



Mariátegui y la mística revolucionaria

Gastón Figueroa

Introducción

En la actualidad, se puede afirmar sin tapujos que la obra del peruano José Carlos Mariátegui ocupa un lugar privilegiado en el universo intelectual y político de Latinoamérica. También se puede afirmar que el radio de influencia de su pensamiento se extiende mas allá de las fronteras de nuestro continente. La originalidad y el carácter renovador de su obra lo sitúan, junto con Antonio Gramsci, a la cabeza de una generación que introdujo una bocanada de aire fresco en aquella corriente ideológica que tan importante papel jugó en los vaivenes políticos, sociales y culturales del siglo XX: el marxismo.

El pensamiento de Mariátegui es, al igual que el de todos los intelectuales, hijo de la época en la cual fue concebido. Los años veinte fueron un periodo de transición en casi todos los órdenes de la vida del ser humano, transición de la cual muchos de sus contemporáneos fueron perfectamente conscientes. La voz de Spengler, que vaticinaba el ocaso de la civilización occidental y el inicio de una nueva época no era, en absoluto, una voz aislada. Intelectos provenientes de las mas diversas disciplinas y espectros políticos eran afines a esta sensibilidad, a este sentimiento ante una transformación que se manifestaba, antes que nada, en los hechos concretos.

Aquella catástrofe conocida como la Primera Guerra Mundial, ofreció un contundente testimonio contra la ilusión que profetizaba para la humanidad un futuro idílico de constante progreso material y cultural. Esto pareció evidente en unos años veinte en los cuales la solución parecía escapársele de las manos a aquellos que intentaban restaurar el “orden” bajo viejos parámetros. La Gran Guerra no solo dejó como lastre un inédito saldo de pérdidas humanas y un importante desbarajuste político y social, sino que también hizo tambalear a una economía liberal que desde fines del siglo XIX daba señales de estar en proceso de disolución. Este proceso tuvo su momento culmine en la crisis que abarcó a toda la década del treinta, cataclismo económico que amenazó con derrumbar los cimientos que sostenían la estructura del sistema capitalista, y que dio por resultado una tragedia que ni siquiera aquellos que habían vivido el horror de la Gran Guerra podrían haber concebido. Sin embargo, el dato mas inquietante, al menos para los sectores dominantes, provenía de la remota y atrasada Rusia. Aquí, los sectores populares comandados por un partido comunista llevaban a cabo una revolución que, plasmándose en una formación estatal, daba pie por

primera vez a un proyecto político, económico, social y cultural explícitamente antagónico con respecto al modo de producción capitalista. Lo más preocupante era que, desde Rusia, la conciencia revolucionaria parecía irradiar hacia distintos puntos del globo. Mientras el capitalismo decimonónico marchaba hacia el ocaso, la lucha de clases recrudecía en lugares tan disímiles como China y Alemania.

Entre tanto, se tornaba evidente que la democracia liberal no podía responder ante las reivindicaciones de los sectores populares empobrecidos, y una de las pruebas más fehacientes de su decadencia era el hecho de que esta era atacada desde los dos polos opuestos del espectro ideológico. El fascismo, movimiento de masas de carácter restaurador al mismo tiempo que moderno, autoritario y marcadamente reaccionario, preparaba el terreno para un mundo atravesado por álgidas luchas ideológicas, políticas y finalmente, militares.

No es extraño entonces que el edificio ideológico que había sido principal expresión de la primera etapa de la civilización burguesa comenzara también a ser cuestionado, al igual que su sistema político, tanto por sectores de la izquierda revolucionaria como de la ultraderecha. Nociones como las de Razón, Libertad y Progreso comenzaron a perder su halo de verdad y universalidad frente a una realidad caótica y violenta. Espíritus del más diverso tenor se mostraban continuadores de aquellas corrientes del romanticismo que criticaban el frío racionalismo de la sociedad moderna, y tanto restauradores como revolucionarios, a pesar de sus enormes diferencias, coincidían en la importancia de los sentimientos, de lo místico y de lo irracional en la vida del ser humano. El sentir de la época da cuenta de que, tal como lo plantea Mariátegui: “Ni la Razón ni la ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre”¹.

Es en este contexto mundial en el cual debe ser entendido el pensamiento y el accionar de José Carlos Mariátegui, contexto que también estuvo marcado por la llamada “crisis del marxismo”, tomando el término “crisis” como sinónimo de renovación. Esta renovación surgió como resultado de la Revolución Rusa, a partir de la cual se inició un serio cuestionamiento al mecanicismo, al economicismo, al etapismo y como resultado de todo esto, a la pasividad política de la Segunda Internacional socialdemócrata. No es que este cuestionamiento no hubiera existido antes, lo que ocurre es que esta nueva coyuntura le otorgó el vigor y la capacidad de expansión necesarios como para realizar una revisión de carácter general. Si la Tercera Internacional fue, al menos durante algún tiempo, la máxima expresión de este nuevo espíritu, no fue de ninguna manera la única. Intelectuales de izquierda con distintos grados de proximidad con respecto a este organismo se replantearon algunos problemas centrales dentro del marxismo tales como la relación entre estructura y superestructura, la conciencia de clase, el sujeto revolucionario, el rol del intelectual, el papel de lo irracional como motor para la acción política, entre otros. Mariátegui formó parte de esta corriente renovadora junto a figuras como la del joven Lukács o los

¹ Mariátegui, José Carlos. “El hombre y el mito” en Mariátegui, José Carlos (1994). *Mariátegui Total*, Lima, Amauta.

intelectuales pertenecientes a L Ordine Nuovo, de entre los cuales, mas tarde, se destacaría la figura de Antonio Gramsci.

Los factores que determinaron las características novedosas del pensamiento mariateguiano son numerosos, entre ellos cuentan la formación literaria de su juventud, influida por el decadentismo; su sensibilidad ante las vanguardias estéticas; su viaje a Europa y su contacto con los intelectuales de L Ordine Nuovo; la diversidad de sus lecturas, que incluían a autores como Croce, Labriola, Gobetti y Unamuno; su relación con corrientes del indigenismo; la realidad nacional peruana; entre otros. Sin embargo, no es el objetivo de este trabajo analizar todos estos aspectos ya que eso requeriría un estudio que rebasa el ámbito acotado de esta monografía. Este trabajo está centrado en la relación entre Mariátegui y el intelectual revolucionario francés de entre siglo Georges Sorel. Creo que este es uno de los aspectos mas problemáticos del pensamiento mariateguiano en tanto impone serios obstáculos a aquellos que pretenden encasillar a Mariátegui en algún tipo de filiación ideológica restringida.

