuvo, es verdad, hasta casi el final de su trabajo, dentro de la misma perspectiva (santsimoniana, eurocéntrica) de una secuencia histórica unilineal y unidireccional de sociedades de clase. Sin embargo, como se sabe bien ahora, al irse familiarizando con las investigaciones históricas y con el debate político de los ‘populistas’ rusos, se dio cuenta de que esa unidireccionalidad y unilinealidad dejaban fuera de la historia otras decisivas experiencias históricas. Llegó así a ser consciente del eurocentrismo de su perspectiva histórica, pero no dio el salto epistemológico correspondiente”. Justamente, la intención del presente trabajo es explorar ese “salto” en la obra de Mariátegui.

sabidurías de lucha. Desde allí, podremos entender, latinoamericanamente, la creación del conocimiento como un momento de la praxis de lucha popular por la vida.

Mariátegui abre hoy la posibilidad de que el marxismo pueda brindar lo más profundo de su riqueza para la realidad latinoamericana. Un marxismo que aporta en diálogo humilde con otros movimientos y pensamientos revolucionarios de América Latina, y que contribuye a la articulación política y epistémica plural y enraizada en la realidad popular. Un marxismo en diálogo, fundamentalmente, con los contenidos indígenas que le dan enormes aportes para desoccidentalizarse, descolonizarse, para no ser calco y copia. Enraizado en la lucha popular, revitalizado en su vigor revolucionario, con el realismo y la coherencia de referenciarse siempre en la praxis de lucha de nuestros pueblos.

Referencias

1. Aricó, José. 2017. *Dilemas del marxismo en América Latina. Antología esencial*. Buenos Aires: Clacso.
2. Becker, Marc. 1993. *Mariátegui and Latin American Marxist Theory*. Athens: Center for International Studies / Ohio University.
3. Becker, Marc. 2002. “Mariátegui y el problema de las razas en América Latina”. *Revista Andina* 35: 191-220.
4. Beigel, Fernanda. 2005. “Una mirada sobre otra: el Gramsci que conoció Mariátegui”. *Estudios de Sociología* 18/19: 32-49.
5. De la Cuadra, Fernando. 2020. “Vigencia del pensamiento de Mariátegui para interpretar la actual realidad latinoamericana”. *Revista Izquierdas* 49: 4653-4672.
6. Dussel, Enrique. 1990. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Ciudad de México: Siglo XXI.
7. Fals Borda, Orlando. 1981. “La ciencia y el pueblo”. En *Investigación participativa y praxis rural*, editado por Francisco Vio Grossi, Vera Gianotten y Tom de Witt, 19-47. Lima: Mosca Azul.
8. Fals Borda, Orlando. 2008. *El socialismo raizal y la Gran Colombia bolivariana: investigación acción participativa*. Caracas: El Perro y la Rana.
9. Fernandes, Florestan. 1995. “Significado atual de José Carlos Mariátegui”. *Princípios* 35: 16-22.
10. Fernández Díaz, Osvaldo. 1991. “Gramsci y Mariátegui: frente a la ortodoxia”. *Nueva Sociedad* 115: 135-144.
11. Fernández Díaz, Osvaldo. 2013. “Amauta, revista de polémica y debate”. En *Amauta y Babel. Revistas de disidencia cultural*, editado por Osvaldo Fernández Díaz, Patricio Gutiérrez Donoso y Braulio Rojas Castro, 13-22. Valparaíso: Facultad de Humanidades / Universidad de Valparaíso.
12. Flores Galindo, Alberto. 2008. *Obras completas*. 6 tomos. Lima: Sur.
13. Friggeri, Félix Pablo. 2021. “Buen vivir y socialismo indoamericano: una búsqueda epistémico-política”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 36 (105): e3610513. DOI: 10.1590/3610513/2020
14. García Linera, Álvaro. 2010. *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal*. Buenos Aires: Prometeo; Clacso.

15. Germaná, César. 1995. *El “socialismo indo-americano” de José Carlos Mariátegui: proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*. Lima: Amauta.
16. Germaná, César. 2017. “El lugar de *Amauta* en la genealogía de la perspectiva de análisis de la descolonialidad del saber”. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 22 (77): 47-55.
17. Germaná, César. 2019. “La configuración epistemológica de los 7 ensayos”. En *7 ensayos / 90 años*, editado y compilado por Sara Beatriz Guardia, 121-130. Lima: Cátedra José Carlos Mariátegui.
18. Guardia, Sara Beatriz. 2019. “El marxismo de José Carlos Mariátegui”. En *7 ensayos / 90 años*, editado y compilado por Sara Beatriz Guardia, 373-392. Lima: Cátedra José Carlos Mariátegui.
19. Jiménez Ricárdez, Rubén. 1984. “Marx y su teoría de la revolución para el mundo subdesarrollado”. *Cuadernos Políticos* 41: 4-32.
20. Kapsoli, Wilfredo. 1984. *Ayllus del sol. Anarquismo y utopía andina*. Lima: Tarea.
21. Kaysel, André. 2014. “Entre a nação e a revolução: o marxismo de matriz comunista e o nacionalismo popular no Peru e no Brasil (1928-1964)”. Tesis doctoral, Universidade de São Paulo.
22. Kaysel, André. 2020. “Filosofia da história ou método histórico? Os usos do marxismo nas controvérsias entre Julio Antonio Mella, Victor Raúl Haya de La Torre e José Carlos Mariátegui (1927-1930)”. *Crítica Marxista* 51: 44-64.
23. Kohan, Néstor. 2002. “El marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vásquez”. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 7 (18): 101-107.
24. Kohan, Néstor. 2003. *Marx en su (tercer) mundo*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.
25. Löwy, Michael. 2007. “Le marxisme en Amérique Latine de José Carlos Mariátegui aux zapatistes du Chiapas”. *Actuel Marx* 42: 25-35. DOI: 10.3917/amx.042.0025
26. Löwy, Michael. 2020. “José Carlos Mariátegui e a cultura revolucionária: do romantismo ao surrealismo”. En *Espectros de Mariátegui na América Latina*, organizado por Deni Alfaro Rubbo y Silvia Adoue, 105-140. Marília: Lutas Anticapital.
27. Macas, Luis. 2005. “La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales”. En *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, coordinado por Pablo Dávalos, 35-42. Buenos Aires: Clacso.
28. Mariátegui, José Carlos. 2005. *Invitación a la vida heroica*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
29. Mariátegui, José Carlos. 2006. *Literatura y estética*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
30. Mariátegui, José Carlos. 2007. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 3ª ed. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
31. Mariátegui, José Carlos. 2010a. *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy y el artista y la época*. Caracas: El Perro y la Rana.
32. Mariátegui, José Carlos. 2010b. *Ideología y política y otros escritos*. Caracas: El Perro y la Rana.
33. Mariátegui, José Carlos. 2010c. *La escena contemporánea y otros escritos*. Caracas: El Perro y la Rana.
34. Mariátegui, José Carlos. 2017. *Defensa del marxismo y otros escritos*. Caracas: El Perro y la Rana.