Tanto Mariátegui como Gramsci hicieron un acercamiento a la obra de Sorel, una obra que en el ámbito del marxismo ocupaba un lugar mas bien marginal y que le imprimió al pensamiento de estos dos autores características que hasta ese momento eran poco usuales en esta corriente ideológica. Sin embargo, no existe la intención aquí de plantear el análisis en términos de “ortodoxia” y “heterodoxia” y eso se debe a dos causas fundamentales. En primer término, y tal como lo señala María Pía López, la interpretación del pensamiento mariateguiano a partir de la oposición entre “ortodoxia” y “heterodoxia” implica la existencia de un saber preexistente incuestionable, que constituiría la primera, y la existencia de una desviación con respecto a ese saber, que constituiría la segunda. La autora entiende a esta concepción del pensamiento de Mariátegui como una “rejilla interpretativa, que reduce tanto su obra como la compleja porosidad de las izquierdas del siglo veinte”, y que además “[...] deviene solo un problema de etiquetas y de nombres”². En segundo término nos encontramos con que definir “ortodoxia” y “heterodoxia” marxista es un problema harto difícil. Esto se debe a que la concepción sobre que es lo “ortodoxo” y que es lo “heterodoxo” responde, antes que nada, a una construcción de carácter histórico que está atravesada por pujas e intereses ideológicos y políticos. Esto también vale para todas las lecturas de la obra de Mariátegui que posteriormente a su muerte han intentado definirlo como un “marxista-leninista” puro o como un “heterodoxo”.

Las variantes que determinan las relaciones entre estos dos intelectuales son muchas y muy difíciles de dilucidar. Aquí se hará hincapié en aquellas áreas en donde el acercamiento de Mariátegui a Sorel adquiere su mayor significación. Se parte de la idea de que el pensamiento soreliano adquirió en la obra de Mariátegui un papel tanto analítico como instrumental. El ámbito privilegiado para el desarrollo de esta relación se da en el esfuerzo

² López, María Pía (2004). “Estudio preliminar. Mariátegui: apología de la aventura” en Mariátegui, José Carlos. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, Buenos Aires, Gorla.

de Mariátegui por lograr una interpretación de la realidad de su país en términos marxistas. El contexto nacional, junto con el internacional, nos muestran el marco concreto en el cual se desarrolla el pensamiento mariateguiano. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* es la obra en la cual este esfuerzo se hace más palpable. El núcleo interpretativo utilizado en este caso se apoya en tres ejes fundamentales: el carácter inconcluso de la construcción de la nación peruana, el problema de la tierra y el problema del indio. Estos tres ejes están íntimamente relacionados: el carácter inconcluso de la nación peruana está fuertemente determinado por el carácter colonial y semi-feudal de la estructura económica y social del Perú. El núcleo feudal de esta economía se evidencia en el régimen de tenencia de la tierra, cuya expresión es el gamonalismo, y cuyo influjo hace imposible el desarrollo “pleno” del capitalismo y de un estado-nación burgués. Por sobre todas las cosas, este régimen excluye y oprime a aquel sujeto que representa el mayor porcentaje de la población en el Perú: el indio. En este marco, y tal como veremos más adelante, el mito soreliano hace su aparición en tanto herramienta política, en tanto motor de la acción revolucionaria de las masas a las cuales Mariátegui ve como futuras portadoras de un auténtico proyecto de nación que se identifica con la construcción de una sociedad socialista. Si en una instancia (tal como se ve en *El hombre y el mito*) este elemento del pensamiento soreliano le sirve a Mariátegui para comprender ciertos aspectos de la vida del ser humano en general, en otra se convierte en un instrumento en manos de un intelectual con convicciones políticas bien definidas y con un espíritu militante abiertamente proclamado. En palabras del propio autor: “una vez más repito que no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones. Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano”³.

A partir de esta base intentare dar cuenta de los factores más importantes que, a mi juicio, hacen a la influencia del pensamiento soreliano en la obra de Mariátegui. Para lograr un desarrollo coherente del análisis voy a partir de una discusión centrada en el carácter de la relación entre estos dos intelectuales. Me refiero al debate entre Robert Paris y Luis Villaverde. Voy a exponer a grandes rasgos las ideas de ambos autores para luego proceder con un análisis crítico a fin de ampliar las líneas de interpretación más allá del ámbito restringido de esta discusión.

Mariátegui: ¿sorelismo ambiguo o sorelismo puro? El debate entre Robert Paris y Luis Villaverde.

Robert Paris y Luis Villaverde tienen posturas encontradas con respecto a la influencia del pensamiento de Sorel en Mariátegui. Paris considera que la presencia del mito soreliano en Mariátegui es ambigua. A un Mariátegui que quiere ser leninista, la realidad de su país le impone un vacío que lo obliga a recurrir al mito soreliano para llenarlo. Esto, como veremos más adelante, impide ver en Mariátegui a un leninista puro, pero también impide

³ Mariátegui, José Carlos (2004). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Buenos Aires, Gorla.

considerarlo sencillamente como un sorelista. Villaverde, por el contrario, hace hincapié en el “sorelismo” de Mariátegui, considerando que el autor peruano “traduce al pie de la letra” las reflexiones de su maestro francés, esto es, “interpreta exactamente el pensamiento del escritor”⁴.

Paris llega a Sorel a partir de la relación entre Mariátegui y Croce, en el marco del esfuerzo del intelectual peruano por “espiritualizar el marxismo”. La presencia de Sorel en Mariátegui es, según Paris, la presencia de un Sorel mistificado al cual se lo imagina falsamente como maestro de Lenin y como líder del proletariado francés. A esto se refiere Paris cuando ve a Mariátegui haciendo una “verdadera incursión por lo imaginario” y no a lo que Villaverde cree leer en esta frase. Villaverde interpreta erróneamente el razonamiento de Paris, sustrayéndolo de su intención de dar cuenta de la imagen mistificada que tenía Mariátegui acerca de Sorel e introduciendo el término “imaginario” como un supuesto elemento de análisis fundamental en la obra del peruano. Esta interpretación llevará a Villaverde a criticar la supuesta asociación entre *mito* e *imaginación* que estaría realizando Paris, argumentando que lo *imaginario*, en el Perú, remita a lo irracional, a la locura. Esto iría en contra del carácter claro y preciso del mito soreliano, el cual Mariátegui toma al “pie de la letra”. Tal como lo plantea Paris, aquí no se toma en cuenta la dialéctica entre lo racional y lo irracional.

Volviendo al razonamiento de Paris, su planteo acerca de la mistificación que realiza Mariátegui con respecto a Sorel en tanto “maestro de Lenin”, nos remite al núcleo central de su argumento en torno al carácter ambiguo del sorelismo mariáteguiano. Esta operación imaginaria da cuenta de la necesidad de justificación de la presencia de Sorel, presencia incomoda en alguien que, como Mariátegui, pretendía acercarse a un marxismo-leninismo en el cual el pensamiento del revolucionario francés ocupaba un lugar netamente marginal. Paris plantea en términos de elección, o de manera mas implícita, en términos de necesidad, este acercamiento a Sorel, a un bergsonian, que venía a romper con esa idea de un marxismo autosuficiente e impermeable a filosofías externas. Esta necesidad se le impone a Mariátegui en su esfuerzo por comprender la realidad peruana. En un país en el cual el capitalismo esta escasamente desarrollado, el sujeto que tiene por misión histórica llevar a cabo los valores revolucionarios del marxismo, el proletariado industrial, se encuentra en una etapa de inmadurez. Esto genera un vacío históricamente objetivo en alguien que, como Mariátegui, buscaba acercarse al marxismo leninismo, un vacío que la categoría soreliana de “mito” viene a llenar. Paris señala que si bien el pensamiento de Sorel era anacrónico, ya que se apoyaba en un sujeto social que en la Francia de entresiglos se encontraba en vías de extinción (un proletariado que aún no salía de su etapa artesanal), se adaptaba bastante bien a esa clase obrera peruana inmadura a la cual Mariátegui veía como portadora de un proyecto revolucionario. Frente a una realidad que a la luz de la Razón y de la Ciencia no

4 Villaverde Alcalá Galiano, Luis (1978). “El sorelismo de Mariátegui” en Aricó, José, comp. (1978). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente.

parece estar madura para la empresa política marxista (en tanto que el sujeto que es portador de este proyecto no se encuentra aún desarrollado), Mariátegui opone el mito, en el cual “problema” y “posibilidad” parecen unirse, al igual que parece unirse lo racional con lo irracional: “Los filósofos nos aportan una verdad análoga a la de los poetas”⁵. Frente a la Razón y la Ciencia, negadoras del potencial transformador de la realidad peruana, Mariátegui opone la irracionalidad del mito revolucionario en tanto motor del cambio. Frente al cálculo frío, inherente a la crítica burguesa, Mariátegui opone la voluntad y el heroísmo de los revolucionarios: “la inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Que incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito”⁶.

Desde aquí parte la crítica de Mariátegui al mecanicismo y al determinismo de la Segunda Internacional. De aquí parte la concepción del mito como elemento inherente a la naturaleza humana. Todo lo expuesto mas arriba es lo que le da contenido a la idea del carácter místico y religioso del comunismo en tanto condición necesaria para ser revolucionario, tal como queda plasmado en *En defensa del marxismo*.

En *Reflexiones sobre la violencia*, Sorel ve en el mito de la huelga general el motor subjetivo que llevará al proletariado a librar la batalla final contra el sistema capitalista. En su enfrentamiento con los socialistas parlamentarios (esto es, los social-demócratas de la Segunda Internacional), el pensador francés observa que la huelga fabril no es un simple método para obtener mejoras, sino que, mas bien, es la expresión específica e incidental de la guerra de clases, es una herramienta que construye el camino y que alimenta el mito de la catástrofe final, de la huelga general revolucionaria. Paris señala el hecho de que Mariátegui se ve ante la necesidad de reemplazar el mito de la huelga general por el de la revolución social. Este reemplazo estaría dando cuenta de ese vacío que tanto aqueja al revolucionario peruano, vacío que se expresa en la inexistencia de ese proletariado desarrollado capaz de llevar a cabo la huelga general.

Esta presencia ambigua de Sorel en el pensamiento de Mariátegui oficia de mediadora privilegiada con respecto a un “marxismo en crisis” y también con respecto a aciertos autores y ciertas temáticas. De esta manera Renan, Proudhon, Bergson y Berth le llegan a Mariátegui a través de Sorel. Lo mismo ocurre con problemáticas como la del mussolinismo y el papel del líder en la historia.

Luis Villaverde, en su texto *El sorelismo de Mariátegui* intenta hacer llegar las conclusiones de Paris un poco mas lejos. El Mariátegui que nos muestra Paris no sería suficientemente “sorelista”. En cierto sentido, el autor saca a Mariátegui del corsé del leninismo para introducirlo en el del sorelismo. La filiación directa entre ambos pensadores

5 Mariátegui, José Carlos. “El hombre y el mito” en Mariátegui, José Carlos (1994). *Mariátegui Total*, Lima, Amauta.

6 Mariátegui, José Carlos. “El hombre y el mito”, op. cit.

estaría determinada por el hecho de que Mariátegui “adopta los principios, los conceptos y los métodos”, “traduce al pie de la letra” interpretando exactamente el pensamiento de Sorel⁷. Villaverde se esfuerza por demostrar como la mayor parte del pensamiento y la obra de Mariátegui están influenciados directamente por Sorel. De esta manera la estructura (de carácter inorgánico) y el estilo (claro y conciso) de escritura de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* se transforma en un calco de la estructura y el estilo de escritura de *Reflexiones sobre la violencia*. Frente a esto Paris responde que, en lo referente a la estructura, los *Siete ensayos...* nos pueden remitir también a Piero Gobetti en su *Risorgimento senza eroi*, y que en lo estilístico no es deleznable la influencia de Croce y, nuevamente, la de Gobetti. Algo similar ocurre con el paralelismo que Villaverde intenta establecer entre el análisis soreliano de la realidad francesa en términos históricos y marxistas (el Terror, la era carolingia, los cristianos, etc.) y el análisis mariateguiano de la realidad peruana (los Incas, la Conquista, la Independencia, etc.), argumentando que ambos hacen un declarado esfuerzo por volver a las fuentes del materialismo histórico (Marx y Engels). Paris nos señala que, en realidad el análisis histórico de la realidad peruana no nos remite directamente a Sorel, debido a que el método genético es inherente al marxismo.

Los paralelos que establece Villaverde para dar cuenta del sorelismo de Mariátegui son numerosos, sin embargo aquí intentará dar cuenta de los más significativos. En primer término, Villaverde intenta esclarecer el concepto de mito presente en la obra de Sorel. A este respecto nos dice: “Me parece de especial interés el que Sorel los llame (a los mitos) *construcciones* y no acontecimientos, ni ideas, ni principios, pues el mito, según el concepto soreliano, puede ser todas esas cosas y cada una a la vez y separadamente...”⁸. A continuación el autor establece, a partir de la obra de Sorel, las tres características básicas que constituyen al mito soreliano: - el mito debe ser aceptado por las masas a las cuales va dirigido, solo de esta manera se puede constituir en resorte para la enseñanza y para la acción – el mito debe ser claro, preciso, de fácil comprensión y que entusiasme a las masas – el mito debe ser un conjunto de acción para la lucha. Luego de establecer estas características esenciales, el autor constata, a través de una serie de citas extraídas de *El alma matinal* de Mariátegui, que el autor peruano había hecho una “traducción al pie de la letra” de las enseñanzas de su maestro francés. Con “traducción”, el autor se refiere a una interpretación exacta del pensamiento del escritor, con respecto a lo cual nos da una serie de ejemplos. Sorel, a diferencia de Mariátegui, no identifica la palabra “mito” con “fe”, sino que lo hace con “religión”. Esto se debe a que el término “fe” estaba asociado al dogma católico reaccionario, prohibido en Francia desde 1903, en cambio el término “religión” remitía a la religión rousseauiana de los librepensadores, desjerarquizada y anticatólica. En cambio Mariátegui traduciría esta relación adaptándola a una realidad peruana en la cual el término “religión” estaba asociado al catolicismo, en cambio “fe” era más

7 Villaverde Alcalá Galiano, Luis (1978). “El sorelismo de Mariátegui”, op. cit.

8 Ibid.

adecuado debido a su carácter abstracto y amoldable al concepto de “mito”. Estos argumentos son bastante dudosos, en especial el último, ya que choca con el carácter religioso que Mariátegui le otorga al comunismo: “La emoción revolucionaria es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos, son humanos, son sociales”⁹. O también: “Sabemos que una revolución es siempre religiosa. [...] Poco importa que los soviets escriban en sus afiches de propaganda que *la religión es el opio del pueblo*. El comunismo es esencialmente religioso”¹⁰. Villaverde también señala la imposibilidad de identificar “mito” e “imaginación”, siendo que ésta remite, en el Perú, a lo irracional y a la locura, entrando en contradicción con la necesidad de claridad y precisión que hacen a la constitución del mito soreliano. El argumento se desprende de la errónea interpretación que hace Villaverde de la reflexión de Paris en torno a la “incursión por lo imaginario” realizada por Mariátegui, tema que ya ha sido tratado mas arriba.