35. Mazzeo, Miguel. 2009. *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*. Buenos Aires: El Colectivo.
36. Mazzeo, Miguel. 2020. "O marxismo hediondo: notas para um estudo comparativo entre José Carlos Mariátegui e Rodolfo Kusch". En *Espectros de Mariátegui na América Latina*, organizado por Deni Alfaro Rubbo y Silvia Adoue, 235-258. Marília: Lutas Anticapital.
37. Melis, Antonio. 1976. "El debate sobre Mariátegui: resultados y problemas". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 2 (4): 123-132.
38. Melis, Antonio. 1996. "José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI". *Cuadernos de Recienvenido* 1: 5-29.
39. Melis, Antonio. 2020. "A luta de José Carlos Mariátegui na frente cultural". En *Espectros de Mariátegui na América Latina*, organizado por Deni Alfaro Rubbo y Silvia Adoue, 81-104. Marília: Lutas Anticapital.
40. Munck, Ronaldo. 2017. "Repensando América Latina. ¿Regresando al futuro?". En *Latin American Perspectives en español y portugués 1: buscando alternativas políticas y económicas*, coordinado por Claudio Katz et al., 93-118. Buenos Aires; Riverside: Clacso; Latin American Perspectives.
41. Paris, Robert. 1980. "Para una lectura de los 7 ensayos...". En *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, editado por José Aricó, 309-321. Ciudad de México: Siglo XXI.
42. Pesce, Hugo. 2010. "Prólogo a la 1ra edición de *Ideología y política*". En *Ideología y política y otros escritos*, de José Carlos Mariátegui, 47-51. Caracas: El Perro y la Rana.
43. Quijano, Aníbal. 2014. *Cuestiones y horizontes de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Clacso.
44. Rubbo, Deni Alfaro. 2020. "Por uma esquerda marxista decolonial: Mariátegui e a crítica da modernidade ocidental". *Crítica Marxista* 51: 77-93.
45. Sánchez Vázquez, Adolfo. 1980. *Filosofía de la praxis*. Ciudad de México; Barcelona; Buenos Aires: Grijalbo.
46. Sánchez Vázquez, Adolfo. 2012. *De Marx al marxismo en América Latina*. Ciudad de México: Itaca.
47. Shanin, Teodor. 1990. *El Marx tardío y la vía rusa: Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Revolución.
48. Tarcus, Horacio. 2015. "Introducción. Leer a Marx en el siglo XXI". En *Antología. Karl Marx*, 7-58. Buenos Aires: Siglo XXI.
49. Terán, Oscar. 2008. "Amauta: vanguardia y revolución". *Prismas. Revista de Historia Intelectual* 12: 173-189.
50. Vanden, Harry E. 2008. "La vigencia del pensamiento marxista de Mariátegui en el siglo XXI". *Geografia em Questão* 1 (1): 9-22.
51. Vanden, Harry E. 2014. "Reflexiones sobre el pensamiento del peruano José Carlos Mariátegui, Europa y unas influencias europeas". *Revista Surco Sur* 4 (6): 24-29.
52. Vanden, Harry E. y Marc Becker. 2013. "L'Amauta: la vie et l'oeuvre de José Carlos Mariátegui". En *Indianisme et paysannerie en Amérique Latine. Socialisme et libération nationale*, por José Carlos Mariátegui y Álvaro García Linera, 13-32. París: Syllepse.
53. Vilchis Cedillo, Arturo. 2017. "Anarquistas y educación: aproximaciones con los movimientos andinos en Puno, Perú". *Revista de Historia Americana* 153: 23-47.



Félix Pablo Friggeri es doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER), con Posdoctorado en Ciencias Sociales – Marx, en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (CEA-UNC). Profesor adjunto en el Área de Relaciones Internacionales e Integración y en el Programa de Posgrado en Integración Contemporánea de América Latina en la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (Unila), Foz do Iguaçu, Brasil. Coordina los grupos de investigación Amauta: Mariátegui y el Socialismo Indoamericano, y Observatorio de la Realidad Campesina e Indígena en el Paraguay. Es miembro del grupo de investigación Descolonizando las Relaciones Internacionales de la Red Estado en América Latina. ✉ fpfriggeri@hotmail.com