Según Villaverde, la sustitución que hace Mariátegui del mito de la huelga general revolucionaria de Sorel por el de la revolución social responde a un sencillos cambio de términos que afecta a la forma, mas no al contenido conceptual. Esto se debe al carácter flexible que tiene el concepto de mito elaborado por Sorel que nos dice: “[...] la huelga general de los sindicalistas y la revolución catastrófica de Marx son mitos”¹¹.

Vale la pena señalar un último paralelismo establecido por Villaverde entre estos dos revolucionarios. La influencia de Sorel en Mariátegui se ve también en la exaltación de un voluntarismo revolucionario que se enfrenta a la pasividad de la Segunda Internacional socialdemócrata. Un verdadero culto a la acción, al impulso vital y a un heroísmo que, movido por el mito revolucionario, se dispone a derribar el frío edificio del racionalismo burgués.

La respuesta de Paris a Villaverde ya está esbozada, en cierto sentido, mas arriba. El autor resalta la ineficacia que tiene el intento de sustituir una filiación directa entre Mariátegui y Lenin por una filiación directa entre Mariátegui y Sorel. Esta operación implicaría omitir la complejidad presente en el pensamiento del intelectual peruano. El “sorelismo” de Mariátegui existe, pero existe en tanto ambigüedad. Viene a llenar un vacío (una realidad peruana en la cual el capitalismo, y por lo tanto el proletariado, están poco desarrollados) del cual el Leninismo al que aspira Mariátegui no puede dar cuenta. La presencia de Sorel en Mariátegui es una presencia incomoda, vergonzosa. Esto se ve en el esfuerzo de Mariátegui por establecer una filiación, en realidad inexistente, entre Sorel y Lenin, en la realización de esa “incursión por lo imaginario” que Villaverde no logra interpretar correctamente.

9 Mariátegui, José Carlos. “El hombre y el mito”, op. cit.

10 Mariátegui, José Carlos (2004). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit.

11 Sorel, Georges (2005). *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza.

Luego de abordar este debate, me atrevo a plantear el siguiente razonamiento: el mito soreliano se presenta, en la obra de Mariátegui, bajo dos aspectos netamente relacionados. En primer lugar se nos presenta en su carácter conceptual, útil para el análisis de la realidad del ser humano. En segundo término se nos presenta como herramienta política viable de ser utilizada en tanto construcción que viene desde el pasado y que puede operar en el presente de cara a la transformación futura. El análisis de estos dos factores interrelacionados nos llevará a dar con uno de los núcleos fundamentales de la obra de Mariátegui, esto es: el problema del indio, el problema de la tierra y el problema de la nación. Creo que estas problemáticas son fundamentales a la hora de comprender la relación entre Mariátegui y Sorel, y creo también que da cuenta de una notable omisión que está presente tanto en los razonamientos de Paris como en los de Villaverde.

Mariátegui y el lugar del mito en la historia

En *El hombre y el mito*, Mariátegui establece claramente cuál es su concepción acerca del lugar que ocupa el mito en el tránsito del ser humano a lo largo de la historia. Siguiendo a Robert Paris, podemos decir que este artículo se encuentra rodeado por un halo metafísico, en el cual sobresale la mención al ser humano en tanto “el Hombre”, noción del sujeto de carácter abstractivo y arquetípico, que choca con la visión del sujeto históricamente situado que Mariátegui se esfuerza por establecer en otros escritos.

Tal como lo plantea Michael Lowy, en este texto Mariátegui se muestra continuador de la crítica romántica al racionalismo burocrático de la sociedad burguesa, al “alma desencantada” de Ortega y Gasset. Da cuenta del avance destructivo que ha tenido la modernidad y su culto a la Razón con respecto a los mitos, a los sentimientos y a las pasiones religiosas que han sostenido al hombre a lo largo de su historia. Estos mitos, no se constituyen en tanto mero aliciente en la vida de los hombres, sino que cumplen un papel central en los avances que esta ha logrado a lo largo de su existencia, transformándose en el auténtico motor de la historia: “El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseído e iluminados por una creencia superior, por una esperanza súper-humana, los demás hombres son el coro anónimo del drama”¹². El mito es una promesa a futuro, una meta a alcanzar que mueve al hombre hacia la acción y el progreso. Aquí queda bien establecida la idea del líder, del “hombre grande” que hace la historia, idea que Mariátegui toma, en parte, de Sorel. Para el líder, la condición de su grandeza en tanto hacedor de la historia es la de ser portador de un mito, de una esperanza súper-humana. Sin embargo, en este mismo texto, Mariátegui nos ofrece un matiz con respecto a esta idea, lo cual se muestra como un adelanto de lo que después quedará establecido en los *Siete ensayos de interpretación de la*

12 Mariátegui, José Carlos. “El hombre y el mito”, op. cit.

realidad peruana: “Los profesionales de la inteligencia no encontrarán el camino de la fe; lo encontrarán las multitudes”¹³.

La existencia del mito da cuenta, entonces, de la vitalidad de una civilización, de la vitalidad, también, de una clase social. La sociedad burguesa elevó durante el siglo XIX los conceptos de Ciencia, Razón y Progreso a la categoría de mitos. Estos nuevos ideales se encargaron de destruir a los mitos anteriores que ocupaban un lugar en el “yo profundo” del ser humano, sin poder, empero, reemplazarlos. Razón y Ciencia no pueden constituirse, según Mariátegui, en mitos duraderos, ya que no pueden “satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre”¹⁴. Mariátegui ve en esta incapacidad de la civilización burguesa por establecer mitos duraderos una de las principales fuentes de su decadencia, es decir, la ausencia de un mito es la clara muestra de una crisis mucho más amplia: “la civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza. Falta que es la expresión de su quiebra material”. En este sentido, Mariátegui da cuenta de una concepción dialéctica según la cual la civilización burguesa, en su misma lógica de desarrollo, hace surgir los elementos que determinarán su disolución: “El racionalismo ha servido sino para desacreditar a la razón”¹⁵.

El mito es lo que mueve al hombre en la historia, sin embargo, la civilización burguesa carece de mitos ¿en dónde encuentra Mariátegui entonces, la encarnación contemporánea del mito soreliano, del mito que mueve al hombre en la historia? La encuentra pues, en aquellos que con su heroica lucha se esfuerzan por transformar el orden vigente, la encuentra pues, en los revolucionarios socialistas, grupo al cual Mariátegui pertenece declaradamente. La burguesía, que ya no posee ningún mito, representa el inmovilismo, “la burguesía niega”, el proletariado, los políticos y los intelectuales revolucionarios, portadores del mito de la revolución social, representan el movimiento, la transformación, “el proletariado afirma”. El revolucionario, en su osadía, en su pasión y en su voluntad se sitúa en las antípodas del socialdemócrata parlamentario, pasivo y etapista, expresión política del reino de la razón burguesa, del positivismo y del cientificismo. Este último es un fiel representante del “alma desencantada” de Ortega y Gasset, inherente a la civilización burguesa; el primero, en cambio, representa el “alma encantada” de Romain Roland en tanto portador del misticismo y de la emoción revolucionaria, siendo por esto portador también de la posibilidad de una transformación positiva de la realidad.

Uno de los aspectos que sobresale en el revolucionario es la novedad que representa el mito del cual es portador. Tal como observa Michael Lowy, Mariátegui ve en esto el elemento esencial que diferencia al revolucionario socialista del fascismo. El fascismo también es portador de un mito, pero ese mito es de carácter regresivo, reaccionario, ya que

13 Mariátegui, José Carlos. “El hombre y el mito”, op. cit.

14 Ibid.

15 Ibid.

plantea el retorno al medioevo. Los revolucionarios, en cambio, son movidos por un mito novedoso, superador, que incentiva a la acción en pos de construir una sociedad justa e igualitaria. Esto despeja cualquier tipo de dudas con respecto a la posibilidad de asociar el romanticismo de Mariátegui con algún tipo de conservadurismo.

Todo esto nos lleva a reflexionar acerca del papel que juega el elemento religioso en el pensamiento de Mariátegui. Podríamos decir que Mariátegui plantea dos concepciones interrelacionadas acerca del factor religioso. En primer término, el autor le asigna a la religión un papel sumamente importante en el desarrollo histórico, contrariando el anticlericalismo infantil del liberalismo burgués. Un ejemplo claro de esto es el rol que le otorga al puritanismo que, encarnado en el pionero y mediante su prédica de austeridad y laboriosidad, ha oficiado de motor en la construcción de los Estados Unidos, razonamiento que, tal como lo plantea Lowy, lo acerca quizás de manera inconsciente a Max Weber. Sin embargo, y fiel a su espíritu marxista, el autor ve a la religión como una expresión de la estructura material de la sociedad, sin que esto implique negar la influencia de los factores superestructurales en el desarrollo histórico: “El socialismo, conforme a las conclusiones del materialismo histórico -que conviene no confundir con materialismo filosófico- considera a las formas eclesásticas y a las doctrinas religiosas, peculiares e inherentes al régimen económico-social que las sostiene y produce. Y se preocupa por tanto, de cambiar este y no aquellas. La mera agitación anticlerical es considerada por el socialismo como un diversivo liberal burgués”¹⁶.

La otra concepción se refiere al carácter religioso del comunismo. En este sentido, Mariátegui no plantea que el comunismo se asemeje, por ejemplo, al dogma o a la institucionalidad de la Iglesia Católica. Lo que más bien nos quiere decir es que la revolución social, en tanto mito, puede ocupar en el sujeto el lugar de ese “yo profundo” que antes ocupaban los mitos religiosos. El carácter revolucionario del comunismo está fuertemente ligado a su impronta religiosa, debido a que lo que lo mueve hacia la victoria es el misticismo, la emoción y el heroísmo con la cual sus militantes se lanzan a la lucha. Lowy observa como Mariátegui establece, en base a esto, una comparación entre el comunismo y el cristianismo de las primeras épocas, e incluso entre Marx y Jesús. Lo que los une no es el credo, sino el carácter de su lucha, la entrega desinteresada, o en términos de Unamuno, el agonismo: “agoniza el que combate”. De aquí se desprende la concepción religiosa que tiene Mariátegui acerca de la política, ámbito en el cual el propio autor desarrolla su lucha y manifiesta su fe en pos de un proceso emancipador.

Todos los aspectos anteriormente señalados no deben llevarnos, empero, a ver en Mariátegui la figura de un apologista de lo irracional y de lo místico que niega la necesidad de valerse de herramientas científicas y “racionales” a la hora de dar cuenta de la realidad. El autor señala que la ciencia y la razón, además de haber obrado negativamente, “desencantando al mundo”, presentan serias limitaciones a la hora de ofrecernos una verdad universal: “Una verdad es válida solo para una época. Contentémonos con una verdad

16 Mariátegui, José Carlos (2004). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit.

relativa”¹⁷. Sin embargo, no desdeña los aportes que pueda otorgarle el campo científico en pos de comprender la realidad. Esto queda claramente establecido en la primer editorial de *Amauta*: “El objetivo de esta revista es el de plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos”¹⁸. Creo que para comprender esto es necesario ver a Mariátegui como un intelectual, pero también como un activista político revolucionario. En tanto activista revolucionario, Mariátegui utiliza, como veremos mas adelante, la noción de mito a modo de herramienta, con el fin de operar sobre la realidad, una realidad que en pos de ser transformada, debe ser primero comprendida. Mariátegui ve en el mito un motor transformador. La visión “racional” sobre su época le sugiere, por lo tanto, que para conseguir la transformación debe apelar a la mística revolucionaria: “El materialismo científico encierra todas las posibilidades de ascensión espiritual, ética y filosófica. Y nunca nos sentimos mas rabiosa, eficaz y religiosamente idealistas que al asentar bien la idea y los pies en la materia”¹⁹.

¿No son acaso *Amauta* y los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, dos intentos por comprender la realidad económica, social, política y cultural del Perú con el expreso fin de transformarla? Los *Siete Ensayos* dan cuenta que para comprender todos los aspectos fundamentales de la realidad peruana es necesario remitirse a su estructura socio-económica. Sin embargo, esto no deriva en una concepción mecanicista y refleja de la relación entre estructura y superestructura. La estructura económica se presenta aquí, mas bien, como un marco de posibilidad para el desarrollo de determinada superestructura política, ideológica y cultural que, inherentemente a su desarrollo, establecerá una relación dialéctica, de mutua influencia con respecto a la primera. De hecho, las grandes transformaciones históricas ocurren a partir de la actuación del sujeto portador de un mito, de una esperanza, de una pasión, es decir, a partir de un hecho superestructural: “Pensamos y sentimos como Gobetti que la historia es un reformismo mas a condición de que los revolucionarios operen como tales”²⁰. A lo anteriormente expuesto se refiere Lowy cuando nos habla de la dialéctica entre el materialismo y el idealismo.

Lo anteriormente dicho nos introduce de lleno en la segunda característica que adquiere el mito en la obra de Mariátegui, la cual lo define como herramienta política. Podremos ver también la relación entre esto y el esfuerzo de Mariátegui por comprender la realidad peruana desde una óptica marxista.

17 Mariátegui, José Carlos. “El hombre y el mito”, op. cit.

18 Mariátegui, José Carlos. “Presentación de Amauta” en Mariátegui, José Carlos (1994). *Mariátegui Total*, Lima, Amauta.

19 Mariátegui, José Carlos. “Aniversario y Balance” en Mariátegui, José Carlos (1994). *Mariátegui Total*, Lima, Amauta.

20 Ibid.

Mariátegui, la realidad peruana y el mito como herramienta política

Luego de un extenso viaje por Europa, Mariátegui regresa a Latinoamérica con un nuevo arsenal de herramientas teóricas que harán posible la realización de un análisis profundo de la realidad de su país. A partir de su estadía en Italia, y a través de su contacto con intelectuales de L Ordine Nuovo, Mariátegui realizará una novedosa lectura del marxismo filtrada por el idealismo crociano. Este será uno de los aspectos determinantes en relación al carácter renovador de su pensamiento y un bastión en el cual se apoyará a la hora de interpretar la realidad peruana en términos marxistas. Ante aquellos que lo tildaban de “europeizante” el autor declara: “He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indoamérica sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales”²¹. Mariátegui no se esfuerza por mostrar los orígenes geográficos del socialismo, mas vale piensa que este forma parte del devenir histórico de occidente. Tomando en cuenta que Latinoamérica, desde la Conquista, se encuentra dentro de la órbita del mundo occidental, es perfectamente factible tomar las herramientas que brinda el marxismo a fin de poder comprender la realidad del continente.

Los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* son, en parte, la cristalización de este esfuerzo por penetrar en la realidad nacional a través de una óptica marxista. De hecho el hilo conductor de la obra se basa en el hecho de que es la estructura socio-económica la que ha determinado históricamente a todos los elementos constitutivos del fracaso nacional en el Perú. Apelando al método genético, Mariátegui encuentra en la Conquista española los elementos históricos que determinarán el desarrollo posterior de la región. La destrucción de la civilización comunista de los Incas vendría acompañada por la imposición de una estructura semi-feudal que daría por resultado el surgimiento de una clase dominante señorial y parasitaria. Esto contrastaría con lo ocurrido en Estados Unidos, en donde el pionero, empapado por la mística aventurera del protestantismo, sentaría en un ámbito totalmente adverso las bases para el desarrollo del capitalismo. El espíritu guerrero de los conquistadores sería reemplazado, en Latinoamérica, por el aggiornamiento improductivo de la burocracia real.

Esta aristocracia terrateniente, surgida durante el proceso de la Conquista, y encarnada fundamentalmente en la figura del encomendero, logrará, cambiando de forma, mantener su posición de privilegio en el proceso posterior a la Independencia e incluso luego de la proclamación de la República. El atraso y la dependencia económica del Perú eran factores constituyentes del poder político y militar de esta aristocracia que se desempeñaba como mediadora fundamental con respecto a las potencias industriales dominantes. El carácter mismo de reproducción de esta clase parasitaria imponía un serio obstáculo al surgimiento de una burguesía pujante capaz de llevar al país por la senda del desarrollo capitalista. El gamonalismo, régimen de tenencia de la tierra y explotación de la mano de obra de carácter

21 Mariátegui, José Carlos (2004). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit.

semi-feudal se constituye en tanto base estructural del atraso, en tanto traba fundamental para el surgimiento de una nación moderna. Este sistema impone la servidumbre y la exclusión a aquel sujeto que representa el mayor porcentaje de la población del país, es decir, el campesinado indígena.

Mariátegui descubre en esta cuestión, en el problema del indio, el factor esencial en lo referente a la constitución de la nacionalidad peruana. Tal como establece Patricia Funes, el autor perteneció a una generación que estableció una marcada ruptura con las generaciones anteriores en lo que hace al tratamiento del problema de la nación. En la época en la cual en Latinoamérica comenzaron a constituirse los estado-nación al calor de la introducción del continente en el mercado mundial capitalista en tanto exportador de materias primas, las elites criollas se lanzaron a delimitar el marco de la nacionalidad. Este marco se delimitó a partir de la exclusión ya la oposición con respecto a un “otro” (en este caso con respecto a los indígenas) al cual se lo veía y se lo pretendía mantener marginado del proceso “civilizatorio” y de la ciudadanía, considerándose a esta última como constitutiva de la esencia nacional. Las clases dominantes se valieron del darwinismo social y de la eugenesia para plantear el problema de la exclusión en términos biológicos, es decir, en base a una supuesta inferioridad racial que sería congénita a los sectores populares marginados.

Sin embargo, esta problemática fue sufriendo transformaciones en los años siguientes, hasta llegar, en los años veinte, a una total reformulación. A partir de aquí, el problema de la nación comenzó a ser planteado en términos socio-económicos. El sujeto constituido en alteridad social y excluido a partir de prejuicios raciales y biologistas era ahora interpelado en tanto parte constitutiva y esencial de la identidad nacional. En el Perú, la ruptura se produjo luego de la derrota en la Guerra del Pacífico, la cual generó en una elite dominante antes unificada por el temor a un posible levantamiento indígena, una especie de crisis moral. Un sector de la elite intelectual, buscando las causas de la derrota, comenzó a replantearse el problema de la nacionalidad y el rol que en ella jugaban los sectores populares. De esta manera surgieron voces que, como la de Gonzales Prada, denunciaban la opresión económica, política y cultural del indígena como el principal obstáculo a la hora de pensar en la constitución de una nación peruana. En este contexto también hace su aparición, posteriormente, la Asociación Pro-Indígena, organismo de carácter filantrópico que abogaba por los derechos de los indígenas frente a la opresión gamonalista. Estas corrientes sentarán las bases de lo que después será el indigenismo mariáteguiano, el cual las utilizará como interlocutoras privilegiadas.

El acercamiento de Mariátegui al mundo rural e indígena será de carácter gradual, debido a que, en un primer momento, el autor sostenía posiciones cercanas a las que predominaban en el campo del marxismo y que tendían a ver al mundo rural como un bastión del tradicionalismo reaccionario en oposición a un mundo urbano en el cual predominaba una clase obrera que era erigida como la única portadora de un proyecto político revolucionario y emancipador. Sin embargo, y tal como lo plantea José Aricó, el contacto con las corrientes indigenistas, especialmente con ese sector conocido como la “intelectualidad cuzqueña”, del cual Luís Valcárcel era el principal exponente, sumado al impacto de

sucesos como la Revolución China y la Mexicana, allanaría el camino para su encuentro con ese “Perú real”, constituido por un campesinado indígena oprimido que representaba las tres cuartas partes de la población nacional.

Esto le permitió a Mariátegui replantearse el problema de la nación en términos realmente innovadores, incluso dentro del campo del marxismo. Esta problemática representaba un flanco débil en la tradición del materialismo histórico, en donde se había teorizado muy poco acerca de la cuestión. La visión predominante encasillaba al problema en torno a la “cuestión nacional” que daba cuenta de la necesidad de autodeterminación de los países coloniales con respecto a sus metrópolis. En Latinoamérica esta cuestión ya había sido saldada en las gestas independentistas de principios del siglo XIX, por lo cual el problema se presentaba bajo otras características. De lo que se trataba aquí era de la constitución de la identidad nacional frente a una realidad dominada por fuerzas centrífugas. Tal como lo señala Oscar Terán, Mariátegui aparece como un heredero de este atolladero histórico. La alusión al “problema de la nación” en tanto problemática diferenciada de la “cuestión nacional” da cuenta de cuál es el eje del análisis mariáteguiano. La irresolución del problema nacional en Perú se debe a que la Conquista española, luego de diezmar a la población indígena, fue incapaz de llevar a cabo un proceso de integración entre las dos razas, excluyendo al sujeto originario, portador de la verdadera “peruanidad”. La imposición de un régimen semi-feudal que condenaba a la servidumbre al sector mayoritario de la población y que impedía el desarrollo de una economía capitalista impuso una realidad signada por la dualidad racial, social, económica y política que hacía imposible la constitución de una identidad nacional. Esta inorganicidad se manifiesta, también, en el plano geográfico a partir de la división regional entre la costa criolla, mestiza y culturalmente hispánica y la sierra, indígena y portadora de los valores de la civilización incaica.

En base a esto Mariátegui llegará a una conclusión que se convertirá en un tópico de su análisis de la realidad peruana. A pesar del incipiente desarrollo del capitalismo, las clases dominantes en tanto representantes de ese espíritu feudal-aristocrático que tantas trabas ha puesto a la construcción de la identidad peruana, no puede ser la portadora de un verdadero proyecto nacional. Este proyecto solo puede ser comprendido en el marco de la redención de los sectores populares mayoritarios, históricamente marginados de la constitución de la nacionalidad. Esta tarea de construcción nacional debe ser llevada a cabo por los propios sectores populares, imponiéndose como necesidad suprema la unión entre el campesinado-indígena y un proletariado urbano aún incipiente, unión de la cual surgirá un nuevo sujeto revolucionario.

Es en este punto en el cual el problema de la nación, el problema de la tierra (o de la estructura económica) se fusionan. Para que el indio pueda redimirse, y por lo tanto, para que pueda ser concebido un verdadero proyecto nacional, es necesario transformar la estructura socioeconómica que lo oprime, es necesario, por lo tanto, terminar con el gamonalismo. Mariátegui da cuenta, de hecho, de las limitaciones que han tenido los planteos de Gonzales Prada y de la Asociación Pro-Indígena de Dora Mayer de Zulen, en

tanto que se ha limitado a reivindicaciones de carácter meramente retórico o a un humanismo filantrópico, no siendo capaces de elaborar un programa de transformación socioeconómica. La estructura económica y social es la piedra angular en lo que respecta al problema del indio, y por lo tanto, al problema de la nación. Es inútil entonces buscar la solución por medio de mecanismos de carácter administrativo, pedagógico o religioso que en último término son subsidiarios con respecto al núcleo económico.

Toso esto demuestra cuán lejos estaba Mariátegui del nacionalismo de la derecha reaccionaria. Esta corriente concibe a la nación como una entidad abstracta que se sitúa por encima de las necesidades y de la identidad de los individuos que habitan en su territorio. Mariátegui, por el contrario, la identifica directamente con los sujetos que la componen. La realización del proyecto nacional no se diferencia de las aspiraciones y las reivindicaciones de aquellos que conforman su contenido real.

La burguesía peruana, incapaz de desligarse de su espíritu aristocrático y feudal, se ha mostrado incompetente a la hora de llevar a cabo un proyecto nacional moderno, lo cual demuestra que el capitalismo ya ha agotado sus posibilidades en referencia a esta cuestión. Si los encargados de llevar a cabo esta tarea son los sectores populares, y la condición para su realización es la transformación del régimen económico, el proyecto nacional se identifica directamente con la construcción del socialismo. A condición de ser nacional, este proyecto deberá ser socialista y viceversa: “no es posible ser efectivamente nacionalista y revolucionario sin ser socialista”²².

Si bien Mariátegui nunca dejó de afirmar que la clase obrera era la portadora privilegiada de un proyecto de sociedad superador, esto solo podía ser realizado a partir de su unión con un campesinado indígena que era depositario de reivindicaciones fundamentales a la hora de concebir la construcción de la nacionalidad. Una vez detectado el núcleo problemático que determinaba el desarrollo de la sociedad peruana y que daba cuenta, además, del marco de posibilidad para la realización de un proyecto emancipador, se volvía necesario identificar los elementos adecuados para llevar a cabo su concreción. Es aquí en donde hace aparición el mito soreliano en tanto herramienta política. Ante la necesidad de saca a las masas indígenas de su inmovilismo, era necesario encontrar un mito que, anidando en su espíritu, las impulsara hacia la acción, hacia la unión con el proletariado industrial en pos de la creación de un nuevo sujeto revolucionario capaz de llevar a cabo la construcción de un Perú socialista. A este mito Mariátegui lo encuentra en su análisis de la religión del Tawantinsuyo.

Con respecto a esto, Mariátegui establece una distinción entre dos esferas de religiosidad. La primera se encuentra constituida por la religión “oficial” del Imperio Incaico. Los rasgos fundamentales de esta son su colectivismo teocrático, su materialismo y su carácter temporal antes que espiritual. Esta religión emanaba directamente de la sociedad, de su estructura material, ocupando las divagaciones metafísicas un lugar netamente marginal. Mariátegui nos señala que: “La religión del quechua era un código moral antes que una

22 Mariátegui, José Carlos (2004). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit.

concepción metafísica”²³. En base a esto, la Iglesia y el Estado, la religión y la política, se identificaban entre sí, eran en cierto sentido indiferenciables. La religión estaba al servicio de los intereses políticos del Imperio. La segunda esfera estaba representada por una religiosidad “popular”. Los elementos fundamentales de esta eran su totemismo, su animismo, sus ritos agrarios y su panteísmo. Emanaba directamente de su vida en el *ayllu* (comunidad indígena de carácter colectivista), de la cotidianeidad del trabajo agrario, y por lo tanto, estaba fuertemente arraigada en el espíritu del indio. Estas dos esferas de religiosidad no se superponían y eran, hasta cierto punto, complementarias. Sin embargo, la religión “oficial”, al estar fundida con el Estado, no pudo sobrevivir a la destrucción de este durante la Conquista. Muy distinto fue lo ocurrido con la religión “popular”. Al estar tan arraigada en el espíritu del indio, nunca pudo ser del todo asimilada por parte del cristianismo. Esta religiosidad sobrevivió, junto con la comunidad indígena de la cual era expresión, a la Conquista, a la Independencia y a la República.

Es en la supervivencia de la comunidad indígena y en la religiosidad que emanaba de ella en donde Mariátegui encuentra el germen del mito revolucionario. Es en la nostalgia del indio con respecto a un pasado mejor en donde Mariátegui ve el motor que impulsará al sujeto hacia la lucha revolucionaria. Incluso estos resabios de su antiguo modo de existencia predisponen la conciencia del indio para la construcción de una sociedad comunista. Aquí vemos a Mariátegui apelando nuevamente a Sorel y a su “moral de los productores” como un elemento fundamental en la construcción del socialismo: “Además, cualquiera puede comprobar la unidad, el estilo, el carácter de la vida indígena. Y sociológicamente la persistencia en la comunidad de lo que Sorel llama elementos espirituales del trabajo. Es de un valor capital”²⁴.

Sin embargo, el hecho de que la añoranza por la civilización incaica sea el motor que mueve al indígena hacia la emancipación, a Mariátegui no se le ocurre pensar en la posibilidad de una restauración del Tawantinsuyo. Esto no solo sería regresivo, sino que implicaría negar cuatro siglos marcados a fuego por la influencia de la cultura occidental. Con respecto a esto, Mariátegui hace una advertencia a Valcárcel: “No es el incario lo que revive; es el pueblo del Inca que, después de cuatro siglos de sopor, se pone otra vez en marcha hacia su destino. Comentando el primer libro del Valcárcel yo escribí que ni la conquista de la civilización occidental ni las consecuencias vitales de la colonia y la república, son renunciables”²⁵. Aquí reflota la idea de la necesidad de un mito renovador, que partiendo de la realidad vigente, ponga en movimiento a los hombres para superarla.

La visión de un nuevo sujeto revolucionario (el campesinado indígena), capaz de formar parte de un proyecto comunista en una sociedad en la cual el capitalismo no está del todo

23 Mariátegui, José Carlos (2004). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit.

24 Ibid.

25 Mariátegui, José Carlos (2004). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit.

desarrollado, acerca a nuestro autor al último Marx, al cual no llegó a leer, el cual en sus cartas con lo populistas rusos veía la posibilidad de avanzar hacia el socialismo en Rusia sin la necesidad de pasar por una etapa plenamente capitalista, basándose en la existencia de la comunidad colectivista campesina. Esto también lo acerca nuevamente a Sorel, quien en su lucha contra el mecanicismo etapista y determinista de la Segunda Internacional, y a partir de su exaltación de la voluntad revolucionaria, no veía en el capitalismo el punto de partida necesario para la construcción del comunismo.

Se ve claramente como el carácter analítico que el mito soreliano tiene en la obra de Mariátegui, se fusiona con su utilización en tanto herramienta política. Ya que el mito es lo que mueve al hombre en la historia, es coherente utilizarlo en pos de un proyecto político propio, en pos de despertar en las masas el espíritu revolucionario.

Creo que todo esto esclarece cual es el carácter de la relación entre Mariátegui y Sorel. Si bien Robert Paris acierta en considerar que esta relación está determinada por la necesidad de Mariátegui de dar cuenta de una realidad nacional que no encajaba dentro de los moldes del leninismo, creo que hablar sencillamente de un vacío (escaso desarrollo del proletariado industrial) a la hora de comprender el mito en la obra de nuestro autor, implica incurrir en una notable omisión. En vez de hablar de la “ausencia” del sujeto que, según el marxismo, tenía como misión histórica implantar una sociedad comunista, sería interesante dar cuenta de la “presencia” de un nuevo actor revolucionario: el campesinado indígena. Creo que la transformación del mito de la huelga general de Sorel en el mito de la revolución social no responde a un vacío ni a un mero cambio de términos, tal como lo plantea Villaverde. Creo que mas bien responde a la necesidad de adaptar el mito a la realidad de un sujeto (el indio) que no dispone en su campo de acción de un método de lucha como lo es la huelga general. El mito de la revolución social engloba un campo de acción mas amplio que da cuenta de la complejidad del sujeto revolucionario que se pretende constituir, sujeto revolucionario que será fruto de la unión entre el campesinado indígena y el incipiente proletariado industrial.

Mariátegui no realiza una simple “traducción al pie de la letra” del pensamiento de Sorel, sino que procede a partir de una apropiación y reestructuración de las ideas de este autor en pos de que le sean útiles en su esfuerzo por comprender y por actuar sobre la realidad peruana. En este sentido, es oportuno citar a José Aricó cuando nos dice: “Dicho en otros términos, la discusión nos permite comprender el hecho paradójal que significa determinar la presencia del marxismo en Mariátegui precisamente allí en donde los marxistas pretendieron rastrear sus vacilaciones frente al enemigo de clase”²⁶. La presencia de Sorel adquiere coherencia en el pensamiento de un intelectual que no ve al marxismo como una serie de fórmulas ya cristalizadas, indiscutibles y sacralizadas, sino como una praxis que, en pos de ser revolucionaria, debe emanar del movimiento de lo real, manteniéndose en contacto con los aspectos de la cultura contemporánea que son expresión de este

²⁶ Aricó, José. (1978). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente.

movimiento. La presencia de Sorel adquiere coherencia en la vida de un intelectual que se esforzó no solo por comprender la realidad sino también por transformarla.

Bibliografía

- Aricó, José, comp. (1978). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente.
- Arpini, Adriana (2011). “José Carlos Mariátegui: diversidad y conocimiento” en Olalla, Marcos (direc). *Diversidad e integración en Nuestra América*, Buenos Aires, Biblos.
- Beigel, Fernanda (2003). *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*, Buenos Aires, Biblos.
- Kohan, Néstor (2000). “Los combates de Mariátegui” en Kohan, Néstor. *De Ingenieros al Che: ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*, Buenos Aires, Biblos.
- Lagos, Felipe (2010). “Los siete ensayos de Mariátegui como crítica de la razón oligárquica” en Weinberg, Liliana. *Estrategias del pensar*, México, CIALC-UNAM.
- López, María Pía (2004). “Estudio preliminar. Mariátegui: apología de la aventura” en Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Buenos Aires, Gorla.
- Löwy, Michael (2013). “Comunismo y religión: La mística revolucionaria de José Carlos Mariátegui” en Revista Herramienta, n°51, <http://marxismocritico.com/2013/01/04/comunismo-y-religion-la-mistica-revolucionaria-de-jose-carlos-mariategui-michael-lowy>
- Mariátegui, José Carlos (1994). *Mariátegui Total*, Lima, Amauta.
- (2004). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Buenos Aires, Gorla.
- Melis, Antonio (1996). “José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI” en Cuadernos de reciénvenido, San Pablo, USP.
- Paris, Robert (1978). “El marxismo de Mariátegui” en Aricó, José, comp. (1978). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Rouillon, Guillermo (2009). *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*, Lima, Arica.
- Sazbón, José (2002). “Filosofía y revolución en los escritos de Mariátegui” en Sazbón, José. *Historia y representación*, Bernal, UNQ.
- Tarcus, Horacio (2001). *Mariátegui en Argentina, o las políticas culturales de Samuel Glusberg*, Buenos Aires, El cielo por asalto.
- Terán, Oscar (2008). “Amauta: vanguardia y revolución” en Altamirano, Carlos (dir). *Historia de los intelectuales en América Latina II. Los avatares de la ciudad letrada en el siglo XX*, Buenos Aires, Katz Conocimiento.
- Villaverde Alcalá Galiano, Luis (1978). “El sorelismo de Mariátegui” en Aricó, José, comp. (1978). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.
- Terán, Oscar (1986). “Mariátegui: la nación y la razón” en Terán, Oscar. *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos.

